Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/troisiemeetderni0038unse

TROISIÈME ET DERNIÈRE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SÉRIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES.

CES DICTIONNAIRES SONT CEUX :

DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DU PARALLÈLE DES DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DU PROTESTANTISME, — DES OBJECTIONS POPULAIRES CONTRE LE CATHOLICISME, — DE CRITIQUE CHRÉTIENNE, — DE SCOLASTIQUE, — DE PHYSIOLOGIE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DE LA CHAIRE CHRÉTIENNE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DES MISSIONS CATHOLIQUES, — DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ET DÉCOUVERTES MODERNES, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — D'ESTHÉTIQUE CHRÉTIENNE, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ÉRUDITION ECCLÉSIASTIQUE, — DES PAPES, — DES CARDINAUX CÉLÈBRES, — DE BIBLIOGRAPHIE CATHOLIQUE, — DES MUSÉES RELIGIEUX ET PROFANES, — DES ABBAYES ET MONASTÈRES CÉLÈBRES, — D'ORFÉVRERIE CHRÉTIENNE, — DE LÉGENDES CHRÉTIENNES, — DE CANTIQUES CHRÉTIENS, — D'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE ET CHARITABLE, — DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES, — DE LÉGISLATION COMPARÉE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DES ERREURS ET SUPERSTITIONS POPULAIRES, — DES LIVRES APOCRYPHES, — DE LEÇONS DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PROSE ET EN VERS, — DE MYTHOLOGIE UNIVERSELLE, — DE TECHNOLOGIE UNIVERSELLE, — DES CONTROVERSES HISTORIQUES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES DANS L'ANTIQUITÉ, — DES HARMONIES DE LA RAISON, DE LA SCIENCE, DE LA LITTÉRATURE ET DE L'ART AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DES PROPOSITIONS CATHOLIQUES. — DE MYSTIQUE CHRÉTIENNE. — DE LINGUISTIQUE. — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

Publication sans laquelle on ne saurait ni parler ni lire utilement n'importe dans quelle situation de la vie.

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

60 VOLUMES, PRIX : 360 FRANCS.

TOME TRENTE-HUITIÈME.

DICTIONNAIRE DU PARALLÈLE.

PRIX : 7 FRANCS.

—

TOME UNIQUE.

—

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE,
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1858

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

38634

DICTIONNAIRE

DU

PARALLÈLE

ENTRE

DIVERSES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES,

D'UNE PART,

ET LA FOI CATHOLIQUE,

DE L'AUTRE,

COMPRENANT :

1° DES MATÉRIAUX POUR UNE COMPARAISON RAISONNÉE ENTRE LES DOCTRINES DES FAUSSES RELIGIONS ET CHAQUE POINT DE LA FOI CATHOLIQUE ;
2° LES ÉLÉMENTS D'UNE COMPARAISON SEMBLABLE ENTRE LA VRAIE RELIGION ET LES ERREURS DES PHILOSOPHES INCROYANTS ;
3° A L'ARTICLE *Enseignement*, UN PARALLÈLE DE TOUS LES ÉCRIVAINS QUI ONT PRIS PART AUX CONTROVERSES RÉCENTES SUR LA RAISON, SUR L'ORIGINE DES IDÉES, SUR LA TRADITION, SUR LA RÉVÉLATION PRIMITIVE, SUR LA FOI NATURELLE, SUR LE LANGAGE, ET SUR LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE, PARALLÈLE DANS LEQUEL SONT RÉFUTÉES LES ERREURS CONTRAIRES DES TRADITIONALISTES SOIT ABSOLUS, SOIT MODÉRÉS, ET DES SEMI-RATIONALISTES ;
4° A L'ARTICLE *Thomisme*, UN EXPOSÉ DE LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS, SUIVI D'UNE APPRÉCIATION MOTIVÉE DE CETTE PHILOSOPHIE ;
5° ENFIN, L'ANALYSE OU LA RÉFUTATION D'UNE FOULE D'OUVRAGES MODERNES ET PEU FACILES A TROUVER POUR UN GRAND NOMBRE D'HOMMES STUDIEUX, OUVRAGES QUI ONT POUR OBJET LA PHILOSOPHIE, LA THÉOLOGIE, L'HISTOIRE, ET PLUSIEURS DES AUTRES SCIENCES DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA RELIGION ;

PAR CHARLES BERTON,

Vicaire à la cathédrale d'Amiens ;

PUBLIÉ

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

TOME UNIQUE.

PRIX : 7 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE,
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1858

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

QUATRE ANNÉES EN ORIENT ET EN ITALIE, OU CONSTANTINOPLE, JÉRUSALEM ET ROM
EN 1848, 1849, 1850, 1851, 1 vol. in-8°. Prix : 3 fr.

ESSAI PHILOSOPHIQUE SUR LES DROITS DE LA RAISON, 1 vol. in-12. Prix : 1 fr. 50.

SOCIALISME ET CHARITÉ, 1 vol. in-12. Prix : 1 fr.

Imprimerie de L. MIGNE, au Petit-Montrou

INTRODUCTION.

I.

Ce que nous avons étudié sous le nom de *mytnologie*, pendant notre enfance, n'est qu'une parodie grotesque des croyances de la Grèce et de Rome. Si le paganisme eût été, dès son origine, aussi absurde qu'il le paraît dans les ouvrages anciens et modernes, calqués sur les *Métamorphoses* d'Ovide, on ne pourrait expliquer comment il aurait pris naissance. Il ne suffit donc pas de hausser les épaules au récit des aventures de Jupiter et d'Apollon; la science doit rechercher la signification de ces fables, qui tout extravagantes qu'elles sont, peuvent, à la suite d'études bien dirigées, révéler à nos yeux, avec plus de vérité que les événements eux-mêmes, la physionomie exacte des anciens peuples.

Ce n'est pas, il est vrai, chose facile que de découvrir le sens de ces fables, car il était déjà perdu avant l'ère chrétienne, et les païens d'il y a deux mille ans étaient presque aussi embarrassés que nous pour expliquer leurs religions nationales. Évhémère prétendait que les dieux étaient des hommes déifiés; d'où l'on appelle *évhémérisme* le système qui donne l'*apothéose* comme l'origine principale de l'idolâtrie. Les néoplatoniciens, au contraire, Proclus, Plotin, Jamblique, Porphyre, regardaient toutes les fables comme des allégories qui exprimaient les idées philosophiques les plus abstraites. Les épicuriens prétendaient que toutes ces fables avaient été forgées sans but, et étaient le fruit de l'imagination des poëtes. Les Pères de l'Église se sont partagés entre ces trois opinions; ceux de l'Église latine inclinaient plutôt vers l'explication d'Évhémère, ou vers celle de l'épicurien Lucrèce; quelques-uns, comme Tertullien, donnaient encore aux démons une large part dans la formation des cultes païens. Plusieurs Pères grecs, comme Origène, saint Grégoire de Nazianze, se rapprochèrent du système allégorique des Alexandrins. Dans les temps modernes, un grand nombre de théologiens ont soutenu une cinquième hypothèse; selon Bossuet, Huet, Bochart, Guérin du Rocher, Delort de Lavaur, de Bovet, Perrin, et plusieurs autres cités par ce dernier, la mythologie n'est autre chose qu'une altération de l'histoire du peuple juif. Les autres écrivains qui, au siècle dernier, ou au commencement du nôtre, ont examiné en France le même sujet, adoptent soit l'évhémérisme, comme Leclerc, Banier, Larcher, Clavier, Petit-Radel, soit l'allégorie comme Boulanger, Bailly, Dupuis, Sainte-Croix, Bergier, Emeric David. Il va sans dire qu'il y a entre les divers partisans de chacune de ces deux opinions de graves divergences.

En 1792, au moment où la France, déjà sur le bord de l'abîme, allait être en proie à toutes les horreurs de l'anarchie, un membre de la société de Saint-Lazare, nommé Brunet, publia un ouvrage en cinq volumes in-4°, intitulé *Parallèle des religions*. L'auteur, devenu, en 1804, vicaire général de sa compagnie, mourut en 1806. Nous allons faire connaître, en peu de mots, le plan de ce livre, qui résume, assez complétement, tout ce que l'on savait, à la fin du XVIIIe siècle, sur les religions de l'antiquité.

L'ouvrage est divisé en huit parties. La première se compose de deux sections, dont l'une est consacrée au paganisme moderne, et l'autre au paganisme ancien. La première section examine, en onze chapitres, la religion actuelle de la Perse, des deux Indes, du Thibet, de la Chine, du Japon, de la Tartarie, de la Laponie, de l'Amérique, des terres australes, de l'Afrique. La seconde section, comprenant dix-sept chapitres, donne des détails sur l'ancienne religion des Finnois, des Sarmates, des Scandinaves, des Celtes, des Scythes, des Arabes, des Arméniens, des Éthiopiens, des Africains, des Romains, des Illyriens, Gètes et Thraces, des insulaires de la Méditerranée, des peuples de l'Asie Mineure,

des Grecs, des Égyptiens, des Syriens et Phéniciens, et enfin des Assyriens et Babyloniens. La seconde partie est un parallèle des religions païennes les unes avec les autres. La troisième est consacrée au mahométisme. La quatrième est un parallèle du mahométisme avec le paganisme. La cinquième est consacrée au judaïsme. Dans la sixième, divisée en deux chapitres, le judaïsme est comparé successivement avec le paganisme et le mahométisme. La septième partie est consacrée au christianisme. Enfin, dans la huitième, divisée en quatre chapitres, le christianisme est successivement comparé avec le judaïsme, le mahométisme, le paganisme et le déisme.

Ce plan, sauf les répétitions qu'il entraîne, est assez bien conçu; et l'exécution en atteste de patientes recherches. Cependant l'auteur n'a guère d'autres guides que Bergier, Batteux, d'Herbelot, Pluche, Saumaise, Price, Doughteins, Bogan, Bompart, Thomassin, Court de Gébelin et Dupuis; c'est assez dire combien est aujourd'hui arriéré un ouvrage publié avant les travaux modernes des érudits allemands. Un autre reproche qu'on peut adresser à l'ouvrage de Brunet, c'est d'être intitulé *Parallèle des religions*, titre qui, malgré la foi bien connue de l'auteur, semble mettre sur la même ligne la sainte Église, ouvrage de Dieu, et les cultes faux, dans lesquels on ne retrouve, qu'au prix de longues études, une trace de la vérité primitive.

Avant l'ouvrage de Brunet, en 1770, il avait paru un *Dictionnaire des cultes religieux*, en trois volumes, par Delacroix, Dictionnaire qui a été réimprimé en 1821 avec un supplément, par M. Chaud. Cet ouvrage est encore plus imparfait que celui de Brunet. *L'Origine de tous les cultes*, par Dupuis, offrait au moins, au milieu d'erreurs énormes, des aperçus pleins de sagacité, et appelait l'attention sur un fait important de la mythologie, ses rapports avec l'astronomie. Le Dictionnaire que nous venons d'indiquer, ainsi que plusieurs ouvrages postérieurs sur les diverses religions, ne sont que des compilations, dans lesquelles aucune étincelle de génie ne vient compenser l'insuffisance de l'érudition. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger l'ouvrage de Grégoire, et celui qui a pour titre : *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picard et autres.*

Cependant l'Allemagne qui, par sa tendance intuitive, paraît mieux disposée pour comprendre les formes religieuses du vieux monde, l'Allemagne entrait dans la lice. Déjà Gœthe, Lessing, Winckelmann, Herder, avaient pressenti l'importance des études mythologiques. Au commencement de ce siècle, Majer résuma ce que l'on savait sur cette matière, dans un Dictionnaire bien préférable à ce que nous avions en France jusqu'à ces derniers temps. Les ouvrages de Wagner, de Kanne, de Frédéric Schlegel, de Gœrres, de Hug, de Creuzer, professeur à Heidelberg, de Heeren, de Schelling lui-même, vinrent bientôt transformer la mythologie, et la faire passer définitivement du domaine de la littérature légère, dans celui des hautes sciences. La *Symbolique* de Creuzer surtout, publiée sous le premier empire, contribua puissamment à diriger sur les religions païennes l'attention des hommes studieux.

Creuzer s'était proposé surtout d'expliquer le sens des symboles et des mythes, qui diffèrent, suivant lui, en ce que les premiers parlent aux yeux, et les seconds aux oreilles. Grand helléniste, et grand latiniste, le professeur d'Heidelberg exploita largement les auteurs grecs; mais, dans ce secours, il trouva un écueil, et se laissa égarer par les stoïciens et les néoplatoniciens, ses guides habituels. Comme eux, il crut voir partout des symboles d'idées philosophiques; il voulut trouver de la raison dans les productions de l'instinct, et tombant dans un excès opposé à celui de nos traducteurs d'Ovide, il s'attacha à justifier le paganisme comme doctrine, et à faire voir toutes les ressources que pouvaient y trouver les facultés religieuses de l'âme humaine.

Ce point de vue, assez peu chrétien, comme on le voit, le parut trop encore à plusieurs des chefs de l'Allemagne savante. Wos, G. Hermann, et Lobeck attaquèrent Creuzer avec une grande violence, lui reprochant de préparer par son symbolisme, le triomphe du mysticisme et de la théocratie. Selon eux, aucun sens mystérieux n'est caché derrière les fables païennes. Ils sont en cela de l'opinion d'Epicure.

Une assertion de Creuzer sur la mythologie grecque lui attira d'autres attaques. Selon lui, une époque théologique a précédé, en Grèce, l'âge épique chanté par Homère. Des colonies orientales, égyptiennes surtout, ont apporté cette religion dogmatique, dont l'épopée n'est qu'une décadence. Buttman, Welcher, Schwenk, Gérhard, Panofka combattirent cette thèse, et prouvèrent, les trois premiers par les textes, les deux autres par les monuments, l'originalité de la mythologie grecque. Ottfried Muller admit l'existence d'un culte pélasgique, différent de celui des beaux siècles de la Grèce ; mais il nia aussi le caractère théologique et oriental que Creuzer attribuait à ce culte primitif. Il n'y a, selon lui, d'autres rapports entre les Pélasges et les Orientaux que ceux qui découlent de leur commune origine. Les dieux des Pélasges, Pan, Hermès, Vulcain, les Cabires, sont des dieux agricoles, industrieux, pasteurs ; ceux des Hellènes, des Doriens surtout, sont moins matériels. *Apollon* est le type du guerrier, comme *Artémis*, de la vierge ; et ces dieux nouveaux se font servir par les anciens dieux, relégués à un rang secondaire, comme les Pélasges sont réduits en servitude par les Doriens. Les dieux partagent la fortune de leurs adorateurs. O. Muller qui a porté tant de sagacité dans l'étude de la mythologie grecque, a cependant été trop exclusif, en niant les rapports d'Apollon et du soleil. Ce Dieu s'est vengé cruellement, dit M. Welcher, faisant allusion à la mort d'Ottfried Muller, mort causée par un coup de soleil reçu à Delphes en 1840. Preller a continué les travaux d'O. Muller, sur les variations de la religion grecque. Le progrès réalisé par le triomphe de l'anthropomorphisme des Hellènes sur le naturalisme des Pélasges, est contrarié, nous dit-il, au temps de Solon, par une réaction en faveur des anciens cultes, et aussi, au VIIe siècle, par l'invasion des mystères sabaziens de Phrygie qui se greffent sur le mythe de Bacchus. Alors seulement, et non à l'origine de la nation, se fait sentir une influence orientale, qui accélère la décadence, et qui grandit jusqu'à entraîner plus tard en Grèce le culte d'Isis, de Sérapis, de Mithra, et à rendre possibles les tentatives de fusion des néo-platoniciens.

Notons en passant les lignes suivantes, tirées d'un ouvrage intitulé : *Impressions de voyage*, par le docteur Félix Maynard, (p. 302) : « Je ne veux pas quitter Thermia sans indiquer aux savants l'occasion d'élucider un point obscur de l'histoire des religions antiques. Il serait possible, m'affirme un jeune Grec, passager sur notre paquebot, il serait possible, dis-je, de prouver à l'aide des inscriptions qui peuvent être déchiffrées sur les marbres de Paléo et d'Hebreo-Castro, et sur ceux enlevés par les Russes en 1770, que les prêtres des Cyclades, ceux principalement voués au culte d'Apollon, ont eu des rapports directs avec des druides des forêts de la Celtique. »

Les détails qui précèdent donnent une idée des progrès qu'ont accomplis les études mythologiques depuis la publication de la *Symbolique* de Creuzer. Ces progrès n'ont pas été moins grands relativement aux Egyptiens, aux Hindous et aux autres peuples, qu'ils ne l'ont été relativement aux Grecs. Aussi M. Guignault, en publiant en 1825 le premier volume de la traduction de Creuzer (publication achevée en 1852 avec le concours de MM. Maury et Vinet, et comprenant 10 vol. in-8° avec 300 planches), a-t-il eu soin de compléter l'auteur allemand par des notes nombreuses qui font de l'édition française une œuvre originale. L'ouvrage, auquel M. Guignault a attaché son nom, forme ainsi un vaste répertoire des mythes de tous les peuples, et un résumé critique d'une foule de livres consacrés à l'étude de ces mythes. Il possède une haute valeur scientifique et doit être nécessairement consulté en première ligne par tous ceux qui s'occupent de ces matières. Il n'est pourtant pas irréprochable. Indépendamment d'une certaine confusion, qui provient en partie du mode de publication à longs intervalles, on y regrette l'absence de ce que j'appellerai la critique dogmatique. Il ne suffit pas de comparer entre eux les mythes des divers peuples, et d'en rechercher l'interprétation authentique, c'est-à-dire celle qui explique leur origine. Il faut examiner jusqu'à quel point chaque culte a résolu d'une manière satisfaisante tous les problèmes sur lesquels le christianisme nous a révélé la vérité. Il est à remarquer, en outre, que le travail de M. Guignault sur les *Religions de l'antiquité*, se trouvera bientôt incomplet et qu'il l'est même déjà, par suite des progrès

incessants des études mythologiques. Aussi les meilleurs esprits pensent et proclament tout haut que le moment est loin où l'on pourra réunir en un seul ouvrage des notions exactes sur tous les anciens cultes. Longtemps encore les savants devront borner toute leur ambition à éclairer par des dissertations spéciales quelques parties de ce vaste sujet, et à préparer les matériaux d'un édifice dont les fondations sont à peine posées.

L'un des grands mérites de M. Guignault c'est de s'être occupé surtout des *mystères* et du *culte*, qui offrent bien plus d'importance que les mythes, au jugement d'un écrivain à qui personne ne peut refuser la compétence en cette matière, M. Ernest Renan. Dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (15 mai 1853) où nous avons puisé plusieurs des données qui précèdent, M. Renan, parlant de la mythologie grecque, dit en substance : Pour la bien comprendre, il faudrait avoir vécu de la vie des anciens peuples. L'homme primitif ne séparait pas le mythe de la chose signifiée; il était comme l'enfant. Les Telchines de Rhodes, les Curètes de Crète, les Dactyles de Phrygie, les Carcines et les Sintiens de Lemnos, les Cabires de Samothrace, les Trolls de Scandinavie, étaient des races extatiques, en rapport immédiat avec les forces de la nature. A cette époque, tout ce qui frappe l'homme est divinisé; une sensation, une analogie lointaine, une étymologie même, donnent naissance à un mythe. Minerve et Vénus représentent le côté spiritualiste et le côté voluptueux de la nature féminine, comme Mercure et Bacchus, les deux faces de la nature masculine. Glaucus est la personnification des impressions du marin. Il y a sans doute des allégories, des personnifications d'êtres moraux, comme la fortune, le sommeil, etc., et des mythes inventés ou développés avec réflexion, comme celui de Psyché; mais c'est l'exception. — Phidias et Praxitèle, en humanisant les dieux, ne représentent pas une décadence, mais un progrès sur le naturalisme antérieur; l'histoire nous apprend qu'un accroissement de piété coïncide avec la production de leurs chefs-d'œuvre. S'il est injuste d'attribuer aux Pélasges une religion monothéiste, il ne l'est pas moins de méconnaître les éléments théologiques, secondaires il est vrai, mais réels des Hellènes, et que nous révèlent les oracles, les mystères, l'orphisme, la théogonie d'Hésiode. Quant aux mystères, il faut y voir, dit M. Renan, une transformation du paganisme par une époque à laquelle ne suffisaient plus les imaginations enfantines des premiers âges. Ces mystères, sortes de drames mystiques, ayant une forme déterminée et un sens peu arrêté, étaient des rites commémoratifs du passage sur la terre de Cérès et Proserpine, d'Adonis, d'Attis, de Zagrius, de Sabazius. Souvent comiques et grotesques, incompris de la foule, ils produisaient pourtant, par leur ensemble, une impression utile. Les symboles obscènes ne faisaient pas sur les anciens le même effet que sur nous.

L'article, d'où nous tirons ces aperçus, atteste un talent réel; mais on n'y trouve pas malheureusement assez de suite dans les idées; et quand on arrive à la fin, on éprouve une grande difficulté à coordonner dans son esprit ce qu'on a lu. M. Renan fait réfléchir; mais il semble qu'il ne mûrit pas lui-même suffisamment ses pensées. Un autre reproche plus grave que nous lui ferons, c'est d'affecter le dédain pour les vérités surnaturelles. Blâmant M. Lobeck de son mépris pour les fables mythologiques et de son antisymbolisme excessif, il s'écrie : « Il ne sert de rien de chicaner les religions sur les absurdités qu'elles peuvent offrir au point de vue du bon sens : c'est vouloir argumenter l'amour et prouver à la passion qu'elle est bien peu raisonnable. L'homme fait la vérité de ce qu'il croit, comme la beauté de ce qu'il aime. » Et plus loin, il ajoute que le grotesque, étant un des éléments de la vie humaine, doit se réfléchir dans la religion. Ce qui l'amène à comparer à l'*élément ridicule* du paganisme les injures que les Napolitains adressent à saint Janvier, comme il a comparé auparavant, quant à l'influence moralisatrice, les mystères d'Eleusis à la semaine sainte. Partout cette tendance, si affligeante pour un lecteur chrétien, à mettre le catholicisme sur la même ligne que les religions fausses. Il va jusqu'à dire que les Pères ont attaqué le paganisme avec des armes *voltairiennes*, et qu'en le condamnant à cause des excès récents qui le souillaient, ils ont fait comme celui qui jugerait le catholicisme d'après certains abus locaux. M. Renan oublie que Voltaire se servait des *abus* pour attaquer la religion chrétienne en elle-même; tandis que les Pères n'attaquaient pas, dans les argu-

ments qu'il leur reproche, la mythologie primitive et épurée, mais le paganisme des derniers siècles, dont il avoue lui-même la *niaiserie*. M. Renan oublie, en second lieu, que les excès grossiers, dans lesquels vint s'abîmer le paganisme, découlaient naturellement de son principe, et peuvent ainsi lui être imputés justement; tandis que les abus, dont la société chrétienne est le théâtre n'ont pas de plus grands ennemis que le code évangélique et l'autorité qui en est gardienne. Car le paganisme le plus épuré, qu'est-il autre chose que la divinisation de la nature humaine? Et qui ne sait à quels excès tend, par son propre poids, notre nature, si elle ne trouve en face d'elle un frein, que le christianisme seul a su lui opposer? Que les cultes païens soient présentés comme l'image de notre nature, nous ne réclamerons pas. Mais la répulsion qu'inspire aux libres penseurs la religion de Jésus-Christ, devrait leur faire comprendre que cette religion n'est pas l'œuvre de la raison humaine, et que, bien loin d'être faite à notre image, elle est au contraire le modèle divin à l'image duquel notre nature doit se réformer. Telle est la grande vérité qu'oublie M. Renan, quand il dit, en terminant son article, que le symbole est de l'essence de la religion, et que toujours le genre humain voudra des symboles, quoique, aux yeux des sages, le *silence* soit plus digne de Dieu. Non, les véritables sages ne diront jamais que Dieu est honoré plus dignement par le silence que par l'hommage d'un cœur chrétien. Que le paganisme, image de l'homme, n'eût qu'une vérité relative, vous pouvez le dire. Mais le christianisme ne contient-il rien autre chose que des symboles, dans le sens où vous prenez ce mot? Outre son culte, qui d'ailleurs n'est pas purement symbolique, mais qui se rattache intimement à la doctrine et à la morale, ne comprend-il pas des dogmes éternellement vrais, des préceptes essentiellement bons, des faits dont la certitude a de quoi confondre tous les sceptiques? Et si le christianisme est la vérité même, comment la vérité serait-elle indigne de l'Être infini? Vous avez beau faire, tous vos rapprochements plus ou moins ingénieux ne parviendront jamais à confondre l'œuvre de Dieu avec l'œuvre des hommes, et à faire oublier que, sur tous les grands problèmes qui intéressent le genre humain, le christianisme seul a des solutions qui ont résisté aux assauts d'une raison exercée.

Nous pourrions signaler encore dans le travail de M. Renan bien des détails inexacts; mais ce serait fort long, et c'est peu nécessaire. Qu'on en juge par ce seul exemple. Selon lui, les races sémitiques doivent *au désert* leur penchant au monothéisme, penchant qui se révèle par le judaïsme et le mahométisme. Est-il besoin de faire observer que la loi mosaïque a eu toutes les peines du monde à vaincre le penchant des Juifs pour l'idolâtrie, et que le rôle qu'a joué Mahomet sur la scène du monde n'a été possible qu'après six siècles de christianisme?

M. Renan, dit-on, a reçu une éducation chrétienne. Ainsi, c'est en acquérant sa science des doctrines païennes qu'il a eu le malheur de perdre la foi. Triste témoignage de la faiblesse humaine, et de la nécessité de convictions solides pour s'aventurer dans le dédale des faux systèmes sans s'y égarer! Mais tandis que beaucoup de ceux qui explorent tous les sentiers de la science, ferment les yeux à la lumière de la foi, une foule des hommes qui jouissent en paix de cette divine lumière ne soupçonnent même pas les horizons immenses qu'ont ouverts, devant les hommes du XIXe siècle, les découvertes des orientalistes. Quand cessera complétement ce fatal divorce? Quand les uns s'inquiéteront-ils des incalculables ressources que doit trouver la science religieuse, dans le développement des autres sciences? Quand les autres comprendront-ils que la science peut, sans se compromettre, s'incliner devant la vraie religion?

Tandis que M. Guignault commençait à importer en France les produits de l'érudition allemande, M. de Lamennais s'efforçait dans le troisième et le quatrième volume de l'*Essai sur l'indifférence*, de défendre le système qui fait du consentement unanime le fondement de la certitude. En traitant ce sujet, il était conduit tout naturellement à s'occuper des religions païennes. Il lui fallait montrer que le genre humain ne s'était jamais *trompé* sur la religion, et que les grandes vérités du christianisme avaient été crues, en tous temps et en tous lieux, plus ou moins explicitement. Les deux volumes dans lesquels M. de Lamen-

nais soutient cette thèse, exagération d'une idée vraie, attestent d'immenses lectures ; on y retrouve même de temps en temps quelques éclairs de génie, quelques pensées sublimes, qui rappellent le premier volume de l'*Essai;* mais l'ensemble laisse trop à désirer ; l'erreur et la vérité s'y mêlent à chaque pas. Relativement à notre sujet, M. de Lamennais est trop exclusif, en voulant expliquer uniquement par le culte des esprits (anges, démons, âmes des morts), l'origine de l'idolâtrie. Il tombe dans une méprise bien autrement grave, quand il essaie de prouver que l'idolâtrie était, non pas une erreur, mais seulement un crime ; qu'elle était un culte, et non une doctrine ; et qu'ainsi les païens, en adorant les créatures, conservaient encore la notion du Créateur. D'abord, les ignorants qui se prosternaient devant les idoles ne voyaient rien au delà ; ensuite, pour les savants, les religions païennes étaient des systèmes d'explication universelle, systèmes qui, bien loin d'être basés sur le monothéisme, aboutissaient presque tous à quelqu'une des grandes erreurs où va s'abîmer la philosophie incrédule : le panthéisme, le dualisme ou l'athéisme.

M. de Lamennais est tombé encore dans une autre erreur au sujet de l'idolâtrie. En s'attachant à prouver que le christianisme possède seul les caractères d'unité, d'universalité, etc., qui doivent appartenir à la vraie religion, il exagère l'indépendance des cultes idolâtres comparés entre eux, et il va jusqu'à nier qu'il y ait aucun rapport entre les divinités des différents peuples. Une erreur toute contraire a été soutenue par un écrivain, très-recommandable du reste, et qui brille au premier rang parmi les philosophes de ce siècle, M. Riambourg. Dans son ouvrage intitulé : *Rationalisme et tradition*, au milieu de conseils forts sages sur la manière d'étudier la mythologie, il avance, à la suite de Brucker, que l'Egypte est le berceau de la religion de l'Inde. Ce n'est pas la seule méprise qu'on puisse lui reprocher. Il attribue à Bouddha la composition des *Védas*, et l'établissement du culte brahmanique, se fondant sur le peu de différence qu'il y a entre la doctrine des bouddhistes et celle des brahmanes. Enfin, il tombe dans l'excès opposé à celui de Creuzer, en ne voyant qu'un chaos informe dans la *Symbolique* de ce dernier, qu'il ne nomme pas pourtant, et en rejetant comme arbitraires toutes les explications que la science allemande a fournies sur les mythes et sur les symboles du paganisme.

Il y aurait, dans la revue qui nous occupe en ce moment, une grave lacune, si nous ne disions rien de l'ouvrage de Benjamin Constant sur la *Religion*. Cet ouvrage, où l'on trouve des vérités partielles élégamment exprimées, repose tout entier sur une erreur énorme l'hypothèse de l'état sauvage primitif. Tous les véritables savants reconnaissent aujourd'hui, contre les philosophes panthéistes, qu'il faut voir dans l'état sauvage, non un germe, mais un débris de civilisation. Benjamin Constant n'avait du reste aucune des connaissances préliminaires sans lesquelles il est plus que téméraire d'entreprendre un ouvrage comme le sien. Les contradictions foisonnent dans son livre, parce qu'il s'inspire, non des faits, mais d'idées préconçues, qu'il adopte aveuglément, sans examiner si elles ne sont pas incompatibles entre elles. Ainsi après avoir pris sous sa responsabilité cet axiome cher aux rationalistes, que chaque religion est bonne pour le temps où elle paraît, il veut expliquer toutes les mythologies par la lutte de deux religions, l'une naturelle et primitive que perfectionnent les poëtes, l'autre sacerdotale et théocratique qui supplante la première par des moyens illégitimes. Cette dernière théorie sépare deux choses qui ont toujours été unies. Aussi l'application que Benjamin Constant en fait à la Grèce ne soutient pas l'examen. Ottfried Muller a prouvé, contre Voss, que la religion des Pélasges était sacerdotale, quoiqu'elle ne fût pas monothéiste comme le veut Creuzer. Les *mystères* sur lesquels Benjamin Constant veut appuyer sa théorie, ne sont autre chose que cette ancienne religion, réduite à se cacher après la conquête, jusqu'à ce que les Hellènes en s'y faisant initier, vinssent reconnaître la supériorité religieuse des vaincus.

M. Edgard Quinet, dans son *Génie des religions* n'a guère fait que reprendre poétiquement la thèse du progrès continu, qui fait commencer l'humanité par le fétichisme, pour la conduire insensiblement au monothéisme le plus épuré. C'est la thèse de Benjamin Constant, dégagée de ses nombreux accessoires.

M. Th. Bernard, qui a traduit de l'allemand le *Dictionnaire mythologique* de Jacobi,

a publié une étude sur les variations du polythéisme grec, étude qui n'est que le prologue d'un ouvrage plus considérable sur la même question. Il est à regretter que l'auteur, qui paraît bien posséder son sujet, quoiqu'il n'ait pas le don de rendre sa pensée facilement accessible, n'ait pas su se dégager du point de vue panthéistique, auquel paraissent condamnés tous les écrivains qui s'occupent des religions, sans prendre la foi catholique pour point de départ.

M. Prosper Leblanc, dans son livre intitulé : *Des religions et de leur interprétation chrétienne*, ne mérite pas ce dernier reproche; mais il laisse à désirer au point de vue de la clarté et de la méthode. Son travail se distingue moins par la sûreté de l'érudition que par l'originalité des aperçus. On ne peut lui refuser une grande force de conception dans la comparaison qu'il établit entre le christianisme et le polythéisme. Tous les esprits sérieux le liront avec un véritable plaisir, surtout dans son troisième volume, qui a paru assez longtemps après les deux autres.

M. Félix Nève, professeur à l'Université de Louvain, est connu par son *Essai sur le mythe des Ribhavas*, et par plusieurs articles de *Revues*, auxquels nous avons emprunté une partie des renseignements qui précèdent. Il a combattu avec succès l'hypothèse éclectique qui fait commencer l'idolâtrie par le fétichisme, et il peut à bon droit être rangé parmi les mythologues chrétiens du premier ordre.

M. Lefebve, également professeur à l'Université de Louvain, a bien mérité aussi de la science et de la religion par son *Essai sur l'origine, la nature et la chute de l'idolâtrie*. D'accord, quant au fond, avec son collègue, il a su jeter un grand jour sur plusieurs questions importantes.

M. Gougenot des Mousseaux a publié sur le culte des pierres un ouvrage intitulé: *Dieu et les Dieux — Monographie des pierres-dieux et de leurs transformations.* — Là, il montre, avec une grande érudition, que les *bétyles* du paganisme sont une corruption de ces pierres appelés *Beth-el* ou maison de Dieu, dont les patriarches faisaient un signe de la présence divine. Il passe successivement en revue, et compare entre eux, tous les monuments de ce genre qu'on trouve en Asie, en Egypte, en Grèce, en Amérique, et dans les contrées occupées autrefois par les Druides.

Un des livres les plus importants qui aient paru depuis peu sur l'idolâtrie, c'est celui de M. François Chesnel, prêtre du diocèse de Quimper. Il est intitulé, *Du paganisme, de son principe et de son histoire*, et il roule sur des considérations générales. L'auteur commence par montrer que les découvertes modernes confirment l'ordre dans lequel le *Livre de la Sagesse* place les diverses phases de l'idolâtrie : d'abord, adoration des forces de la nature, surtout de celles qui se rattachent aux phénomènes lumineux ; ensuite, culte des morts et des animaux ; puis, adoration des idoles proprement dites. Après un chapitre consacré au dogme de la création, vient une réfutation intéressante des théories rationalistes sur la naissance spontanée des religions, et leur progrès indéfini. Nous n'entreprendrons pas d'analyser le reste de l'ouvrage ; il contient tant de choses, qu'une analyse exacte nous mènerait fort loin ; mais nous n'hésitons pas à en recommander la lecture à tous ceux qui aiment les profonds aperçus chaleureusement exprimés ; nous leur prédisons qu'ils y trouveront à la fois instruction et agrément.

Mme. Laure Bernard est l'auteur d'un livre intitulé, *Les mythologies de tous les peuples, racontées à la jeunesse*. La pensée qui a dicté ce livre est fort louable; car nous manquons de livres classiques où la mythologie soit à la hauteur de la science moderne. Mme Laure Bernard cherche à éclaircir la mythologie par des explications philosophiques ; mais on regrette dans son livre l'absence du point de vue chrétien, qui donne tant de valeur à l'ouvrage de M. Chesnel. Impossible d'expliquer l'origine de l'idolâtrie, à moins de parler des notions que nous fournit la *Genèse* sur l'état primitif de l'homme. Les passer sous silence, c'est, dans un traité de mythologie, une grave lacune.

M. l'abbé Bertrand, membre de la société asiatique de Paris, a publié en 4 volumes

in-4°, un *Dictionnaire des diverses religions*, qui fait partie de la première série de l'*Encyclopédie théologique*. Nous nous bornons à mentionner l'existence de ce livre, dont il ne nous appartient pas de faire l'éloge.

Nous arrivons enfin à un homme qui a porté dans l'étude des religions païennes deux qualités rarement unies dans le même individu, l'érudition la plus vaste, et la critique la plus habile ; nous voulons parler de M. le baron d'Eckstein, qui est à nos yeux, de tous les savants de l'Europe, le plus capable de résumer tout ce qu'on sait aujourd'hui sur la mythologie. M. le baron d'Eckstein, originaire d'un pays protestant, embrassa le catholicisme en 1809, et vint se fixer en France sous la Restauration. Après avoir occupé plusieurs postes politiques importants, il fonda le *Catholique*, recueil mensuel, qui embrassait *l'université des connaissances humaines sous le point de vue de l'unité de doctrine*. La collection de ce recueil, qui cessa de paraître en 1830, forme 42 livraisons, que M. le baron d'Eckstein a composées à peu près seul. Depuis il a gardé le silence pendant 25 ans, sans jamais cesser de se livrer à ses études favorites. Quelques articles récemment publiés dans *l'Athenæum*, *le Correspondant*, *le journal Asiatique*, *la Revue archéologique*, nous font espérer qu'il va décidément reprendre la parole et communiquer au public les trésors qu'il a amassés pendant sa retraite. Malheureusement M. le baron d'Eckstein n'a pas suffisamment la conscience de ses forces, et le désir de mieux faire lui fait reculer sans cesse le moment de publier le fruit de ses recherches. Nous qui, par des circonstances particulières, avons été à même de constater tous les services qu'il peut rendre à la religion et à la science, nous osons lui rappeler qu'il y a pour lui obligation de conscience à aider de ses conseils et de ses lumières tant de jeunes gens que dévore l'amour de l'étude, mais qui ont besoin d'une direction. M. le baron d'Eckstein, qui connaît si parfaitement tous les côtés faibles des méthodes d'enseignement suivies en France, et qui sait si bien ce qu'il y aurait à faire pour donner au christianisme des défenseurs de plus en plus dignes de son éternelle vérité, de plus en plus utiles à tant d'esprits que le sophisme abuse, ne se décidera-t-il pas à recommencer aujourd'hui ce qu'il a fait avec tant d'éclat sous la Restauration? Alors, il fut le seul, parmi les esprits distingués que la France possédait en foule, à savoir se dégager des partis et des systèmes. Toutes les autres publications de la même époque ont vieilli ; elles devaient leur vogue à des luttes qui ont cessé, à des passions qui sont refroidies. La collection du *Catholique* se relit encore avec plaisir; et l'on y trouve, presque à chaque page, des réflexions, des conseils, qu'on croirait avoir été écrits il y a deux jours. Au milieu de l'acharnement des attaques qui se croisaient en 1828, au milieu de l'animosité des plaidoiries, la voix du baron d'Eckstein était celle d'un juge impartial, lequel, étranger aux intérêts éphémères qui s'agitent autour de lui, a les yeux toujours fixés sur la vérité qui ne passe point. Aujourd'hui, sans doute, la situation n'est plus la même, et il n'aurait plus à intervenir dans des dissensions, des déchirements comme ceux qu'il trouva devant lui à l'époque de sa première apparition dans le monde littéraire ; mais il y a, aujourd'hui encore, des tâtonnements à diriger, des horizons à ouvrir, des erreurs à combattre, des problèmes à résoudre, et des faux pas à prévenir. Là l'homme éminent dont nous parlons, aurait encore, à la fin d'une carrière déjà bien remplie, une noble tâche pour ses facultés, un vaste champ pour son ardeur.

Pour compléter le tableau des écrivains qui ont contribué aux progrès des études mythologiques, il resterait à mentionner ceux qui ont parlé incidemment du polythéisme, dans des ouvrages philosophiques ou historiques, consacrés à un objet plus général ; mais ils sont tellement nombreux qu'il faut renoncer même à l'idée de les énumérer; car il est à peine un livre sérieux qui ne touche par quelque endroit la grande question de l'idolâtrie. Il resterait en second lieu à parler des écrivains qui se sont appliqués à l'étude d'une mythologie particulière, ou plutôt d'une seule nation, envisagée sous toutes ses faces. Nous passerons en revue les principaux de ces savants, en parlant des sources spéciales à consulter sur la religion de chacun des anciens peuples. Mais, aupara-

vant, il est bon d'exposer, sur le polythéisme, quelques considérations générales.

II.

La comparaison du christianisme avec les religions païennes a divisé en deux camps les adversaires, comme les partisans de la révélation. L'incrédulité a commencé par dire à l'Eglise catholique : Vos dogmes sont absurdes; ils ne ressemblent à aucune des idées qui ont jamais eu cours parmi les hommes. — Vous vous trompez, ont répondu les apologistes; dans toutes les doctrines humaines, on trouve l'expression plus ou moins claire, mais toujours réelle, de chacun de ces dogmes qui vous offusquent tant; donc nos mystères peuvent invoquer en leur faveur l'autorité du consentement universel. Alors l'incrédulité a changé de système. C'est vrai, a-t-elle dit, on retrouve chez tous les peuples quelque chose d'analogue à chacun des dogmes chrétiens ; mais c'est là une preuve que tous ces dogmes sont le produit de la raison ; leur harmonie avec notre nature, harmonie qui se manifeste sous tant de climats si divers, à tant d'époques si éloignées les unes des autres, nous est un sûr garant qu'il n'y a pas eu besoin de révélation divine pour les connaître. A cette nouvelle attaque, les défenseurs de la vérité ont à leur tour changé de tactique; ils ont tâché d'amoindrir les analogies admises par leurs devanciers entre la vraie religion et les religions fausses; ils ont insisté sur les différences capitales auprès des quelles pâlissent les plus spécieuses de ces analogies. C'est toujours par ce mouvement de va-et-vient que la raison arrive dans le milieu où est la vérité. Incrédules et apologistes ont insisté tour à tour sur les *différences* et sur les *rapports* entre le christianisme et les cultes païens. Impossible d'être complétement dans le vrai, que par la réunion de ces deux points de vue. Et il est à remarquer qu'en admettant à la fois, entre nos dogmes et les mythologies, des rapports réels, et des différences radicales, on sape du même coup et par la base, les deux objections opposées dont nous venons de parler. En montrant d'abord que tous les peuples ont conservé, dans leurs croyances, des vestiges de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, on prouve par là même que ces mystères étaient pressentis par le genre humain avant la prédication de l'Evangile, qu'ils étaient pressentis, les uns par suite d'un vague souvenir de la science primitive, les autres par suite de leurs affinités secrètes avec la nature humaine. Mais s'il est important de ne pas négliger les *analogies*, il est plus important encore, dans l'état actuel de la polémique religieuse, d'insister sur les *différences;* de montrer les abîmes sans fond qui séparent la doctrine catholique des doctrines païennes ; d'en conclure, que, ni la morale évangélique, ni les mystères chrétiens n'ont pu naturellement sortir d'aucune des religions humaines.

Les adversaires du christianisme ont tâché d'exploiter surtout les analogies qu'ils ont cru découvrir entre l'Eglise catholique et le culte bouddhiste. Rien de plus facile que de montrer combien sont grandes leurs illusions à cet égard. Qu'on écoute un instant l'illustre Frédéric Schlegel, s'exprimant ainsi dans sa *Philosophie de l'histoire*, leçon 3e : « On a prétendu voir dans cette religion (le bouddhisme) une certaine ressemblance avec le christianisme, soit à cause de ses institutions et de ses pratiques extérieures, soit à cause du dogme de l'Incarnation qui sert, à la vérité, de base à la mythologie indienne, mais qui s'y rencontre bien grossièrement appliqué. Les écrivains de l'opposition ou du côté gauche de l'esprit du siècle, tels que Voltaire et consorts, n'ont pas manqué de diriger à cette occasion des allusions piquantes contre les doctrines du christianisme, et d'appliquer à ses prêtres le nom de bonzes. Cependant la ressemblance qu'on veut bien trouver entre ces deux religions n'est pas réelle ; elle est comme celle de l'homme, à la figure contrefaite du singe, laquelle de son côté donna lieu à plusieurs erreurs commises dans l'histoire naturelle, quoique le singe n'ait pas du tout d'affinité ni de sympathie organique avec l'homme, et qu'il n'en approche que comme une parodie malicieuse qu'aurait imaginée un méchant esprit pour tourner en ridicule le chef-d'œuvre de la création, cette image de Dieu sur la terre, et que l'homme dégénéré n'a que trop confirmée par ses faiblesses et ses défauts. On peut au contraire

poser en principe que plus une religion essentiellement fausse a de rapport avec la vraie, alors que sa tendance intérieure et spirituelle et sa direction morale en diffèrent totalement, plus cette fausse doctrine est répréhensible, plus elle est contraire à la vérité. Un exemple qui est bien à notre portée, expliquera et confirmera ce que nous avançons.

« Supposons que Mahomet, au lieu de se donner pour un prophète, se fût annoncé comme Fils de Dieu, comme le Verbe éternel, l'Homme-Dieu, enfin comme le seul vrai Christ ; sa doctrine paraîtrait alors et serait effectivement encore plus abjecte et plus repoussante qu'elle ne l'est aujourd'hui aux yeux des hommes imbus de la civilisation européenne, et pénétrés même à leur insu de sentiments chrétiens. C'est le cas de la religion de Bouddha; et tel est en effet le caractère particulier de ce culte, qui n'adore pas l'Eternel seul comme une divinité incarnée, mais qui étend cet hommage jusque sur les grands prêtres ses descendants, éternisant ainsi une idolâtrie personnelle ! »

Puis, après quelques paroles sur la morale, paroles qu'on retrouvera à notre article *Mariage*, le savant écrivain continue ainsi : « La confusion et la complication qui règnent dans leurs récits mythologiques (ceux des bouddhistes), la prolixité et l'obscurité fatigante de leur métaphysique, consignée dans cette foule de livres dont parle Rémusat, signalent suffisamment la direction essentiellement perverse des idées et de la philosophie des bouddhistes, lesquelles par une voie dialectique et idéaliste conduisent vers un chaos d'abstractions vides de sens, et n'aboutissent en résultat qu'au néant ; c'est pourquoi les critiques judicieux les ont toujours déclarés décidément athées. Quand même on admettrait que les Nestoriens ou d'autres sectes dégénérées du christianisme ont influé sur le développement de la doctrine de Bouddha, il ne s'en suivrait nullement que la perversité essentielle, la tendance vicieuse, et la fausseté intérieure de ce culte aient été corrigées ou amendées par cette influence; bien loin de là, elles restèrent toujours les mêmes ; ou plutôt il est problable que le mal et l'absurdité ne firent que s'accroître avec le temps.

« Les monastères des bouddhistes, l'espèce de rosaire dont-ils se servent, n'établissent donc pas un rapport de ressemblance entre le christianisme et la religion de Fô (nom chinois de Bouddha). Mais, au contraire, de même que l'idolâtrie chinoise envers l'état et la personne du souverain ne ressemble aucunement au vrai principe de la politique chrétienne et de la légitimité, de même cette fausse religion s'écarte plus que toute autre du christianisme, auquel elle est même tout à fait opposée, et bien loin qu'on puisse la regarder comme ayant avec lui d'intimes rapports, elle doit être au contraire considérée comme positivement antichrétienne. »

M. Lefebve, professeur à l'Université catholique de Louvain, répondant dans la *Revue catholique* (novembre 1855) à un professeur de l'Université de Gand, d'après lequel le bouddhisme peut rivaliser avec le christianisme *pour l'action bienfaisante qu'il a exercée*, s'exprime ainsi : « A ces assertions opposons les témoignages des hommes les plus compétents. Rémusat affirme que le bouddhisme est un système athée (*Mélanges posthumes*, p. 24). Burnouf, dont l'autorité est si grande en ces matières, confirme ce jugement (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 520, 521), et, de plus, il montre que le suprême bonheur, la fin vers laquelle le bouddhiste doit tendre, c'est l'absorption de la vie individuelle dans le néant, la destruction finale de l'esprit précipité dans le vide. M. Barthélemy Saint-Hilaire croit aussi qu'au fond la doctrine bouddhiste c'est l'athéisme et le nihilisme (*Le bouddhisme. — Journal des savants*, 1854 et 1855.) Les missionnaires, qui ont fait une étude approfondie du bouddhisme, abondent dans le même sens. (L'abbé Bigandet, *Principaux points du système bouddhiste. — Rev. cath.*, 1844.) La morale devait se ressentir d'une telle doctrine : aussi Burnouf, en parlant de la morale bouddhiste, s'exprime en ces termes : « La plume se refuse à transcrire des doctrines aussi misérables. » Il nous semble que ces témoignages nous permettent de conclure, avec M. Nève, que « le bouddhisme est la plus monstrueuse erreur qui ait signalé les temps antérieurs à Jésus-Christ. » (*De l'anté-*

riorité du brahmanisme sur le bouddhisme, *Rev. cath.*, 1845; et *De l'état présent des études sur le bouddhisme*, Gand, 1846.) Ceux qui se bornent à soutenir que le bouddhisme est un progrès sur le brahmanisme sont réfutés, en ces termes, par Guillaume Schlegel, frère du savant que nous avons déjà cité : « Jusqu'ici je n'ai pu réussir à me faire une idée claire de la doctrine de Bouddha, soit en elle-même, soit dans son rapport ou dans son opposition avec le brahmanisme. Nous savons que dans les temples bouddhistes on trouve exposé aux yeux tout le panthéon des idoles de l'Inde, que non-seulement la théogonie, mais encore la mythologie héroïque, si intimement liée au dogme et à la loi brahmaniques, ont été transplantées bien loin dans les contrées où règne le bouddhaïsme. Celui-ci les a sans doute héritées ou empruntées des prêtres de l'ancienne croyance; mais où donc est la nouveauté, où est le caractère propre qui le distingue? Est-ce le monothéisme qui réside au fond de toute cette idolâtrie? Mais assurément les brahmanes le professent comme les bouddhistes, et *d'autant plus pur qu'on remonte plus haut dans l'histoire.* Des savants de nos jours ont cru que le panthéisme constituait la doctrine secrète des sectateurs de Bouddha; que c'était là leur vrai monothéisme; ils leur ont attribué en propre cette morale mystique qui enseigne à l'homme le moyen de s'unir à Dieu par la contemplation et par l'extinction de la chair (du *moi*); mais les écrits des brahmanes sont remplis des mêmes idées. La différence est-elle dans la défense de verser toute espèce de sang pour les sacrifices ou pour la nourriture? Mais cette vertu est exaltée déjà chez les saints fabuleux des brahmanes. »

Aussi M. Creuzer se demande pourquoi les brahmanes qui comptent encore Bouddha parmi les incarnations de Vichnou ont détruit ses temples et expulsé ses adorateurs, de sorte que, tandis le bouddhisme enveloppe l'Hindostan, au sud, au nord et à l'orient, l'Hindostan le repousse comme hétérodoxe. Et il répond (t. Ier, p. 305) : « Le trait qui distingue le bouddhisme du brahmanisme, ce n'est pas le dogme, c'est la hiérarchie. Les brahmanes formaient une grande corporation disséminée dans l'Inde entière, et jouissant de priviléges considérables; mais ils n'avaient pas, à proprement parler, de hiérarchie; ils n'avaient pas de centre commun, de chef unique. Ils composaient une aristocratie sacerdotale... Mais nulle part ils n'aspiraient à former un Etat dans l'Etat... Telle fut, au contraire, et telle fut de bonne heure, à ce qu'il paraît, la prétention des prêtres bouddhistes... N'est-il pas naturel de penser que dans cette différence fondamentale gît la cause des persécutions et des guerres religieuses, par suite desquelles les bouddhistes furent totalement expulsés de l'Inde, leur culte proscrit, leurs temples renversés ou abandonnés, enfin, le nom de Bouddha lui-même, de ce Bouddha identique à Crichna si révéré... couvert d'un voile épais chez les Hindous, et le jour auquel ce dieu préside à titre de planète, maudit à jamais comme un jour malheureux. » Ajoutons que les progrès du bouddhisme furent lents, que les innovations des samanéens (nom des prophètes bouddhistes) se firent peu à peu, et qu'ils ne furent persécutés qu'au moment où ils attaquèrent la séparation des castes. Cette persécution, qui dura du IIIe au VIIe siècle de notre ère, servit à propager le bouddhisme à Ceylan, dans l'Indo-Chine, en Chine, au Thibet, et dans toute l'Asie centrale. La secte des Djaïnas, presque identique à celle des bouddhistes, la remplaça dans l'Hindostan. Il ne faut pas confondre le bouddhisme, né certainement dans l'Inde au sein du brahmanisme, avec le culte d'un autre Bouddha que Ritter croit avoir été le dieu primitif de l'Inde, et qui lui a paru présenter quelques analogies avec le dieu Odin ou Wodan des peuples septentrionaux.

M. Lefebve, dans l'article déjà cité, résume ainsi ce que l'on sait aujourd'hui sur l'origine de l'idolâtrie : « On comprend facilement que les incrédules et les partisans du progrès indéfini aient cherché des preuves à l'appui de leurs théories dans les monuments de la littérature sanscrite. Cette littérature n'est pas encore assez connue pour ne pas donner place au vaste champ des conjectures et des hypothèses... Quelques écrivains ont soutenu que les plus anciens monuments de l'Inde nous conduisent à une époque où le culte du vrai Dieu était la base de la religien indoue. Cette conclusion n'a pas été confirmée par les savants, et si nous acceptons leur autorité, on doit dire que le paganisme régnait dans l'Inde à l'époque où les Védas furent composés. Cette conclusion est conforme à notre foi; car, à cette épo-

que, au témoignage de la Bible, l'idolâtrie s'était répandue dans le monde. Nous n avons donc aucune raison de contester les données de la science.

« Les orientalistes s'accordent à dire que la première forme de l'idolâtrie hindoue fut le naturalisme ou une espèce de sabéisme, c'est-à-dire la nature déifiée dans ses éléments et ses lois, et surtout dans ses phénomènes lumineux. Cette opinion n'a rencontré que peu de contradicteurs; M. le baron d'Eckstein, qui la combat, reconnaît qu'elle est partagée par les indianistes les plus distingués : Maury, Langlois, Nève, Pavie, Roth, Muller, Kuhn, Weber.

« Il est digne de remarque que, selon la Bible, le naturalisme ou le sabéisme est aussi la première forme de l'idolâtrie. (*Job* XXXI; *Deut.* IV; *Sap.* XIII.) Si, d'ailleurs, le monothéisme fut la religion primitive du genre humain, il est facile de comprendre que le naturalisme dut être la première forme du polythéisme. En effet, dans cette hypothèse, voici l'explication la plus naturelle de l'idolâtrie.

« L'esprit humain qui, à l'origine, avait été éclairé des splendeurs de la vérité, s'obscurcit peu à peu par l'effet des passions et par le défaut de culture, suite nécessaire de la confusion qui dut régner lors de la dispersion des peuples. L'homme déchu et livré aux sens ne percevait plus la notion de Dieu par la pensée pure : il devait s'appuyer sur l'imagination, et la vérité, pour ne pas éblouir les regards de l'homme, devait se couvrir d'un vêtement : de là la nécessité de recourir aux symboles pour représenter la Divinité sous des traits accessibles à la faiblesse humaine.

« Or, les phénomènes lumineux, les corps célestes qui brillent au firmament, manifestent la puissance divine dans toute sa majesté, et ils annoncent à toute intelligence la gloire du Très-Haut. En fallait-il davantage pour y voir des symboles de la Divinité? Bientôt les ténèbres s'épaississant de plus en plus, le symbole fut confondu avec la chose symbolisée et la nature fut déifiée. Les créatures environnées de tant d'éclat auraient dû élever la pensée de l'homme vers l'auteur des merveilles de ce monde ; mais, peu à peu, l'esprit humain s'arrêta à l'ouvrage sans remonter jusqu'à l'ouvrier; à la magnificence des dons, il ne sut pas reconnaître la main qui les répand ; il prostitua le culte divin aux éléments et aux parties de l'univers.

« De cette manière, le sabéisme fut substitué au monothéisme. Cependant les traces de la religion primitive ne s'effacèrent pas entièrement; on conserva une notion plus ou moins claire du vrai Dieu, faussement appliquée, et cette notion se retrouve dans les attributs sous lesquels les dieux du paganisme sont dépeints. C'est ainsi que, dans les plus anciens monuments de l'Inde, les louanges des dieux sont parfois célébrées en des termes qu'un Chrétien ne dédaignerait pas en parlant du vrai Dieu. Voici un extrait du *Rig-Véda :*

« *Résidant aux confins de cet espace éthéré, fort de sa propre force, maître d'une intelligence invincible, ô Indra, tu as fait pour notre bien la terre, image de ta puissance: tu environnes et tu possèdes l'atmosphère, l'air, le ciel... tu es le soutien du ciel immense, plein d'une force resplendissante; tu remplis l'air de ta grandeur ; certes personne n'est semblable à toi, toi que le ciel et la terre ne peuvent contenir, toi dont les torrents de l'air (les masses de nuages) n'atteignent point la limite; personne ne possède ta force.... seul tu as fait complétement tout ce qui existe autre que toi.*

« Ces paroles prouvent que le naturalisme indien n'était pas un matérialisme grossier; il avait conservé des vestiges de la notion du vrai Dieu. Il avait donc été précédé d'une religion plus parfaite. Ainsi la religion consignée dans les plus anciens monuments sanscrits nous apparaît comme ayant sa source dans l'altération du monothéisme primitif. »

« Les hommes instruits, » dit M. Félix Nève (*Revue cath.*, mars 1854), « sont aujourd'hui d'accord sur ce point, qu'il faut chercher dans les conceptions mythologiques des anciens peuples autre chose que des créations de pure fantaisie, que des produits de l'imagination. Quand même il est juste d'en stigmatiser l'immoralité, on ne peut cependant les traiter tout simplement d'absurdes, puisque, jusque dans cette région des fausses croyances, l'esprit humain ne fait aucun travail sans raison et sans but. Il y a lieu d'y étudier sérieusement toutes les transformations du sentiment re-

ligieux, ses aberrations multiples chez les divers peuples, et cela à toutes les époques de leurs histoires.

« On est déjà parvenu à découvrir certaines lois psychologiques qui ont amené les mêmes erreurs dogmatiques et morales chez plusieurs nations séparées l'une de l'autre par une grande distance de temps et de lieux. On a distingué dans les annales du paganisme des phases capitales qu'il a parcourues à peu près dans chaque contrée : la première, qui a précédé partout la véritable idolâtrie, est celle du naturalisme ou du sabéisme qui a divinisé les principes et les forces du monde physique. Puis dans une seconde période, l'adoration du divin dans les créatures, les pierres, les plantes ou les animaux, et d'autre part la déification de l'homme et de ses passions, ont produit les formes du paganisme, qu'on appellerait l'une *fétichisme*, l'autre *apothéose* ou *anthropolâtrie*. Ajoutons qu'une autre loi s'est manifestée au profit surtout de cette dernière forme de polythéisme : c'est l'*allégorie* ou la personnification d'êtres moraux.

« A la faveur des investigations plus profondes des écoles modernes, on est à même de reconnaître et de défendre quelques vérités de fait qui sont d'un grand poids dans l'histoire des idées religieuses. Ce serait une erreur que de s'expliquer tout le paganisme exclusivement ou par le naturalisme, ou par l'allégorie, ou bien encore par l'*évhémérisme* qui supposait tous les dieux issus de l'apothéose. On aperçoit plus clairement aujourd'hui que ces trois éléments ont concouru à la formation des religions nationales ; l'homme déchu a divinisé ses passions, et il a invoqué les puissances mystérieuses dont il avait peur ; dans presque tous les cultes la cruauté s'est alliée à la volupté, et la terreur a toujours dominé, parmi leurs adhérents, la confiance et la piété envers les dieux. Une autre vérité a de même été mise en lumière : c'est la déchéance toujours plus profonde des nations païennes. Partout d'aveugles superstitions s'emparent du vulgaire, alors que la foi aux dieux nationaux succombe avec la liberté et la grandeur de chaque Etat. Tandis que les philosophes se font par l'éclectisme une religion rationnelle idéalisée, les cultes publics sont en pleine décadence ; la crédulité est poussée à l'excès, la volupté aux derniers raffinements, la perturbation morale à ses extrêmes limites.

« C'est en vain qu'on opposerait à cette décadence l'attitude morale du Portique. (*Voy.* la dissertation de M. Félix Romou : *De l'influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins.*) Le panthéisme stoïcien accueille toutes les doctrines, mais les explique rationnellement ; il tue le sentiment religieux. Divinisant les penchants, il subordonne la vertu au bien-être ; il confond le mal avec le trouble, le crime avec l'erreur, et il détruit par le fatalisme l'indignation que provoquent les excès ; il n'a point souci de l'immortalité de l'âme. (Sans partager l'opinion de M. Amédée Fleury sur le christianisme de Sénèque, nous pensons que ce philosophe a dû à la première discussion des idées chrétiennes les notions étrangères et supérieures à celles de son école que l'on a relevées depuis longtemps dans ses écrits.)

« Au milieu des études qui ont été faites sur le paganisme dans ses premiers âges et dans sa décadence, on découvre toujours le sentiment de pressante nécessité sous l'empire duquel l'homme a reconnu l'ordre surnaturel. Après avoir perdu la notion vraie de Dieu avec celle de création, il a poursuivi le divin hors de Dieu ; il a cherché les attributs divins dans les phénomènes cosmiques, a placé dans une foule d'êtres animés ou matériels une participation quelconque à la puissance divine, et enfin s'est divinisé lui-même à la fois dans ses plus héroïques vertus et dans ses penchants les plus bas.

« En même temps, l'histoire du paganisme fait apercevoir de grands mystères dans la vie de l'homme moral ; car, elle nous montre à quelques époques de tels exemples de perversité et d'aveuglement, de crédulité et de fanatisme, qu'on est porté à croire à l'intervention d'une puissance mauvaise, ennemie de Dieu comme de l'homme, et qui a égaré celui-ci ; en d'autres termes, l'action surhumaine de Satan se manifeste dans l'entraînement irrésistible des nations anciennes vers les extravagances et les énormités

de leurs cultes dépravés. D'autre part on ne peut fermer les yeux à l'opiniâtre résistance que le christianisme a rencontrée, il y a 2000 ans, chez les nations les plus civilisées, malgré les efforts qu'avaient tentés quelques écoles philosophiques pour épurer les croyances et la morale de ces nations. Etudiée dans les faits avec sincérité, l'histoire doit nous faire considérer comme surnaturel le triomphe de la religion chrétienne.

« Serait-il necessaire de montrer longuement le haut intérêt des religions, au point où cette étude est portée aujourd'hui dans la littérature des principaux peuples de l'Europe? Evidemment, la science seule n'y est point intéressée; quand on a éclairci la genèse des croyances et des superstitions d'une nation ancienne, quand on y a rattaché le développement des sciences, des lettres et des arts, il reste encore un sujet d'observations fort instructif dans les caractères que l'erreur a affectés au sein de chacune des religions fausses. Si on les oppose aux titres de la révélation chrétienne, une vive lumière en rejaillit sur celle-ci : la vraie foi reçoit par le contraste même une nouvelle et éclatante justification. C'est à une étude critique et approfondie du polythéisme qu'il faut demander des armes pour combattre les illusions de grand nombre d'auteurs modernes sur l'origine spontanée des religions, sur leur perfectibilité, par laquelle ils prétendent expliquer l'avénement du christianisme et proclament la nécessité d'une religion de l'avenir, plus rationnelle, plus parfaite encore.

« Mais, à quel prix la science religieuse fera-t-elle de solides conquêtes, ou reprendra-t-elle glorieusement les conquêtes de la science incrédule de ce siècle? Que les Chrétiens qui se préoccupent du sort intellectuel de la société se persuadent bien que sans de longs et patients efforts, ils n'atteindront point cette fin, et n'assureront pas à l'Eglise une telle gloire. Qui assume une pareille tâche est tenu de posséder une érudition égale à celle de ses adversaires, d'acquérir une foule de connaissances auxiliaires sous peine de ne voir jamais qu'un seul terme de la question. Les membres du clergé qui auraient dessein d'interpréter au profit de la religion les découvertes incessantes de la mythologie, ne peuvent dédaigner de s'initier à la lecture des sources, aux problèmes des antiquités, à l'histoire de l'art ancien. Ils seront ainsi préparés à soutenir avec honneur toute discussion sérieuse, et c'est à cette condition seulement qu'ils feront de l'histoire critique des fables mythologiques de l'ancien monde une heureuse application, non-seulement à la théologie, à la démonstration chrétienne, ainsi qu'aux études bibliques, mais encore à l'histoire universelle. »

III.

En jetant un coup d'œil sur les sources spéciales qu'il est nécessaire de consulter pour étudier la religion de chacun des anciens peuples, on est effrayé de l'immensité de la tâche à accomplir. La moindre question d'archéologie, exige, outre l'inspection des monuments et une critique sûre, le dépouillement d'un nombre effrayant d'ouvrages anciens et modernes. Ceux de nos lecteurs qui voudraient des renseignements plus détaillés, trouveront, dans le grand ouvrage de M. Guignault, l'indication de tous les auteurs qui ont traité chaque question, ainsi que l'appréciation du mérite de chaque auteur. Nous devons nous borner à un rapide aperçu, qui ne pourra certainement suffire à diriger ceux qui veulent se vouer à l'avancement d'une branche de la science, mais qui donnera au moins une idée des fatigues auxquelles se condamnent les mythologues modernes.

Pour commencer par l'Egypte, Hécatée de Milet, Hellanicus de Lesbos, Hérodote, Théopompe de Chio, Ephore de Cumes, Eudoxe de Cnide, Philiste de Syracuse, visitèrent l'Egypte avant les Ptolémées Plus tard, nous trouvons les ouvrages de Manethon, de Diodore de Sicile, Plutarque, Philostrate, Jamblique, Porphyre, Horapollon. L'autorité de Manethon a été contestée par Meiners, Tychsen et Larcher; elle a été défendue par Heyne, Gatterer et Heeren, en Allemagne, par Saint-Martin et Champollion en France; il faut maintenant, dit M. Guignault, comparer aux fragments de Manethon recueillis dans Josèphe, dans Eusèbe et dans le Syncelle, la traduction de la *Chronique* du second, traduction faite

d'après l'arménien, et publiée à Milan, par les soins réunis de MM. Maï et Zohrab.

Ces anciens documents ont d'abord été étudiés par Kircher, Marsham et Perizonius. Le copte attira ensuite l'attention de Lacroze, Jablonski, de Rossi, puis de MM. Sylvestre de Sacy, Etienne Quatremère et Champollion le Jeune. Les voyageurs modernes ont jeté un grand jour sur les antiquités égyptiennes, par la description d'une foule de monuments. Sans parler du grand ouvrage français auquel travaillèrent Denon, Jomard, etc., ni d'une foule d'autres relations, dont on peut voir le résumé dans la *Géographie* de Ritter, on connaît les découvertes de Belzoni, et surtout celles de Caillaud, notre compatriote, qui pénétra au sud de l'Egypte jusqu'au 10e degré de latitude. MM. Niebhur et Letronne ont consacré de laborieuses veilles à l'explication des inscriptions rapportées par les voyageurs, marchant ainsi sur les traces de Zoëga qui, au dernier siècle, avait consacré aux obélisques un important ouvrage.

Nous compléterons ces indications, empruntées au grand ouvrage de M. Guignault par l'analyse simultanée de deux articles publiés, l'un par M. Emmanuel de Rougé dans le numéro d'octobre 1855 des *Annales de philosophie chrétienne*, l'autre par M. Alfred Maury, dans la *Revue des Deux-Mondes* (1er septembre 1855). Ce dernier intitulé : *Découvertes nouvelles sur l'Egypte ancienne*, fait suite au travail sur Champollion, inséré dans la même *Revue*, par M. Lèbre, le 15 juillet 1842, ainsi qu'à plusieurs autres articles dus à M. Ampère, et publiés de 1846 à 1849. M. Maury commence par faire connaître les perfectionnements apportés à la méthode de Champollion par M. Richard Lepsius, par M. Emmanuel de Rougé et par M. Birch, qui sont à la tête des études philologiques sur l'Égypte, le premier en Allemagne, le second en France, le troisième en Angleterre. Ils ont montré la différence de l'égyptien antique et du copte actuel, confondus par Champollion, et ils ont déterminé avec plus de soin les caractères phonétiques de l'écriture hiéroglyphique. L'égyptien antique se montre aujourd'hui comme une transition entre les langues sémitiques, dont il se rapproche par la syntaxe, et le berbère ou kabile auquel il ressemble par les radicaux et le système grammatical, ce qui donne à penser que les Égyptiens sont sortis de l'alliance du sang africain et du sang arabe. — Quant à la chronologie des dynasties égyptiennes, de grands progrès ont été faits, grâce à la table d'Abydos, à la chambre des Rois (salle des ancêtres du roi Toutmès III), rapportée en France par M. Prisse, et au papyrus royal de Turin. MM. de Rougé et Biot ont aussi tiré un grand parti des levers héliaques de l'étoile Sirius; M. Biot a fixé par là trois dates qui servent de point de repère pour les époques reculées de l'histoire égyptienne. On sait aujourd'hui que les fameuses pyramides sont bien plus anciennes qu'Hérodote ne le croyait. Un simple aperçu des nouvelles découvertes nous en convaincra. Le règne des *pasteurs*, qui étaient probablement une race sémitique de la terre de Chanaan, dure depuis la fin de la treizième dynastie, jusqu'au commencement de la dix-huitième, c'est-à-dire trois ou quatre siècles au moins. (C'est pendant cette époque que les Hébreux [Sémites aussi] sont accueillis en Egypte.) Ces pasteurs détruisent les monuments dont on reconnaît encore les arrasements et les fondations, sous les constructions de la dix-huitième dynastie, qui s'appliqua à restaurer les antiques sanctuaires. Amosis, premier roi de cette dix-huitième dynastie, chasse les pasteurs au XVIIe ou XVIIIe siècle avant Jésus-Christ. (Ici commence la persécution des Hébreux.) Les successeurs d'Amosis, savoir : Toutmès Ier, Toutmès III, Aménophis II, Aménophis III, Toutmès IV, par une réaction naturelle contre les pasteurs, étendent leurs conquêtes jusqu'en Mésopotamie. Après les désastres essuyés par Achenaten, Séti Ier (Sethos) fonde la dix-neuvième dynastie vers 1500 (1), et son fils Ramsès II Maïamoun (Sésostris) étend plus loin que jamais l'influence de l'Égypte, et persécute Moïse. Sous son successeur Aménophis ou Ménephtah a lieu la sortie des Hébreux de l'Égypte et le passage de la mer Rouge, dont le roi ne fut probablement pas victime en personne. Deux dates trouvées par

(1) M. de Rougé, qui donne ce chiffre comme probable, dit qu'à cette époque une erreur de 200 ans est possible, la durée du temps des juges d'Israël n'étant pas assez connue pour que l'on profite du synchronisme de Moïse et de Rhamsès II.

M. Biot par les levers héliaques, 1300 et 1240, s'appliquent à Rhamsès III et à Rhamsès VI, rois de la vingtième dynastie. Les grands prêtres d'Amon s'emparent alors de l'autorité. Scheschonk (Sésac), roi de la vingt-deuxième, prend Jérusalem vers 965. Bocchoris, vers 715, forme à lui seul la vingt-quatrième dynastie. La dynastie éthiopienne est la vingt-cinquième, et Psammétik Ier inaugure la vingt-sixième en 654. A partir de la dix-huitième dynastie, les égyptologues sont donc assez sûrs d'eux-mêmes. Mais pour les époques antérieures c'est tout différent. Pendant le règne des rois-pasteurs, les rois nationaux s'étaient probablement refugiés dans la haute Égypte, à Thèbes; on en connaît quelques-uns de la dix-septième dynastie. La treizième, qui doit être antérieure à l'an 2,000, est celle des Sévékotep, et a duré, dit Manethon, 453 ans. La douzième, sous laquelle la civilisation de l'ancien empire arriva à son apogée (c'est la seconde époque de grandeur de l'Égypte, la première remontant à la quatrième dynastie), compte plusieurs Sésourtesen et Amenemhès. La onzième est celle des Entef. Plus haut est une grande lacune dans les monuments jusqu'à la sixième dynastie, terminée par la reine Nitocris, qui établit le revêtement en granite rose qui enveloppait la troisième pyramide (celle de Mycérinus), et dont la magnificence excitait, cinq mille ans plus tard, l'admiration de l'historien arabe Abdallatif. A cette sixième dynastie appartient Papi Mairé, qui fit probablement creuser le lac *Mœris*. Au delà, on n'a de monuments que sur les rois de la 3e, de la 4e et de la 5e dynastie; c'est l'époque des pyramides de Giseh, bâties par *Choufou*, *Schafra* et *Menkerès* de la quatrième dynastie. Un bas-relief, sculpté à Ouadi-Magara, représente un roi de la troisième dynastie, *Snéfrou*, faisant la conquête de la presqu'île de Sinaï. Ainsi les pyramides sont antérieures de plus de trois mille ans sans doute à l'ère chrétienne, puisque l'époque de leur construction en est séparée, d'abord par les dix-sept ou dix-huit siècles du second empire égyptien, puis par le temps très-long de l'invasion asiatique, et enfin par les 4e, 5e, 6e, 7e, 8e, 9e, 10e, 11e, 12e et 13e dynasties, dont plusieurs furent puissantes et durèrent longtemps.

Les découvertes qui ont jeté tant de jour sur la chronologie égyptienne ont fait évanouir certains éléments de solution sur lesquels on comptait beaucoup. « Lorsque M. Biot, » dit M. Maury, « entreprit ses recherches sur la chronologie égyptienne, on pouvait encore espérer que la détermination d'un cycle ou d'une période astronomique fixe, fournirait le moyen d'asseoir définitivement les dates absolues du règne des principaux rois de l'Égypte; mais cette espérance s'est désormais évanouie. Le nouveau travail de M. Biot achève de démontrer un fait qu'il avait déjà énoncé depuis trente années : c'est que la période sothiaque, c'est-à-dire une période de 1,460 années de 365 jours un quart, dont le commencement aurait été réglé sur le lever héliaque de l'étoile Sirius ou Sothis, était absolument inconnue aux anciens Égyptiens, et que c'était une conception factice des mathématiciens des premiers siècles de notre ère. En effet, Hipparque, Eratosthène, et Ptolémée lui-même, ne l'ont point connue. On n'en trouve également aucune mention sur les monuments, et il faut en dire autant des cycles dont M. Lepsius, M. Poole et quelques autres érudits, veulent que les Égyptiens aient eu connaissance.

« Les découvertes et les travaux de M. Mariette au Sérapéum de Memphis ont fait subir le même sort à une autre période qui avait aussi fait grand bruit, celle d'Apis, et dont on n'espérait pas moins pour la chronologie. C'était, disait-on, un cycle lunaire de 25 années civiles, ou de 309 révolutions lunaires, dont le commencement était marqué par l'apparition d'un nouvel Apis, auquel 25 années (pas plus) étaient attribuées. L'animal s'apprêtait-il à vivre au delà de ce terme, le prêtre donnait raison à l'astronomie en l'immolant secrètement. Les tombeaux de ces bœufs sacrés nous fournissent aujourd'hui la preuve que c'est là une pure légende dont les Grecs ont été dupes ou inventeurs. Chaque tombeau porte l'âge auquel est mort le bœuf sacré, et ces âges, très-différents, ne cadrent en aucune façon avec le cycle.

« Le beau travail entrepris par M. Biot l'a conduit en même temps à étudier la *Table d'influences des constellations pour toutes les heures de la nuit*, et grâce à la traduction qu'en a donnée M. de Rougé, il a pu tirer de la mention du lever de chaque étoile la détermination des astérismes de notre sphère correspondant à ceux de la sphère égyptienne.

Ce travail, exécuté avec une précision et une sagacité faites pour commander la conviction, nous prouve définitivement que les constellations des Egyptiens n'avaient rien de commun avec celles des Grecs, lesquels groupaient et dénommaient autrement les étoiles, en sorte que les derniers débris du système qui fait découler la mythologie des Grecs, et le nom de leurs astérismes, de l'Egypte, sont définitivement réduits en poussière. »

M. Maury termine la section de son travail relative à la chronologie égyptienne par l'analyse des deux meilleurs mémoires de M. de Rougé. L'un roule sur l'inscription du tombeau d'Ahmès, chef des nautonniers, sous le roi Amosis, premier monarque de la dix-huitième dynastie; l'autre a pour objet le Naophore du Vatican, déjà étudié par Champollion et par M. Ampère. L'inscription qui couvre cette statuette du musée grégorien nous prouve que Cambyse, loin de mépriser la religion égyptienne, comme le prétendent les Grecs, vint à Saïs adorer la déesse Neith, se fit initier à ses mystères, rendit aux prêtres et au temple tous leurs droits, et restaura le culte dans sa forme primitive. Il se fit reconnaître comme roi légitime, en vertu du droit de sa femme, la fille d'Apriès, détrôné par Amosis. A Memphis il se conduisit comme à Saïs, et parmi les sarcophages d'Apis trouvés au sérapéum, on voit celui du bœuf que Cambyse adora, quoiqu'il l'eût tué dans un mouvement de colère.

L'étude de la langue et de la chronologie des Egyptiens se rapporte à celle de leur religion, de leurs arts, et de leur littérature. M. Maury nous fait connaître les découvertes réalisées sur ce terrain. Tous les monuments prouvent, selon lui, *la permanence des races et la constante mobilité des langues, des croyances et des arts, — deux vérités qui sont précisément l'inverse de ce que l'on avait longtemps admis;* nous nous bornerons à quelques remarques relatives à la religion égyptienne.

Les Grecs s'étaient attachés à identifier leurs dieux avec ceux de l'Egypte; et ces rapprochements avaient trompé beaucoup d'érudits. « Champollion lui-même, dans son *Panthéon égyptien*, n'avait pas su se défendre d'une confiance alors naturelle pour les témoignages helléniques. Il arriva pour le culte ce qui était aussi arrivé pour l'étude de la langue. On commença par les bas temps, et on apprit à connaître la religion égyptienne par des notions empruntées à une époque où l'influence grecque l'avait déjà quelque peu transformée. Alexandrie et la cour des Ptolémées étaient surtout le théâtre de ce mouvement syncrétique qui rapprochait la théogonie pharaonique du polythéisme grec systématisé par les philosophes. C'est à Alexandrie que finit par se transporter le siége principal du culte de Sérapis, divinité dont le nom joua un si grand rôle dans les derniers temps du paganisme. »

Les découvertes de M. Mariette nous expliquent la vogue de Sérapis (Apis mort, identifié avec Osiris ou le soleil, dont il était l'incarnation). D'abord le culte d'Apis était particulier à Memphis, et quoique très-ancien, il n'avait pas une grande importance. Mais Chaem-Djom, fils de Rhamsès II fit construire une longue galerie qui remplaça, pour la sépulture des Apis, les caveaux isolés, et qui fut en usage jusqu'à Psammetichus Ier. Celui-ci fit construire une nécropole plus somptueuse encore par ses dimensions et par les sarcophages magnifiques qu'elle contient.

« La date de cet agrandissement du sérapéum, » dit M. Maury, « et de l'importance nouvelle que prend le culte d'Apis, est à remarquer. Les Grecs pénétrèrent alors en Égypte par leurs factoreries de Naucrates, et Psammétichus, désireux d'obtenir leur alliance, chercha à flatter leurs idées. Sérapis semble avoir été donné par lui, par les prêtres qui l'entouraient, pour la même divinité que Dionysos ou Bacchus, représenté souvent avec des cornes de bœuf. Le dieu du vin, qui avait fini par devenir le dieu de la végétation, puis de la production, dont le point de départ est sous le sol, et qui s'était transformé par suite en un véritable Pluton, se prêtait merveilleusement à l'identification réclamée par la politique. Osiris et le Dionysos infernal, celui des mystères athéniens, offraient une conformité d'attributs dont les Grecs furent frappés. Ils accoururent en foule adorer leur divinité sur le sol antique de l'Egypte, et beaucoup ne doutèrent plus qu'ils ne dussent à ce pays le bienfait de son culte. C'est là un premier trait de cette adresse sacerdotale qui fit tomber dans

ses piéges tant de voyageurs grecs. Toutefois, on ne voulut pas laisser pénétrer ces étrangers dans le temple égyptien; on ne voulut pas du moins qu'ils y inscrivissent leurs *proscynèmes* (adoration), et un propylée spécial, une sorte de *narthex*, fut réservé aux *proscynèmes* des Hellènes, tandis que le véritable sérapéum ne devait recevoir que des adorations écrites dans la langue et accomplies sans doute selon le rite des Egyptiens. »

M. Maury termine son travail par quelques notions sur les papyrus hiératiques qui nous ont conservé la véritable littérature égyptienne depuis la dix-huitième dynastie. Outre les égyptologues dont nous avons déjà parlé, il nomme encore MM. de Saulcy, Bunsen, l'irlandais Hincks, M. Brunet de Presle, qui a étudié l'Egypte hellénique, et enfin M. Henri Brugsch qui, en 1848, a déchiffré l'écriture démotique, abréviation de l'écriture hiératique, comme celle-ci est elle-même une abréviation de l'écriture hiéroglyphique. Voilà donc trois sources qui sont ouvertes pour nous fournir des lumières, de plus en plus vives, sur l'ancienne civilisation égyptienne.

L'écriture démotique renferme plusieurs systèmes de notation cursive; en s'alterant, se simplifiant, elle engendrait une obscurité qui rendit nécessaires les progrès du système alphabétique.

Sur la religion de l'Inde nous avons de précieux renseignements dans Hérodote, Ctésias, Arrien, Diodore, Strabon, Quinte-Curce, Pline, Philostrate (*Vie d'Apollonius*), Clément d'Alexandrie, Porphyre, Palladius, Cosmas. La plupart des ces auteurs nous parlent des régions arrosées par l'Indus; car ils n'avaient aucune idée des contrées arrosées par le Gange qui nous sont beaucoup mieux connues que la partie occidentale de l'Inde, grâce aux travaux des érudits modernes.

Les quatre Livres sacrés des Hindous, appelés *Védas* (et l'abrégé qu'en ont fait les Persans, sous le nom d'*Oupnekhat*, au XVIIe siècle), sont la principale source nationale. Viennent ensuite : 1° les dix-huit *Pouranas* qui contiennent la théogonie et la cosmogonie des Hindous. Le dix-huitième s'appelle *Bhagavat*, et contient la vie de Crichna. 2° Les grands poëmes épiques ou historiques, le *Ramayan*, et le *Mahabharat*, dont fait partie le *Bhagavat-Gita*; 3° les codes, dont le principal est celui de *Menou*, appelé *Manava Dharma Sastra*; 4° les deux systèmes philosophiques *Nyaya*, les deux autres appelés *Mimansa*, enfin les deux *Sankya*. William Jones compare les deux premiers aux écoles péripatéticienne et ionique; les deux suivants à l'école de Platon, et les deux derniers aux écoles italique et stoïcienne.

Les principaux monuments qui restent de l'Inde ancienne sont : 1° les cavernes qu'on trouve au Kachemir, et près des bouches de l'Indus; 2° les grottes d'*Ellora*, dans le Décan; 3° *Jagernat*, près de Calcutta, et *Mavalipouram*, en face de Ceylan, où l'on voit d'immenses pagodes couvertes de sculptures. Quant aux indianistes modernes, nous avons eu occasion de nommer les principaux en parlant du polythéisme en général.

Pour la religion des Perses il faut consulter avant tout les livres de Daniel, d'Ézéchiel, d'Esdras, de Néhémias, d'Esther. Viennent ensuite Hérodote, Ctésias, Xénophon, Diodore, Strabon, Arrien, Philostrate, Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie, Eusèbe (*Prép. évang.*), Damascius (*De principiis*), Plutarque, chez les Grecs, puis Pline l'ancien, Quinte-Curce, Justin chez les Romains. Les Perses eux-mêmes nous offrent le *Zendavesta*, livre attribué à Zoroastre, et traduit en français par Anquetil du Perron; ils ont aussi une épopée intitulée *Schah-Nameh* (livre des rois), et composée au XIe siècle de notre ère par Ferdoussi. La ville de Persépolis, dont les magnifiques ruines excitent l'admiration des voyageurs, et dont les inscriptions ont exercé la sagacité de MM. Grotefend et Saint-Martin, peut fournir encore des données nouvelles. Quant aux écrivains modernes qui ont exploité ces sources antiques, il serait impossible de les énumérer tous. Les principaux sont : Kleuker, Brissonius, Hyde, de Hammer, Herder, Rhode, Heeren, Tychsen, Gœrres, de Sacy, Malcolm, Ouseley, Johnson, Ker-porter.

Nommons encore, sur les Phéniciens, les travaux de Barthélemy, Swinton, Pérez Bayer, Akerblad, Bellerman, Hamaker, Kopp, Quatremère, Movers (de Breslau), de Saulcy.

Sur les Etrusques et les religions italiques : Niehbur, Ottfried Muller, Wachsmuth.

A.-G. Schlegel, Micali, Rich. Lepsius qui, s'appuyant sur Denys d'Halicarnasse, réfute Niebhur; puis Grotefend, Hartung, Klausen, Abeken, Ambrosch.

Sur les divinités grecques : O. Muller, Welcker, Gerhard, Panofka, Lobeck, Preller, Raoul Rochette, Letronne, Lajard, de Luynes, Lenormant, Lebas, de Witte, Roll, Gail, Böttiger, Voss, Eckermann, Schwench, Sainte-Croix, édité par de Sacy et complété par Ouwaroff.

On trouvera des détails sur tous ces auteurs dans les éclaircissements ajoutés par MM. Guignault, Maury et Vinet à la traduction française de la *Symbolique* de Creuzer (Religions de l'antiquité).

Les études orientales ne peuvent manquer de recevoir une impulsion immense du percement de l'isthme de Suez. Cette colossale entreprise sera l'un des événements les plus féconds de ce siècle. Trois projets ont déjà été présentés pour vaincre les difficultés de l'exécution. MM. de Lesseps, Mongel, Linant proposent le percement de l'isthme dans sa plus petite largeur de Suez à Tineh (Péluse), où il faudrait créer un port. MM. Talabot et Baude proposent un canal d'Alexandrie à Suez, afin de profiter de l'excellent port d'Alexandrie et d'éviter les difficultés que présente la rade limoneuse de Tineh. Ce canal traverserait le Nil près du barrage, non loin du Caire, au moyen d'un pont-canal d'un kilomètre de long. MM. Barrault ont proposé, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er janvier 1858, un troisième projet qui, à leurs yeux, évite à la fois la difficulté de créer un port à Péluse, et celle de construire un pont-canal au barrage. Leur canal va aussi d'Alexandrie au Caire, mais il suit la mer presque jusqu'à Péluse, traverse le lac Menzaleh, coupe les deux bouches du Nil près de leur embouchure, ne prend ainsi l'eau de ce fleuve qu'après qu'elle a fertilisé l'Egypte, et enfin se lie à un système de petits canaux qui, en améliorant le régime des eaux du Nil, porteraient la fertilité sur une immense étendue de terres désertes. Le premier plan a réuni les suffrages d'une commission internationale d'ingénieurs, et il sera probablement réalisé. La politique, il est vrai, s'oppose pour le moment à l'exécution des travaux. Mais malgré la puissance des obstacles, malgré les gouvernements qui croient avoir intérêt à prolonger le *statu quo*, le canal se fera, parce qu'il est dans les vœux de l'immense majorité des peuples, et dans les besoins de l'humanité entière. A l'inverse de Moïse, l'Europe chrétienne, pour passer la mer Rouge, dira aux eaux du Nord et à celles du Midi de se rejoindre, et la civilisation envahira de tous côtés les plages barbares et les profondeurs inconnues de l'Asie, de l'Afrique et de l'Océanie.

IV.

Nous avons cru devoir nous étendre ici sur les religions païennes, parce que nous ne pourrons leur donner dans le Dictionnaire qu'une place restreinte. En effet, une foule de notions mythologiques ne peuvent rentrer dans le cadre d'aucun de nos articles; de plus, il y a beaucoup de ces articles qui ne comportent pas une notion mythologique; souvent enfin la même fable correspond également à plusieurs articles, et il ne convenait ni de la répéter ni de la scinder. On pressent, par ce peu de paroles, quelles difficultés présentait l'exécution de ce Dictionnaire. On comprend aussi pourquoi nous avons renfermé en un petit nombre d'articles tout ce que avions à dire sur la mythologie, et pourquoi nous tenions à présenter sur le même sujet, dans l'introduction, des notions générales développées.

Un motif contraire nous dispense de nous étendre ici longuement sur les philosophies hétérodoxes : c'est qu'elles tiennent une grande place dans le Dictionnaire. Disons pourtant comment nous comprenons le parallèle de la philosophie avec la religion. Il y a d'abord entre l'une et l'autre un domaine commun; puis chacune d'elles a en outre son domaine propre. Ainsi les vérités religieuses naturelles sont, tout à la fois, comprises dans la révélation et démontrées par la vraie philosophie. Puis, cette dernière science a un domaine particulier, lequel est en dehors de l'enseignement religieux; et enfin la religion a ses mystères que la vraie philosophie est impuissante à prouver directement et rigoureusement, en partant des premiers principes de la raison. Donc on ne peut pas comparer en détail les parties du symbole catholique avec les parties de la vraie philosophie, car d'abord cette

dernière ne comprend rien de correspondant aux vérités surintelligibles; puis, dans sa portion purement profane, elle n'a rien qui corresponde même aux vérités religieuses naturelles; et enfin, si elle se rencontre avec la religion sur le terrain de ces dernières vérités, il n'y a ici encore nulle matière à parallèle, puisque des deux côtés les conclusions sont identiques, bien qu'obtenues par des procédés différents. On ne peut donc mettre en parallèle la vraie religion avec la vraie philosophie qu'en prenant l'une et l'autre en bloc, et faisant voir comment chacune des deux excède l'autre, que ce soit en étendue, en certitude, en importance, ou en évidence démonstrative. Mais les fausses philosophies peuvent fort bien être comparées avec la vraie religion, car il n'est pas une seule partie du symbole catholique à laquelle ne corresponde quelque erreur rationaliste. Ainsi, puisque beaucoup de faux systèmes dénaturent les vérités religieuses naturelles, il est clair que ces faux systèmes, en s'écartant ainsi de la vraie philosophie, s'écartent en même temps de la religion. De sorte que sur ce terrain le parallèle est entre la religion et la vraie philosophie d'une part, et les faux systèmes de l'autre. Quant aux vérités surnaturelles, le rationalisme n'imite pas à leur égard la réserve de la vraie philosophie qui, en telle matière, se déclare incompétente; il les attaque, ou les dénature, ou les confond avec des doctrines toutes différentes, soit vraies, soit fausses, ou tâche de les remplacer par des produits de l'imagination, ou enfin essaye de les enter sur les premiers principes. A raison de tous ces écarts, les doctrines rationalistes peuvent être comparées avec les parties même les plus incompréhensibles du symbole catholique.

Les articles de ce Dictionnaire ont pour titres les mots de la théologie. Nous n'avons pas cru devoir suivre une marche uniforme. En commençant par exposer sur chaque point les faux systèmes et la foi catholique, en réfutant ensuite les premiers, et en terminant par les preuves directes de nos dogmes, nous aurions dû répéter souvent des considérations banales, et nous aurions répandu sur l'ouvrage entier une teinte monotone qui en aurait rendu la lecture fatigante. La marche que nous avons suivie présente plus de variété. Sous chaque mot de la théologie catholique, nous avons rangé tout simplement les réflexions des meilleurs écrivains qui ont comparé le dogme exprimé par ce mot, avec les doctrines analogues des penseurs hétérodoxes. Nous avons souvent analysé et souvent cité, mais toujours entre guillemets, et en nous faisant scrupuleusement un devoir de nommer les auteurs que nous mettons à contribution. Nous avons consulté de préférence les moins répandus et les plus récents des meilleurs ouvrages sur chaque point, les Mémoires des sociétés savantes, les publications périodiques estimées, afin d'épargner à nos lecteurs des recherches souvent difficiles, pour ne pas dire impossibles.

Quelques personnes pourront blâmer l'idée d'un parallèle par ordre alphabétique. Nous n'avons choisi quant à nous ni le plan ni le titre de ce Dictionnaire; l'un et l'autre nous ont été imposés par la puissante intelligence qui préside à l'exécution de l'*Encyclopédie théologique* tout entière. Mais, ce plan, dont l'idée sans doute ne nous serait pas venue, nous l'avons accepté, parce qu'il nous a paru de nature à former le cadre d'un ouvrage utile. Nous ne pouvions songer, dans le peu de temps qui nous était accordé, à tracer un parallèle complet de la foi catholique avec toutes les erreurs. Même sous forme alphabétique, un tel travail, s'il ne devait rien laisser à désirer, ni quant à l'exposition, ni quant aux appréciations, serait l'œuvre d'une vie entière, et d'une vie bien employée. On ne trouvera donc dans ce volume que des *matériaux* pour le parallèle dont il s'agit. Et encore ces matériaux, nous devons le dire et le répéter, ne forment pas un ouvrage qui nous appartienne. Sauf un article considérable, dont nous dirons un mot tout à l'heure, sauf une grande partie de l'article Thomisme, et quelques fragments, soit de l'Introduction, soit d'une vingtaine d'articles, ce Dictionnaire contient uniquement l'analyse d'une partie de nos lectures pendant deux ans. C'est là du reste ce qui en fait le mérite, et ce qui nous permet d'en faire l'éloge. On y trouvera le résumé souvent textuel d'une foule d'excellentes publications qu'il n'est pas toujours facile d'avoir sous la main. Notre but principal a été de fournir aux membres du clergé qui sont éloignés des grandes bibliothèques, et

qui ne peuvent acheter beaucoup de livres nouveaux, une espèce de répertoire qu'ils puissent avec fruit consulter dans leurs études.

On remarquera que nous avons préféré les vues d'ensemble aux détails. Ces derniers ont été suffisamment exposés dans le *Dictionnaire des diverses religions.*

Devions-nous, pour rester fidèle à notre plan et à notre titre, ne comparer qu'aux doctrines hétérodoxes la foi catholique ? Nous ne l'avons pas pensé. En effet les motifs que nous avons donnés plus haut pour exclure de notre cadre la vraie philosophie, n'existent pas tous, pour certaines opinions qui s'écartent de la vérité en des directions contraires, sans aller jusqu'à l'hérésie. Quoique la vraie doctrine, à laquelle correspondent ces erreurs opposées, soit purement philosophique, et qu'ici les deux termes du parallèle possible soient en dehors de la foi, il est important de réfuter ceux qui confondent avec le dogme les opinions fausses qu'ils soutiennent, et qui assimilent à l'hérésie les opinions vraies qu'ils rejettent. C'est ce que nous avons fait relativement aux récentes controverses sur la tradition, la nécessité de la révélation, et autres questions semblables. Pour faciliter les recherches, comme pour laisser à ce volume son caractère, nous avons renfermé en un seul article, qui forme un ouvrage à part (l'article Enseignement) toutes les discussions qui n'intéressent qu'indirectement l'orthodoxie. Nous n'avons abordé à l'article *Raison* le même sujet, que pour donner les pièces qui se rattachent aux dernières décisions du Saint-Siége sur la philosophie (2).

Aux termes principaux de la théologie, nous avons ajouté quelques noms d'institutions et de sciences, pour faire connaître à nos lecteurs d'intéressants travaux qui touchent de près à la religion. Quelques systèmes ont dû former aussi des articles à part, parce que la même erreur correspond quelquefois à plusieurs dogmes. Il est d'ailleurs des systèmes dont il serait encore plus regrettable de scinder que de répéter l'exposition. C'est une des raisons pour lesquelles nous avons cru devoir présenter en un seul morceau l'exposé et l'appréciation de la philosophie thomiste.

Avant de clore cette Introduction, offrons à nos lecteurs quelques extraits d'un magnifique article que M. Mercier de Lacombe a publié, sur la logique du P. Gratry, dans le *Correspondant* du 25 juin 1855, et qui rentre tout à fait dans la comparaison du christianisme et des doctrines hétérodoxes : « La philosophie du XVIIIe siècle a interrogé en vain l'univers. L'univers est muet pour elle ; çà et là des contradictions ; aucun plan secret.... Le rationaliste contemporain.... a vu la création se faisant par degrés... et a appelé l'homme un *Anneau dans la chaîne des créations de moins en moins imparfaites....* Combien la philosophie chrétienne l'emporte sur ces tristes maximes !.... Ce type d'une humanité nouvelle qu'une fausse sagesse rêve encore sur les débris de l'humanité présente, elle aussi l'a annoncé, et beaucoup plus heureuse, voilà 1800 ans qu'elle l'a vu descendre du ciel ! La divinité s'est abaissée vers l'humanité..... Ces vérités incompréhensibles, la religion les a répandues dans le monde ; c'est à la raison à les méditer avec un pieux amour, et à remonter vers elles de tous les replis de la création par une induction féconde. Qu'elle contemple l'univers ; là dans cette enceinte des choses créées, tous les êtres, suivant une marche confuse et profondément inconnue d'eux-mêmes, se disposent vers une élévation dont ils n'ont pas le secret. Qu'elle regarde l'homme et la terre ; admirable spectacle ! Entre eux, l'unité s'accomplit ; c'est un perpétuel échange, c'est un indéfinissable commerce, celle-ci nourrissant l'homme de son lait, du suc de ses plantes, de ses parfums, de ses saveurs, celui-là la pénétrant de ses sueurs, de ses austérités, de ses vertus, et jetant en elle la fleur de sa vie qu'elle rendra à ses descendants en moissons fécondes ; celle-ci lui formant sa chair, tabernacle sacré de son âme, celui-là lui confiant jusqu'au dernier réveil sa dépouille où se sont mêlées avec le corps et le sang d'un Dieu des semences d'immortalité, qui sont peut-être la matière à venir des nouveaux cieux. Ce n'est pas tout encore. L'homme soumet son corps, image et merveilleux abrégé de la terre d'où il vient et où il

(2) L'article Thomisme fait seul exception à cette règle. Nous avons cru devoir donner le tableau de la philosophie de saint Thomas tout entière, y compris même ses parties les plus étrangères à la religion, à cause du privilége qu'a aujourd'hui cette philosophie d'occuper l'attention publique.

rentre ; il l'illumine de ses pensées, de ses joies, de ses extases, il le transfigure, il l'anime, il lui donne une langue, des ailes, un cœur tout brûlant d'enthousiasme ; en sorte qu'au moment où il tombe aux pieds de son Dieu, c'est la création qui tombe avec lui, et qui, avec lui, s'agenouille devant son Créateur. »

L'élégant écrivain montre ensuite que si l'homme est le médiateur de la nature visible, il a besoin lui-même d'un médiateur. Il loue Malebranche, nouveau Platon, pour qui les pressentiments du Banquet se sont effacés devant les réalités de la Cène, et qui demande au monde de la nature des inductions pour le monde surnaturel. « Ce soupir que le sentiment de son infirmité arrache à l'âme, épurez-le dans l'humilité, consacrez-le, donnez-lui une issue par où il s'épanche dans le sein de Dieu, témoin secret et compatissant de ses misères : c'est la confession. Cette aspiration, qui attire l'âme vers l'infini, poussez-la à son comble, et l'élevant toujours à travers les sphères qu'elle trace devant elle et qu'elle épuise à mesure, rassasiez-la en Dieu de la chair et du sang de cet infini qu'elle cherche : c'est la communion.... C'est la théorie du procédé infinitésimal appliquée aux choses surnaturelles..... Quel changement, quelle lamentable chute, si nous considérons maintenant ce que les doctrines tout humaines ont pensé de l'homme, ce qu'elles ont fait de l'humanité. Le XVIIIe siècle eut sa logique ; Condillac la rédigea.... La philosophie de cette logique, développée par les disciples du maître, c'est l'athéisme..... Une politique athée s'engendre dans ces maximes..... Elle ne comptait renverser que le christianisme ; c'est l'homme encore, ce sont les assises de l'humanité qu'elle va détruire. Qu'on étudie en effet toutes les institutions dont elle veut la ruine, la liberté, le pouvoir, l'hérédité monarchique ; au fond, quelle est l'idée, quelle est l'âme invisible de ces institutions qu'elle poursuit ? Toujours une vérité chrétienne, expression de la nature humaine ; tantôt la notion même du sacrifice et de la lutte ; tantôt le principe d'une déchéance originelle qui sollicite des freins pour la conduite des peuples ; tantôt la grande loi de la solidarité, qui, s'étendant à la suite des générations et les rassemblant dans l'unité, confond le passé, le présent et l'avenir sous un sceptre incontesté.... Le christianisme est le centre où toutes les pentes du monde, où tous les penchants des âmes vont aboutir..... L'Eglise ne cherche, elle n'a cherché à travers les siècles qu'une chose, le règne de Dieu sur la terre comme au ciel. Faire descendre le christianisme parmi les nations, le faire descendre dans l'homme, dans sa raison, dans son cœur, dans son imagination, dans sa sensibilité..., c'est le couronnement qu'elle propose à l'histoire. Les grands siècles ont montré un commencement de ces merveilles. Le XIIIe siècle, qu'est-il, sinon une plus large effusion de l'Evangile dans les entrailles de l'humanité ! La société se renouvelle ; des enthousiasmes, des clartés, des vertus inouïes jusqu'alors la possèdent. Monarchie de saint Louis, cathédrales gothiques, Dante, saint Thomas d'Aquin, saint François et saint Dominique, sainte Elisabeth, c'est la semence divine s'épanouissant dans la politique, dans les arts, dans la poésie, dans la philosophie, dans les institutions publiques, dans le sanctuaire de la vie domestique. Le XVIIe siècle se précipite dans ces voies, il marche à Dieu, comme un éloquent Jésuite le disait de Descartes, avec toutes les forces de l'esprit humain rassemblées. Quel ordre ! quelle touchante Providence ! Il s'ouvre par des saints, et il se ferme par des hommes de génie. La sainteté a envahi les hauteurs de la société, elle se répand alentour, comme l'ambroisie de la poésie antique, qui, retombant du ciel sur la terre, y faisait naître une moisson de fleurs. La moisson de fleurs après saint Vincent de Paul, le cardinal de Bérulle, madame Accarie, la Mère Agnès, M. Olier, ce sont les hommes de génie. La religion est le fond de toutes leurs pensées. C'est elle seule qu'on cherche. Dieu ! Dieu toujours ! Les mathématiques, l'érudition, la poésie, la philosophie racontent sa gloire ; la foi et la raison s'embrassent à ses pieds ; les Bénédictins, dans leurs travaux immenses où ils ont enseveli sans nom leur renommée impérissable, Corneille et Racine, dans leurs chefs-d'œuvre, Pascal, Bourdaloue, Malebranche, Fénelon, Bossuet, dans toutes leurs démarches, l'ont toujours présent devant eux..... Ces nobles essais, sont-ils brisés à jamais....? Ne le pensons pas..... Comme d'illustres vivants, le P. Gratry croit à des temps meilleurs ; il convie l'humanité à reprendre les constructions interrompues des grands siècles, il lui donne l'exemple..... Nous vou-

drions parler en détail du livre, des chapitres surtout qui le terminent, *les vertus intellectuelles inspirées*, et *les sources*. L'éloge est peu de mise ici. La louange s'élance en vain sur les lèvres, elle expire dans une prière, et l'âme entraînée et ravie remonte vers la vérité dont toute cette beauté est la splendeur. Le plaisir, la délicieuse surprise que trouvait Pascal à rencontrer un homme, là où il cherchait un auteur, on les goûte à chaque pas dans l'ouvrage du P. Gratry. Derrière toutes les déductions de la raison, derrière toutes les richesses de la science, derrière tous les élans de la poésie, il semble qu'on entende une voix tour à tour forte et tendre, pleine de sérénité et d'émotion, enchanteresse et pathétique, et qui s'élève comme l'harmonie de cette vie doucement passée dans l'amour de la sagesse..... C'est là le charme de ces pages sublimes, toutes baignées des larmes de l'extase, tout éclairées d'un saint enthousiasme. On ne peut les lire sans croire au bien, à la vertu, au ciel. Comme ces parfums qui annonçaient aux navigateurs les îles Fortunées, elles révèlent aux âmes les rivages éternels. »

DICTIONNAIRE DU PARALLÈLE

ENTRE

LES DIVERSES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES,

D'UNE PART,

ET LA FOI CATHOLIQUE,

DE L'AUTRE.

—

A

ABSTINENCE. *Voy.* JEUNE.

AME. — Parmi les systèmes erronés touchant la spiritualité de l'âme, l'un des principaux est celui auquel arrive Hegel en partant de ce principe : « Arriver à l'existence, c'est subir un changement et néanmoins rester le même. » Voici comment Balmès combat ce système dans ses *Lettres à un sceptique*, p. 216 : « Il est assez étonnant, on l'avouera, que des philosophes si fiers de leur spiritualisme élevé, si courroucés contre le matérialisme français du dernier siècle, retombent de plein-pied dans le même matérialisme en détruisant le spiritualisme, l'immortalité, l'origine divine de notre âme. Quand celle-ci commence à exister, s'il n'y a là autre chose que la modification d'un être, s'il ne faut y voir que le phénomène d'un germe qui se transforme en se développant, force nous sera d'en conclure que le vaste sein de la nature produit et développe une âme absolument comme un germe matériel. Ce serait là, si l'on veut, un produit plus ou moins subtil, plus ou moins actif, plus ou moins épuisé, mais un être, après tout, qui existait déjà, comme la plante existe dans la semence. Or, c'est là, s'il en fut jamais, une doctrine matérialiste, et pour la laver de ce reproche, le langage énigmatique et mystérieux de la nouvelle école ne sert absolument à rien. Ce qui est simple, ce qui est indivisible, ne saurait être le résultat d'une transformation quelconque. Ce qui passe d'un état à un autre en revêtant une nouvelle forme, en prenant une existence nouvelle, comme le font les végétaux en sortant de leur germe, est nécessairement composé; car ces modifications successives ne sauraient être comprises sans l'idée de divisions et de parties. Nous pouvons parfaitement admettre qu'une substance simple et indivisible exerce différents actes, reçoive diverses impressions, puisque toutes ces modifications peuvent se réaliser sans altérer la nature de cette substance, comme nous l'éprouvons, en effet, à chaque instant par rapport à notre esprit; mais affirmer que la substance elle-même n'est qu'une autre substance transformée et développée, c'est poser en principe que cette substance se compose

de plusieurs parties qui peuvent se combiner de différentes manières. »

A l'article *Thomisme* on trouvera l'exposé et l'appréciation de diverses opinions sur la question de savoir si l'âme est le principe vital du corps. Saint Thomas, on le sait, répond par l'affirmative : c'est aussi l'opinion de M. Cayol, qui dans la *Revue médicale* a combattu l'opinion contraire, soutenue vivement par M. Lordat, professeur de physiologie à Montpellier. Nous reconnaissons que M. Cayol a raison sur certains points de détail; quelques-unes des expressions employées par M. Lordat ne nous plaisent pas; mais M. Cayol a tort d'appeler l'opinion contraire à la sienne *la doctrine des deux âmes dans l'homme;* les défenseurs intelligents du principe vital distinct ne lui donnent pas le nom d'âme. De plus, M. Cayol ne réussit nullement selon nous à réfuter l'opinion qu'il combat; il échoue notamment d'une manière complète, quand il essaye de faire voir que cette opinion conduit au matérialisme. Citons quelques paragraphes du célèbre médecin; ce sera le meilleur moyen de justifier notre assertion : « Si l'âme est *jumelle* (contemporaine quant à l'origine) du principe vital, elle est nécessairement de même nature que lui; ce n'est plus dès lors une substance spirituelle, c'est une âme organique qui se confond avec le principe vital, et il n'y a plus de *double dynamisme*. Si le principe vital a *vu naître l'âme*, d'où est-elle née cette âme? d'où vient-elle? d'où procède-t-elle? M. Lordat n'en sait rien. Mais en suivant la filiation de ses idées, on est conduit naturellement à cette conclusion que l'âme est le *produit ou le résultat de l'organisation*. On voit qu'il ne faut pas presser beaucoup la doctrine du *double dynamisme* pour en faire sortir le matérialisme.

« Notre manière de concevoir la vie humaine est beaucoup plus simple et ne se prête pas à d'aussi tristes interprétations. Le genre humain est constitué par l'union substantielle d'une âme spirituelle avec une matière amorphe. Si ce germe se trouve placé dans les conditions nécessaires pour son développement, la matière amorphe revêt peu à peu les formes et les caractères de l'organisation, sous la puissante impulsion de la substance spirituelle qui l'anime, c'est-à-dire que l'âme se construit à elle-même sa maison, comme on l'a dit depuis longtemps. Elle forme non-seulement tous les organes des fonctions végétatives et sensitives, mais encore les organes ou instruments qui lui sont nécessaires pour la manifestation de ses facultés intellectuelles. Lorsqu'elle est en possession de ses organes, elle établit avec le monde extérieur ces admirables rapports qui font de l'homme le roi de la création. Il n'y a rien dans cette doctrine qui ne soit en parfait accord avec la raison, aussi bien qu'avec la foi, et qui ne puisse être accepté sans effort par le sens commun.

« Les écoles de théologie et de philosophie sont divisées sur la question de savoir comment *l'âme est transmise à l'homme*. Les uns pensent que l'âme est transmise par la génération, et que la *vie naît de la vie*, suivant l'expression de Cuvier, et le sentiment de presque tous les naturalistes. Cette opinion, qui paraît être celle de saint Augustin, est aussi la plus probable et la plus naturelle, c'est-à-dire la plus conforme aux lois de la nature. D'autres croient que la transmission de l'âme par la génération n'est admissible que pour les bêtes, et que l'âme humaine est l'objet d'une création particulière et individuelle pour chaque homme venant au monde. C'est ainsi qu'on a interprété cette proposition de saint Thomas : *Anima brutorum ex aliqua virtute corporea producitur, anima vero humana a Deo.*

« Il ne m'appartient pas de discuter la valeur absolue et comparative de ces deux opinions au point de vue théologique, je me contenterai de remarquer que, quelle que soit celle de ces deux opinions qu'on adopte, elle se concilie parfaitement avec la définition que j'ai donnée du genre humain : *Union d'une âme spirituelle avec une matière amorphe.*

« Que l'âme soit transmise par la génération, et qu'elle soit créée directement et individuellement par Dieu, elle n'en existe pas moins dans le germe fécondé; car son existence y est *nécessaire*. Sans elle le germe ne serait qu'une matière inerte, incapable d'aucun mouvement de transformation et d'organisation. Ces évolutions successives de la vie organique que nous observons avec admiration dans la vie embryonaire et fœtale ne seraient que des effets sans cause, si l'esprit n'était là pour animer la matière.

« Je sais que de graves théologiens ont cru et enseigné que le fœtus humain n'a aucune vie à lui, qu'il ne vit que d'une vie végétative dépendant de la vie de la mère, jusqu'à ce que l'âme, créée à part, lui soit unie.

« Mais cette opinion ne peut plus être admise dans l'état présent de la science. Il est acquis aujourd'hui que le fœtus humain dès le moment de la conception, a sa vie propre, quoiqu'il en puise les matériaux dans le sang de la mère, en attendant qu'il puisse former lui-même ces matériaux aux dépens du monde extérieur.

« Ainsi, grâce aux progrès de la science embryologique, l'observation des faits naturels suffit aujourd'hui pour décider la question de la vie propre, individuelle, du fœtus humain, et pour motiver une législation protectrice de son existence dès les premiers temps de la conception...

« L'esprit de Dieu a créé le monde matériel en le tirant du néant, *ex nihilo*. L'âme, créée aussi par l'esprit de Dieu, avec mission de développer l'œuvre divine du *microcosme*, a créé en quelque sorte les organes du corps, en les faisant sortir, non pas du néant, mais du germe préexistant, auquel elle est substantiellement unie.

« De même que l'esprit de Dieu, toujours présent dans l'univers, continue l'œuvre de la création en présidant à la conservation des

êtres par les lois qu'il leur a imposées, ainsi l'âme, après avoir formé les organes du corps, continue, par l'exercice constant de sa force vitale, de présider à leur conservation, en leur donnant la faculté de réagir activement contre toutes les causes de trouble et de destruction qui peuvent les affecter.

« La force vitale est donc formatrice, conservatrice et médiatrice.

« Cette définition de la force vitale est la plus belle synthèse de tous les faits de la vie organique, de tous les actes de l'organisme vivant, dans l'état de santé, comme dans l'état de maladie. Embryologie, physiologie, pathologie, tout est compris dans cette synthèse. »

Il y a certainement, dans les lignes qui précèdent, de grandes et incontestables vérités ; mais on n'en peut rien conclure, ce nous semble, contre l'opinion du *principe vital distinct*. D'abord, il est clair qu'on peut regarder ce principe vital comme *contemporain* de l'âme, sans être obligé d'admettre qu'il se confond avec elle, qu'ils sont tous deux de la même nature. Quant aux deux opinions sur l'origine de l'âme, elles se concilient aussi bien avec la théorie qui admet un principe vital spécial, qu'avec la théorie contraire. Les autres arguments que M. Cayol oppose à M. Lordat ne nous paraissent pas plus solides. De ce que le dernier a le tort d'accorder l'*intelligence* au principe vital, s'ensuit-il que l'on ne peut admettre dans l'homme un principe vital analogue à celui qui cause dans les animaux les phénomènes de la vie, et qui est certainement dénuée de toute *intelligence*, dans le sens propre de ce mot? M. Cayol demande aussi : Le principe vital de M. Lordat est-il une substance matérielle ou une substance spirituelle? Il ne s'aperçoit pas qu'on peut lui faire la même question au sujet du principe vital qu'il admet. De plus, dit-il, « que devient (avec ce système) l'unité du moi humain? que devient la personnalité humaine? Arrêtons-nous. Un principe qui conduit à de telles conséquences ne peut plus soutenir la discussion. » La *discussion* roule précisément sur la question de savoir si ce *principe a de telles conséquences*. Si la dualité de natures dans l'homme (l'âme et le corps, l'intelligence et l'animalité) n'empêche pas l'unité de personne, pourquoi le principe vital empêcherait-il cette unité, lui qui n'est autre chose qu'un des éléments de la nature animale? Enfin, M. Cayol a raison de dire que l'âme *pourrait* fort bien produire deux ordres de phénomènes tout à fait différents, savoir les fonctions de l'intelligence et les fonctions organiques. Tout ce que dit M. Cayol prouve uniquement qu'il n'y a pas de *contradiction* à attribuer à l'âme ces deux sortes d'opérations. Mais il ne s'agit nullement de la possibilité ; il s'agit de savoir si, en fait, c'est l'âme qui accomplit les fonctions organiques ; or l'observation semble prouver clairement la négative, et M. Cayol a oublié complétement de suivre son adversaire sur ce terrain.

Terminons en faisant remarquer que s'il est certain que l'âme est unie au corps dès le premier moment de la conception, M. Cayol se trompe en donnant pour preuve de cette vérité la nécessité de l'âme pour les évolutions de la vie embryonnaire. Pour raisonner ainsi, il faudrait avoir prouvé préalablement que le principe vital ne peut expliquer ces évolutions. Les preuves de l'union originelle de l'âme et du germe sont d'un ordre purement métaphysique. Il répugne que l'*animal* et l'*intelligence*, qui constituent l'homme, existent à l'état séparé, avant le moment où Dieu les unit.

Ecoutons maintenant M. Maret (*Phil. et relig.*, p. 223) :

« La prétention du sensualisme est d'expliquer la raison par la sensation même ou par le travail de l'âme sur la sensation seule. Pour bien se rendre compte de la vanité de cette prétention, il suffit de comparer une idée avec une sensation et une image, et un principe avec un fait. J'ai la sensation et l'image du soleil, j'en ai aussi l'idée, et ces choses sont profondément différentes. La sensation du soleil est une impression du dehors perçue par mes yeux et transmise au cerveau ; cette impression me donne la vue ou l'image du soleil. Cette image me le représente comme un disque lumineux qui éclaire la terre, monte sur l'horizon, parcourt les cieux et descend ensuite le soir au point opposé à celui où il s'est montré le matin. Voilà ce que les sens m'apprennent. Est-ce là l'idée rationnelle du soleil? Jamais d'opposition plus marquée. L'idée rationnelle me le représente comme une sphère immense, placée à une prodigieuse distance de la terre, et immobile au centre d'un système d'astres, qui tournent autour du globe, source de la lumière. Comment suis-je arrivé à cette idée rationnelle si différente de celle que les sens me donnent? Sans doute par des observations, mais aussi par des calculs savants et compliqués qui supposent les idées, les lois mathématiques et divers principes. Il serait facile de vous prouver que tous ces éléments de l'idée rationnelle du soleil, que toutes ces lois et que tous ces principes n'ont pas une origine sensible et ne peuvent pas être ramenés à la sensation. Mais cet examen serait trop long. Admettons pour un moment que toutes ces lois et que tous ces principes ont leur origine dans la sensation et ne sont que des sensations ; le produit définitif, l'idée rationnelle du soleil doit être analogue aux éléments qui la constituent. Eh bien ! le fait donne le démenti le plus formel à la théorie sensualiste ; l'idée rationnelle du soleil, loin d'être analogue aux éléments sensibles et à l'image sensible du soleil, en est la négation la plus décidée. Je vois le soleil comme un disque, et c'est une sphère ; je ne le vois pas très-loin, je le vois posé sur la montagne voisine, et il est à trente millions de lieues ; je le vois se mouvoir, et il est immobile. Si donc je suis réduit à la sensation, s'il n'y a dans mon idée du soleil

que la sensation au soleil, il en résulte que la sensation me donne ce qu'elle ne renferme pas, et que mes yeux me montrent ce qu'ils ne peuvent pas voir, c'est-à-dire que j'arrive à une contradiction palpable... » Et page 240 : « Les idées sensibles elles-mêmes ne peuvent être ramenées à la sensation. Un exemple éclaircira cette vérité capitale. Je suis au milieu d'une campagne, et j'ai un arbre devant les yeux. Dans cette vue d'un arbre, il y a deux choses à distinguer, la sensation et la perception ou connaissance. La sensation me montre quelque chose qui s'élève de terre, un tronc. Ce tronc est surmonté de branches qui portent des feuilles, des fleurs et des fruits. Tronc, branches, feuilles et fruits, voilà ce que me donne la sensation de la vue. Mais est-ce la sensation qui réunit toutes ces parties dans un tout, dans une unité, qui est la perception même ou l'idée de l'arbre? Dans la sensation, je suis passif. Lorsque dans une opération instantanée, et inaperçue à cause de sa rapidité extrême, je réunis tous ces éléments dans cette unité d'arbre, je suis actif... Il est donc vrai que dans toute perception, dans toute connaissance d'un objet matériel quelconque, il se trouve un élément, une forme, une loi d'unité; et cette unité qui seule rend la connaissance possible, qui sait la constituer, ne part que de moi et de ma faculté primordiale de connaître. »

M. l'abbé Hugonin, dit sur une question dont nous reparlerons à l'article Existence de Dieu : « Le psychologiste dit : La vraie méthode philosophique est l'observation interne, nous le prétendons comme lui, et nous croyons être, plus que lui, fidèle à cette méthode... Est-ce l'observation interne qui lui a découvert (à l'école éclectique) cette ingénieuse mais frivole conciliation du réalisme et du nominalisme? Je veux parler de la distinction de nos idées, en idées contingentes et en idées nécessaires, ou plutôt de la confusion et de l'identification des idées avec les réalités particulières et contingentes auxquelles elles s'appliquent. Est-ce l'observation qui a découvert aux philosophes de cette école que l'idée d'homme ou d'humanité est identique avec tel homme, avec Pierre ou Paul, que l'idée d'espace est identique avec tel espace déterminé, l'idée de temps avec le temps réel? Est-ce par l'observation qu'ils ont constaté l'existence de cette merveilleuse faculté qui consiste, selon eux, à extraire le général du particulier, comme si on pouvait extraire d'une chose ce qu'elle ne contient pas, ce qu'elle ne peut contenir, ce qui est contradictoire à sa nature? Est-ce l'observation interne qui leur a fait connaître le passage des phénomènes subjectifs aux réalités objectives, contingentes ou nécessaires? Que d'autres exemples nous pourrions citer pour démontrer que le psychologisme, loin de débarrasser les philosophes de toute hypothèse, en a inventé de nouvelles! Une difficulté se présente-t-elle? Au lieu de chercher à la résoudre par une analyse scrupuleuse de la pensée, on invente une faculté. (Exemples des facultés spéciales pour percevoir le monde extérieur, pour percevoir les modifications *passées* de l'âme, etc....)

« Le psychologiste dit : La pensée s'accomplit tout entière dans l'intelligence qui pense; il n'y a rien en elle que de subjectif; par conséquent l'étude de la pensée appartient exclusivement à la psychologie. Puis cette pensée toute subjective s'applique aux réalités objectives : à la vérité, au bien, au beau, à Dieu, au monde, et l'étude de ces différents objets, qu'elle saisit, constitue les autres parties de la science philosophique. L'ontologiste dit : Oui, la pensée parfaite s'accomplit tout entière dans l'être parfait qui pense; elle est indépendante de tout objet, de tout être qui n'est pas lui. Mais il n'en est pas de même de la pensée imparfaite; elle ne peut être sans la vérité, ou mieux sans l'être qui est vérité et bien; cet être est un des éléments essentiels qui la constituent; par conséquent l'étude de la pensée appartient en même temps à la psychologie et à l'ontologie. Ce point de départ de la science n'est pas l'élément subjectif seul, ni l'élément objectif seul, il est la pensée tout entière..... La science n'est que la connaissance réfléchie de cette connaissance primitive et spontanée. Nous sommes convaincu avec Rosmini que le psychologisme rigoureux et conséquent n'est qu'un esprit de sentimentalisme ou de sensualisme moins grossier, qui n'arrive à l'idée que par une incompréhensible transformation du sentiment, comme le sensualisme par une incompréhensible transformation de la sensation. (Selon lui) la connaissance de Dieu ou du monde, de la vérité ou des couleurs se fait par des moyens à peu près semblables, elle n'est qu'une relation qui s'établit entre la pensée et ces divers objets : l'objet diffère, la relation est la même. La pensée peut exister sans la vérité, comme la volonté sans le bien. Sans doute la pensée peut atteindre la vérité, et la volonté, le bien, mais elle n'en dépend pas. De même que si l'on disait que l'acte de voir s'opère avec l'œil seul sans la lumière, mais qu'une fois cet acte produit, il peut entrer en relation avec la lumière comme avec le corps. Or nous disons que la pensée ne peut ni exister ni se concevoir sans la vérité, qui est la lumière des intelligences; que le passage de la pensée à la vérité, ou de la volonté au bien, est une hypothèse que condamnent et l'observation et le raisonnement; qu'isoler un seul instant la pensée de la vérité, ou la volonté du bien, c'est rendre impossible toute connaissance du vrai et du bon, c'est détruire la science spéculative et la science pratique... Il n'y a pas la vérité et son image; la pensée même imparfaite n'est pas un rapport établi entre une intelligence et l'image de la vérité... Comment le créé pourrait-il représenter l'incréé, et le fini, l'infini? Et supposé cette représentation possible, comment le constater? Comment connaître la vérité et son image, et établir entre elles

une comparaison... Comment passer de la psychologie à l'ontologie... Aussi les psychologistes les plus conséquents avouent que ce passage est impossible. »

ANGES. — Rien de plus remarquable et de plus certain, en même temps, dit M. Creuzer, t. Ier, p. 452, « que cette idée toute spirituelle que les anciens peuples se faisaient de la nature et de ses différentes parties. Nous autres Européens modernes, qui, peu à peu, l'avons dépouillée, nous sommes étonnés aujourd'hui quand nous entendons parler de l'esprit du soleil, de la lune, des animaux, des plantes, des métaux; de génies qui résident dans chaque corps, dans chaque membre d'un corps; et quand on nous rappelle, à ce sujet, les traditions populaires et les dogmes religieux de l'antiquité, nous sommes tentés de crier au mysticisme, comme si l'on était mystique pour reconnaître un fait constant. Toutefois, nous croyons nécessaire de répéter ici, en peu de mots, une vérité que nous avons déjà eu occasion d'énoncer à la tête de cet ouvrage. Le sens naturel et droit des peuples de l'antiquité, tout à fait étrangers à ces idées d'une mécanique et d'une physique entièrement matérielles, qui depuis ont fait tant de progrès et sont devenues dominantes, loin de voir dans le grand édifice de l'univers, une machine inanimée et sans vie, y admirait la vie elle-même dans son ensemble le plus beau; un être vivant, un animal immense : pour eux, les astres n'étaient point des masses de lumière ou des corps opaques se mouvant circulairement dans les cieux, d'après les lois de l'attraction ou de la répulsion, mais des corps vivants, animés par des esprits; et ils en voyaient ainsi dans tous les règnes de la nature jusqu'au degré le plus bas de l'échelle des êtres, jusqu'à la pierre. »

M. Tissot, dans son *Parallèle du christianisme et du rationalisme, sous le rapport dogmatique*, Paris, 1829, dit au chap. 21, p. 182 : « Nous avons vu Plutarque assurer que le dogme des deux principes se trouvait répandu chez toutes les nations de l'antiquité. Dupuis se charge de nous le montrer chez les Juifs, crainte qu'on ne puisse donner un démenti à Plutarque, qui connaissait fort peu et fort mal la théologie de ce peuple. *Effectivement*, dit-il, avec avidité, *nous voyons dans la cosmogonie ou Genèse des Hébreux, deux principes : l'un, appelé Dieu, qui fait le bien, et qui, à chaque ouvrage qu'il produit, répète qu'il voit que tout ce qu'il a fait est bon; et après lui vient un autre principe appelé démon ou diable et Satan, qui corrompt le bien qu'a fait le premier, et qui introduit le mal, la mort et le péché dans l'univers.*

« Il n'est pas vrai que la Genèse, ni aucun livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament parle de deux principes, tels que les entendaient les autres peuples. Si les Juifs et les Chrétiens ont cru à des démons, à des anges, c'est-à-dire à des créatures au-dessus de l'homme, ils ne les ont jamais regardés comme égaux en puissance au premier principe créateur de tout, et comme pouvant se soustraire à son empire, ainsi qu'en étaient généralement persuadés les Perses et les manichéens, héritiers des fables défigurées de Zoroastre. Puisque les démons ou génies sont des créatures, il est donc assez clair qu'ils sont sous la dépendance de leur auteur, à la puissance duquel ils ne peuvent pas plus résister que la plus faible des créatures, puisque, entre eux et lui, existe l'infini. Aussi n'ont-ils de pouvoir qu'autant qu'il plaît au suprême Ordonnateur de leur en accorder. Ce sont des ministres qu'il peut employer pour châtier les hommes, ou les éprouver, mais dont le pouvoir n'excède jamais sa volonté.

« Il n'est peut-être pas hors de propos de remarquer, à cette occasion, que le terme *démon* fut d'abord générique, et qu'il ne signifie, chez les nations païennes, que génie, intelligence supérieure (δαίω, je vois); mais que les Juifs et les Chrétiens ayant aussi leurs génies, dont les uns s'appelaient anges et messagers; les autres, diables ou entraveurs; ils appelèrent indifféremment diables ou démons, les mauvais génies, dès qu'ils s'aperçurent que les gentils leur rendaient un culte spécial. Or, il est certain, quoique les protestants nous accusent du contraire, que le culte que nous rendons aux anges n'aboutit point entièrement à eux, pas plus que celui que nous rendons aux saints ne se termine en leurs personnes. En effet, que signifie culte en ce sens? veut-il dire autre chose que respect, égard, honneur rendu? Or, il y a une différence énorme de ce culte qui est certainement très-raisonnable, si les anges et les saints existent, à celui que nous rendons directement à la Divinité, que nous adorons, que nous prions comme l'auteur et la fin de tout, supérieure à tout ce qui est; car c'est encore Dieu que nous adorons dans ses saints; c'est encore lui que nous prions en les priant. C'est donc là encore une différence que Dupuis ne pouvait se dispenser de signaler sans manquer à la bonne foi, avant d'envelopper, dans une même proscription, et les fables du paganisme et les vérités révélées. Ce manque d'exactitude prouve certainement ou que l'auteur ne connaissait pas la religion qu'il diffamait, ou qu'il l'altérait à dessein pour pouvoir l'outrager. Dans tous les cas, l'auteur manque le but qu'il se propose; car il faut que le christianisme soit irréprochable dans son enseignement, puisqu'on ne peut l'attaquer sans le dénaturer; et le tas de fables qu'il ramasse laborieusement chez tous les peuples passés et présents, sauvages et civilisés, pour étouffer la révélation sous le poids de ces erreurs accumulées, loin d'en altérer la vérité, ne sert au contraire qu'à la faire ressortir davantage. Quoique lumineuse en elle-même, la clarté en devient plus sensible encore dès qu'on lui oppose une erreur; semblable à ces gaz dont la température est élevée au degré nécessaire à l'ignition, et qui ne donnent jamais de plus belles flammes que lorsqu'on leur oppose un corps opaque où ils puissent se fixer.

« On prétend que sous le régime d'un Dieu bon, il ne peut exister de génies malfaisants. Il faut avant tout convenir de ce qu'on entend par mauvais génie. Est-ce une puissance indépendante qui fasse le mal à son gré, ou n'est-ce qu'une puissance secondaire, entièrement subordonnée à ce bon principe? Dans le premier cas, nous pensons, et les Juifs aussi, comme vous pensez vous-même; dans le second, ce que vous appelez mauvais principe n'est point dangereux, n'a rien de ce caractère pour l'homme, sur lequel tout pouvoir arbitraire lui est interdit; en sorte qu'il est pour l'homme encore comme s'il n'était pas; ou plutôt ce qu'il fait est bien, puisqu'il n'agit jamais que par les ordres ou la permission expresse d'une puissance supérieure.

« En supposant, en effet, que le mauvais génie exerce son pouvoir sur l'homme, s'il le tourmente, ce n'est qu'autant qu'il en a reçu la commission; si c'est un mal pour celui qui souffre, c'est un mal mérité; et qu'importe d'où il vient, et qui l'exerce, puisqu'il ne peut jamais être l'effet du hasard ou des caprices d'un génie? Donc le mal que fait le démon est un bien relativement à la justice universelle; donc, lors même que le mauvais génie n'existerait pas comme ministre d'un Dieu très-juste, l'homme pourrait être éprouvé comme le fut Abraham, et puni par Dieu même ou par un bon génie. Le mauvais génie, faisant les fonctions de tentateur pour toujours tenir la vertu de l'homme en haleine, ne doit donc point être considéré comme mauvais principe, puisque les anges, qui sont les exécuteurs du bien, sont dits également avoir tenté l'homme, l'avoir puni, témoin celui qui lutta avec Jacob, témoin la ruine de Sodome, témoin celui qui promit un fils à Sara; car, par le fait, elle fut éprouvée, puisqu'elle fut punie pour ne pas avoir cru; témoin encore Zacharie qui devint muet, pour avoir douté dans une semblable circonstance.

« Si l'exécution de la justice est un bien, alors le soin de la punition des méchants, qu'on regarde comme dévolu aux démons, loin d'être un mal, est un bien; et les démons, loin d'être des génies malfaisants, considérés sous le rapport absolu, contribuent à l'accomplissement et au règne de la justice, fonctions dont d'autres pourraient être chargés, si les démons n'existaient pas. Ils peuvent être très-justement comparés aux exécuteurs des hautes-œuvres de la justice humaine. Le mal qu'ils font est un mal nécessaire. Donc le mauvais génie comme le bon n'est que le ministre d'un maître commun; la différence, c'est que le bon génie agit dans l'intention de rétablir l'ordre et par amour du bien, tandis que le mauvais le rétablit sans le vouloir, prenant plaisir à châtier l'infracteur de la loi. C'est cette complaisance à punir les méchants qui le rend haïssable, comme le serait celui qui, chargé de venger la société d'un attentat, prendrait plaisir à faire mourir longuement sa victime.

« D'après ce que nous venons de dire, il est donc faux, très-faux, que les Juifs et les Chrétiens croient à l'existence d'un mauvais principe. Ils croient à l'existence d'un mauvais génie, mais soumis en tout à l'autorité d'un principe unique parfaitement bon, en sorte qu'il est pour eux comme s'il n'était pas. Dire le contraire, c'est se montrer grossièrement ignorant ou menteur impudent, deux caractères qui ne sont propres ni à mériter l'estime ni à inspirer la confiance.

« D'ailleurs, une preuve bien plus simple, que des mauvais génies peuvent exister sous le régime d'un Dieu bon, c'est que 1° des hommes méchants existent; c'est que 2° des monuments constatent le fait. Nous voyons l'Envoyé chasser les démons en plus d'une circonstance; nous voyons les Juifs mêmes lui en faire un crime, comme employant à cette fin l'autorité de Beelzébub. »

Si l'on veut lire un traité complet sur les anges et les démons, il n'y a qu'à recourir à Suarez, qui a consacré à cette matière plus de deux mille deux cents colonnes in-4°. (T. II de la nouvelle édition que nous publions.) Ce traité comprend huit livres : le Ier divisé en quinze chapitres (*De angelorum natura, productione et attributis*); le IIe en quarante chapitres (*De intellectiva potentia angelorum naturalique cognitione*); le IIIe en douze chapitres (*De voluntate angelorum in puro statu naturæ eorum spectata*); le IVe en trente-neuf chapitres (*De angelorum potentia ad transeuntes actiones efficiendas*); le Ve en douze chapitres (*De statu gratiæ et meriti quem in via tam sancti angeli quam reliqui habuerunt*); le VIe en 21 chapitres (*De statu beatitudinis sanctorum angelorum eorumque ministeriis*); le VIIe en vingt et un chapitres (*De malis angelis, eorumque lapsu et culpa*); le VIIIe en vingt et un chapitres (*De pœnis angelorum qui peccaverunt, et de bello quod contra Deum et homines gerunt*).

ANTHROPOGONIE.—La question de l'origine de la race humaine est une de celles qui doivent le plus aux découvertes de la science moderne. Comme elle intéresse vivement la vraie religion, nous allons résumer quelques-uns des meilleurs écrits dont elle a été récemment l'objet.

Il a paru en 1856 un ouvrage intitulé : *Cours de physiologie comparée; de l'ontologie ou étude des êtres, leçons professées au muséum d'histoire naturelle, par M. Flourens, recueillies et rédigées par Charles Roux, revues par le professeur.* Dans cet ouvrage sont traitées les questions de la formation des êtres, de la fixité des espèces, de la variation des races. Au sujet de la *formation*, l'auteur commence par réfuter l'opinion de Leibnitz.

La théorie de Leibnitz se résume en ceci : « Un être vivant ne peut être formé que par un miracle. Il y aurait donc miracle à chaque naissance. Il est bien plus simple et plus commode pour l'esprit de réduire tous les miracles à un et de concevoir le prodige une fois pour toutes. L'ouvrier suprême, Dieu, en formant le premier individu de chaque espèce, a mis en lui les germes de tous les in-

dividus qui devaient en provenir, de toutes les générations futures. Ainsi, le premier homme a contenu les germes de son fils, du fils de son fils, et ainsi de suite, jusqu'à la consommation totale des siècles. Étant tous contenus dans le premier individu, ces germes s'y trouvaient enveloppés, *emboîtés* les uns dans les autres; le premier germe enveloppait immédiatement le second et médiatement tous les autres. » A l'objection tirée de l'inconcevable petitesse à laquelle il réduisait les derniers germes, Leibnitz répondait ainsi : « L'idée de petitesse et l'idée de grandeur ne sont que des termes relatifs. Une montagne grande pour nous est petite par rapport au globe terrestre. Mais qu'est-ce que la terre comparée au soleil? Celui-ci n'est à son tour qu'un point dans l'univers; et au delà même de cet univers, il y a d'autres univers, d'autres espaces dont notre pensée ne pourra jamais savoir les limites. Nous n'avons donc pas l'idée de la grandeur absolue; nous n'avons pas davantage celle de la petitesse absolue. Divisez la matière tant que vous le voudrez, ce qui aura été divisé sera encore, par la pensée, divisible, et divisible jusqu'à l'infini. »

M. Flourens explique ainsi comment Leibnitz avait été conduit à ce système : « Jusqu'à Swammerdam, on avait cru que le papillon *se transformait* tout à coup en chrysalide et celle-ci en chenille : papillon, chrysalide et chenille étaient considérés comme autant d'êtres distincts, nouveaux, ayant chacun sa vie propre. Swammerdam démontra que le papillon est contenu tout entier dans la chrysalide. En préparant celle-ci avec soin, il en dégagea les ailes, les antennes et successivement toutes les parties du papillon. De même il démontra que toutes les parties de la chrysalide sont contenues dans la chenille. Ces expériences physiologiques avaient singulièrement frappé Leibnitz, qui, voyant que la chenille contenait la chrysalide et la chrysalide le papillon, en déduisit l'emboîtement infini des germes depuis le premier individu de chaque espèce jusqu'au dernier. Mais, disons-le, les faits que Leibnitz suppose n'ont aucune analogie avec les faits que Swammerdam démontra. Le papillon, la chrysalide et la chenille sont le même individu dans différents états d'évolution. Le papillon préexiste dans la chrysalide, la chrysalide préexiste dans la chenille; mais le papillon, la chrysalide, la chenille, tout cela n'est que le même individu, le même germe. Or, Leibnitz, dans son système d'évolution, passe d'un germe à un autre, d'un individu à un autre, d'une génération à une autre. Entre ces deux données, il y a un hiatus, un abîme. »

Ce système de la préexistence ou de l'emboîtement des germes fut adopté par Bonnet, Haller et Cuvier. M. Flourens le réfute ainsi par une expérience à laquelle il n'y a rien à répondre :

« J'unis un chacal et une chienne. Il résulte de l'union un être moitié chacal et moitié chien. Cet être, que l'on suppose préexistant, qui aurait dû être tout à fait *chien* suivant Haller, tout à fait *chacal* suivant Leibnitz, le voilà mixte, mi-parti, composé de deux moitiés, d'une moitié chacal et d'une moitié chien. Je prends ce métis et je l'unis avec une chienne; cette fois le produit ne représente plus qu'un quart de chacal. J'unis encore ce métis (quart de chacal) avec une chienne; le produit ne représente plus qu'un huitième de chacal. Enfin j'unis ce métis (huitième de chacal) avec une chienne; le produit n'a plus rien de chacal; c'est un chien. Remarquez qu'il dépend de moi d'obtenir un chacal au lieu d'un chien; il me suffit pour cela d'employer, dans la série des croisements, la femelle du chacal, au lieu de celle du chien.—Par conséquent, j'ai pu, par mes expériences, changer le prétendu germe préexistant.»

M. Flourens réfute ensuite le système de la génération spontanée, et il parle en ces termes des travaux d'un savant professeur de l'Université catholique de Louvain : « M. Van Beneden, professeur à l'Université de Louvain, devait porter le dernier coup à la génération spontanée. Dans un mémoire fort remarquable, et couronné cette année même par l'Institut, il étudie l'anatomie, les fonctions, le mode de génération des trématodes et des cestoïdes, groupes de vers intestinaux. Il décrit avec précision leurs organes génitaux, et, chose merveilleuse, la complication de ces organes y est portée bien plus loin que dans les animaux supérieurs. C'est dans les vers intestinaux que M. Van Beneden a surpris, a suivi un autre fait non moins curieux. Certains d'entre eux subissent des métamorphoses plus nombreuses et plus complètes que celles des insectes, métamorphoses qui se compliquent de migration. Ainsi, tel de ces vers reste à l'état de larve dans les tissus d'un animal, et lorsque cet animal est dévoré par un autre, le ver guidé par son instinct, se trace une route de l'intestin de l'un dans l'intestin de l'autre; dans ce nouveau milieu qui lui était nécessaire pour sa transformation, il se métamorphose.

« Le mémoire de M. Van Beneden est rempli d'autres observations neuves et intéressantes. L'Institut, en décernant à l'auteur le grand prix des sciences physiques, lui a rendu justice. La ville de Louvain, fière du lauréat de l'Institut de France, lui préparait une réception brillante. A son retour, les autorités locales et toute la jeunesse savante se portèrent à la rencontre du professeur, et les cloches sonnèrent à toutes volées, comme dans les jours de fête. C'est le tour de la science d'avoir ses triomphes. »

M. Flourens rejette donc également la préexistence des germes et la génération spontanée. Pour expliquer la formation des êtres, « il en revient tout simplement, dit la *Revue catholique* de Louvain, au *crescite et multiplicamini* de l'Ecriture sainte. Dans chaque espèce, le Créateur a doué le premier être de la faculté de reproduire indé-

finiment son espèce. La vie ne commence pas à chaque individu; elle se continue; elle n'a commencé qu'une fois pour chaque espèce. »—« Déposé, » dit M. Flourens, « par l'Ouvrier suprême dans le premier couple de chaque espèce, la vie se continue, depuis, dans tous les individus de cette espèce : c'est une chaîne dont tous les anneaux se tiennent. Si un anneau vient à manquer, l'espèce est perdue; elle ne renaît plus. Nous trouvons dans la terre les débris des mastodontes, des palœotheriums, espèces dont un cataclysme a rompu la chaîne : cette chaîne ne se reformera pas, ces espèces sont à jamais détruites... Les philosophes nous disent : La nature ne fait que des individus; aller au delà, ajoutent-ils, c'est faire de l'abstraction, de l'hypothèse. Nous avons pourtant vu que la nature va plus loin; elle groupe les individus par parenté, par consanguinité : elle a fait les espèces. »

La *Revue catholique* de Louvain, en rendant compte de l'ouvrage dont nous venons de parler, ajoute : « Par cette doctrine, que M. Flourens fonde ici sur l'observation, et plus clairement encore dans un autre ouvrage (*De la longévité humaine et de la quantité de vie sur le globe*), le célèbre naturaliste confirme, au moyen de sa méthode expérimentale, pour toute l'étendue du règne animal, le *réalisme* naturel, relevé avec succès dans leurs écrits par les professeurs de philosophie de l'Université catholique. En effet, en quoi consiste cette théorie philosophique, sinon à soutenir que, dans tous les êtres d'une même espèce véritablement naturelle, il y a, outre ce qui est tout à fait particulier à chacun d'eux, une force ou une vie commune à tous, en ce sens que celle-ci ne commence pas avec chaque individu, mais qu'une fois créée, elle se propage par voie de génération, en s'individualisant dans chaque être particulier qui parvient à l'existence. »

M. le baron d'Eckstein répondant (*Correspondant* du 25 février 1854.) aux naturalistes qui arguent de la couleur de la peau de certaines races, et de l'infériorité de leur jugement, pour contester l'unité d'origine de l'espèce humaine, s'exprime ainsi : « D'où vient que chez un même *peuple*, parlant le même idiome, il se rencontre une si grande diversité d'intelligences, une si grande multitude de capacités, à proportion du degré de civilisation de ce peuple? D'où vient que ce même peuple repose sur lui-même avec plus d'aplomb, présente une plus grande unité de vues et de sentiments, un genre d'aptitude plus identique en son état de simplicité barbare? D'où vient qu'il y a plus d'élan, plus d'initiative, plus d'indépendance et de force de volonté dans son état de rudesse que dans son état de culture? On est vraiment stupéfait de voir le grand nombre d'imbéciles, les diverses nuances de l'espèce crétine, qui peuvent naître, chez les peuples civilisés, dans tous les rangs de l'ordre social, plus encore par en haut que par en bas. Dans ce phénomène curieux, rien ne s'explique donc par un manque d'éducation et de culture. Il faut que l'on ait recours aux vices et aux passions d'un ordre de civilisation avancée, à l'influence de ces vices et de ces passions sur l'ordre des générations, si on veut s'en rendre compte. Dieu est grand, et ni dans le présent ni dans le passé de l'espèce humaine, nous ne connaissons pas encore toutes les voies de la justice divine. Si les naturalistes qui me questionnent voulaient être conséquents avec eux-mêmes, ils me répondraient qu'il y a autant *d'espèces* que *d'individus;* l'oseraient-ils? »

Le savant écrivain prouve ensuite que les traditions de tous les peuples admettent : 1° un état primitif différent de l'état actuel de l'humanité; 2° un commerce primitif de Dieu et de l'homme. Invoquant, pour prouver la même thèse, le témoignage de la philologie, il dit : « Quiconque étudie le problème du *langage* de l'espèce humaine, quelque *rude* qu'on le suppose dans ses origines; et certes, l'homme ne s'exprimait pas du premier jet comme un Sophocle ou comme un Platon, bien moins encore avec la correction d'un Virgile, avec l'ampleur d'un Cicéron; est forcé de convenir de deux grands faits. L'un de ces faits, c'est l'intuition du système de l'univers, même dans le langage inculte des peuples les plus grossiers, même chez les sauvages qui errent dans les bois, s'ils ne restent pas accroupis pour ruminer leurs rêves. L'autre de ces faits nous est révélé par l'activité d'une raison et d'une intelligence manifestées en ces mêmes idiomes; l'esprit s'oriente déjà et combine instinctivement les rapports des êtres et des choses au milieu du monde de ses perceptions. » Nous regrettons de trouver dans la même page quelques mots contre la *Science infuse* d'Adam.

M. Flourens, après avoir prouvé, dans l'ouvrage mentionné plus haut, la fixité des espèces, applique cette vérité à l'homme; et, pour montrer l'origine commune des races humaines, il réfute ainsi l'objection qu'on a tirée de la couleur de la peau : « La peau humaine se compose fondamentalement de trois lames ou membranes distinctes : 1° L'épiderme externe; 2° l'épiderne interne (avant M. Flourens, on ne connaissait qu'un épiderme); 3° le derme. Nous retrouvons cette structure dans toutes les races. Entre l'épiderme interne et le derme réside la matière colorante appelée *pigmentum*. C'est cette matière qui existe abondamment dans le nègre, tandis que, dans le blanc, on n'en découvre de traces qu'avec le secours du microscope. Remarquons bien que le pigmentum n'est pas une membrane, un organe : c'est une sécrétion, un simple enduit, une partie morte. La peau du nègre commence par être sans pigmentum, et, d'un autre côté, celle du blanc peut l'acquérir. Le pigmentum prend un certain développement dans les peuples de la race caucasique, les Arabes. Voici un fait plus décisif encore : M. Guyon, chirurgien en chef de l'armée d'Afrique, m'avait

envoyé des fragments de la peau d'un de nos soldats mort en Algérie. J'ai trouvé dans cette peau, que le climat avait basanée, un pigmentum très-marqué. Cela prouve que la coloration noire de la peau est un caractère tellement superficiel, tellement accidentel, que toutes les races peuvent le prendre, et nous comprendrons maintenant cette belle phrase de Buffon : L'homme, blanc en Europe, noir en Afrique, rouge en Amérique, n'est que le même homme teint de la couleur du climat.

« D'ailleurs, ce n'est ni le crâne ni la peau qui constituent l'homme. Ce qui fait notre essence, ce qui est nous, c'est notre âme. Cette âme est la même dans tous les êtres de l'espèce humaine, notre fonds d'idées est le même, et cette identité proclame l'égalité entre toutes les races humaines. Aucune race n'est fondée à s'attribuer une suprématie sur une autre. On objecte que les nègres ne savent pas cultiver les sciences et les lettres; que, par ce côté, ils sont inférieurs aux Européens, et cela est vrai; mais ce n'est là qu'une infériorité accidentelle, temporaire. Croyons que, placés dans des circonstances plus heureuses, les nègres pourront s'élever progressivement, et s'élèveront en effet, un jour, au niveau intellectuel des peuples civilisés. »

Dans le *Journal des Savants* de novembre 1838, M. Flourens paraît dire le contraire de ce qu'il soutient dans son dernier ouvrage. Selon l'article du *Journal des Savants*, le *pigmentum* du nègre serait un *appareil* composé de deux lames, ce qui est une difficulté « pour l'opinion de la transformation successive de toutes les races humaines les unes dans les autres. Quelque influence que l'on veuille accorder à toutes ces causes externes, et les seules agissantes pour la transformation des races, le climat, le régime, les habitudes, etc., il est difficile d'admettre que cette influence puisse aller jusqu'à donner ou retrancher un appareil. Du reste, pour bien entendre toute cette question de la *transformation*, ou (ce qui revient au même, puisque ces races sont actuellement distinctes) de l'*unité primitive* des races humaines, il faut commencer par en bien poser les termes. L'espèce humaine est *une;* car ce qui constitue l'espèce est la succession, et la succession ou filiation combinée est constante pour tous les rameaux de l'espèce humaine. Les *races* humaines seules sont multiples. »

Quoique, dans ce passage, M. Flourens affirme encore l'unité de l'espèce humaine, on ne voit pas trop comment cette *unité* peut se concilier avec l'impossibilité, pour les races, de se transformer les unes dans les autres. Nous aimons beaucoup mieux la manière dont M. Flourens pose et résout la question dans son dernier ouvrage, où nous ne pouvons nous empêcher de voir une rétractation de l'article dont nous venons de citer un extrait.

M. de Quatrefages a publié, dans la *Revue des deux Mondes* (1er juillet 1856), un article de physiologie comparée, dont nous reproduisons en partie la conclusion : « Nous venons d'analyser rapidement les trois grands phénomènes présentés par le règne animal dans le développement des êtres. En résumant ce que nous avons dit de chacun d'eux, nous voyons la *transformation* se montrer partout, et suffire à elle seule pour la plupart des animaux supérieurs. La *métamorphose*, proprement dite, apparaît ensuite, mais n'est au fond qu'un phénomène de transformation s'accomplissant sous nos yeux, au lieu de se passer dans les profondeurs d'un organisme, ou sous la coque d'un œuf. La *généagénèse* se montre en dernier lieu (M. de Quatrefages appelle ainsi ce que Owen appelle à tort *parthénogenèse*, et ce que M. Van Beneden appelle *digenèse*, c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes reproducteurs qui s'accomplissent sans l'intervention des sens, phénomènes qui correspondent au bourgeonnement du règne végétal); mais ramenée, dans son essence, à un fait d'accroissement et d'individualisation progressive, elle rentre, par cela même, dans les deux autres phénomènes. Ainsi, nous pouvons répéter, en toute assurance, ce que nous disions au début de ce travail : La *transformation*, la *métamorphose*, et la *généagénèse*, ne sont que trois formes d'un seul et même fait entraînant les mêmes conséquences..... Jusqu'ici, on avait entendu (par là) une succession d'êtres procédant directement les uns des autres, et dont l'individualité persistait à travers un nombre quelconque de changements plus ou moins apparents. Aujourd'hui, il faut ajouter que, dans certains cas, l'espèce se compose d'êtres parfaitement distincts, procédant, par multiplication, les uns des autres. A l'idée de *continuité d'individus*, qui se trouvait au fond de toutes les définitions données, il faut joindre l'idée de *succession de cycles*. C'est là ce que Chamisso a le premier parfaitement compris, ce que Strenstrup n'a fait que répéter après lui.

« Sous sa forme de métamorphose proprement dite et de généagénèse, le phénomène qui nous occupe a paru longtemps fournir des armes aux partisans de la génération spontanée. Jusqu'à Redi et à Vallinieri, les larves d'insectes étaient regardées comme formées par l'action des forces physico-chimiques sur la matière organique en décomposition. Dans quelques ouvrages, même des plus modernes, les intestinaux sont cités comme des produits immédiats de l'organisation qui les renferme. Nous avons vu que les faits mieux connus conduisent à une conclusion diamétralement opposée. On sait depuis longtemps que toute chenille provient de deux papillons préexistants ; nous avons dit comment les travaux récents démontraient l'origine des cercaires, des cysticerques, etc. Nous savons aujourd'hui que tous ces individus neutres, se reproduisant sans sexe, et dont la multiplication fut si longtemps un mystère, sont les équivalents de simples bourgeons ; nous avons montré que le bourgeon ne peut enfanter que des individus, qu'à l'œuf seul est réservé

le pouvoir d'engendrer des générations et d'assurer la perpétuité de l'espèce. Or, tout œuf suppose une mère pour le secréter, un père pour le féconder. Médiatement ou immédiatement, tout animal remonte donc à un père et à une mère. (Nous avons dit plus haut que les expressions de père et de mère s'appliquent à de simples appareils quand ces appareils sont portés par le même individu.) Et ce que nous disons en ce moment des animaux s'applique, nous l'avons vu, également aux végétaux. Par conséquent les découvertes relatives à la généagénèse sapent jusque dans ses derniers fondements la doctrine des générations spontanées.

« Un père et une mère, c'est-à-dire un mâle et une femelle, telle est donc l'origine de tout être vivant.... Leur séparation, de plus en plus tranchée est un signe de perfectionnement. On ne rencontre d'hermaphrodites que dans les groupes inférieurs des trois derniers embranchements du règne animal ; pas une des espèces placées en tête de ces grandes divisions, pas un vertébré, si ce n'est quelques poissons, ne présentent ce caractère. (M. Dufossé, médecin à Marseille, vient de rappeler l'attention sur des faits presque oubliés, et de démontrer que dans les diverses espèces du genre *serran*, on trouve un hermaphrodisme bien caractérisé. Cette exception est jusqu'à ce jour unique dans l'embranchement des vertébrés.) »

Plus haut, M. de Quatrefages dit : « Toute reproduction agame n'est en réalité qu'un phénomène de bourgeonnement. Le fait est évident chez l'hydre, chez l'aurélie et chez tous les animaux où les choses se passent à l'extérieur. L'observation micrographique démontre qu'il en est de même chez les biphores, chez les helminthes, chez les pucerons. Seulement dans ces dernières espèces, le germe se détache parfois de très-bonne heure et tombe dans des cavités où il subit des *transformations* qui le rapprochent plus ou moins de sa forme définitive. Ici le germe, au lieu d'être un *bourgeon* proprement dit est une véritable *bulbille*, c'est-à-dire un *bourgeon caduc* destiné à se développer dans l'animal même qui lui donna naissance. (Les *bulbilles* sont des bourgeons qui se détachent spontanément de la plante qui les a produits, s'enracinent et donnent naissance à un nouveau végétal comme l'eût fait une graine.) S'il se forme quelque part un bourgeon externe ou interne, fixe ou caduc, c'est que le *tourbillon vital* accumule les matériaux plastiques sur un point spécial au lieu de les répartir dans l'ensemble du corps. Ainsi toute génération *agame* se rattache à l'*accroissement* proprement dit..... Quand nous coupons la queue à un lézard.... l'animal reproduit les parties violemment retranchées, voilà un premier degré de reproduction par bouture. L'hydre qui peut être hachée, et dont chaque fragment reproduit un animal nouveau, nous montre cette faculté élevée à son maximum..... Dans les plantes comme dans les animaux la reproduction agame est un simple fait d'accroissement ayant pour résultat l'individualisation progressive et plus ou moins manifeste d'une partie du parent.... Or, chez les plantes, comme chez les animaux, l'accroissement a des limites ; la reproduction agame doit donc avoir les siennes, et dès lors, ici pas plus que dans le règne animal, elle ne saurait propager indéfiniment une espèce. Par conséquent, au bout d'un temps plus ou moins long, la reproduction par graines doit redevenir nécessaire; par conséquent aussi, dans les plantes comme chez les animaux, cette dernière est seule une fonction de premier ordre, et la reproduction agame n'est qu'une fonction subordonnée. »

En rejetant l'expression de *parthénogénèse* d'Owen, M. de Quatrefages dit : « Peut-être s'applique-t-elle avec une grande justesse, à des faits encore peu connus, quoique bien dignes d'attirer l'attention. On sait que certains papillons, venus de chenilles élevées dans un complet isolement, pondent très-souvent des œufs. Ces œufs, produits par des femelles bien caractérisées et vraiment vierges, devraient toujours être stériles, et il en est ainsi dans l'immense majorité des cas. Pourtant, chez certaines espèces nocturnes, il arrive parfois que quelques-uns de ces œufs soustraits en apparence à toute fécondation, n'en donnent pas moins naissance à des chenilles. Tel est le fait très-extraordinaire qu'ont observé à plusieurs reprises les Bernouilli, les Treviranus, les Burmeister, etc., et dont il n'est guère possible de mettre la réalité en doute. Mais ces observateurs ont-ils eu affaire à de véritables œufs, ou bien à des espèces de bulbilles enveloppés d'une coque?... S'agit-il d'un phénomène de bourgeonnement quelque peu déguisé, ou bien doit-on invoquer réellement la transmission, de mère à fille, de la force fécondante d'Owen ? L'hermaphrodisme jouerait-il ici un rôle inattendu ? La solution de ces questions n'a pas même été tentée, croyons-nous, et jusqu'à nouvel ordre, on peut considérer ces reproductions par œufs non fécondés comme de véritables exemples de *génération virginale;* mais il est facile de voir en même temps combien ce phénomène diffère de ceux qui nous occupent aujourd'hui. »

M. de Quatrefages termine en consacrant les lignes suivantes au *tourbillon vital* : « Quel est donc l'agent qui remue ici la matière? Avec quelques physiologistes, invoquerons-nous les six ou huit forces admises par les physiciens et les chimistes pour expliquer les phénomènes qui se passent dans les corps bruts ? Depuis longtemps nous avons répondu à cette question. Oui, il y a dans les êtres organisés des phénomènes de chaleur, d'électricité, de lumière ; oui, les affinités chimiques, les attractions capillaires s'y manifestent à chaque instant. Oui, l'on y trouvera peut-être des faits qui se rattachent à la catalyse et à l'épipolisme ; mais ces phénomènes s'accomplissent, ces faits se produisent sous l'influence d'un agent plus élevé, dont il est impossible de nier l'exis-

tence. L'électricité, la chaleur, les affinités chimiques, agissent dans l'être vivant et ne sont certainement pas étrangères à la production du tourbillon vital. Elles ne fonctionnent néanmoins que dominées et réglées par une force supérieure, par *la vie*, qui modifie ces forces brutales, et leur fait produire, au lieu de sels ammoniacaux, du sang et des muscles; au lieu de cristaux de phosphate calcaire, des os; au lieu de corps bruts, des plantes et des animaux.

« Mais toute force est aveugle et veut être dirigée. Pour produire une espèce déterminée et non pas l'espèce voisine, pour ne pas s'égarer au milieu des phases si variées de la métamorphose et de la généagénèse, il faut que la vie elle-même soit maîtrisée par quelque chose de supérieur. Ce quelque chose, c'est l'essence propre de chaque être, essence que toute plante, que tout animal a reçue de ses ancêtres par l'intermédiaire des germes qui sortiront de lui. Nous aurons beau remonter les générations et les âges, toujours les mêmes questions se dresseront devant nous, et toujours les mêmes faits amèneront les mêmes réponses. Pour expliquer la nature vivante, il nous faut donc atteindre jusqu'à l'origine même des choses. Et si nous voulons aller au delà, que reste-t-il à rencontrer, sinon la cause des causes, le créateur, Dieu! »

ARCHITECTURE. — L'heureuse influence du christianisme sur les arts, et en particulier sur l'architecture, est reconnue par tous les bons esprits. On lira avec plaisir, sur ce sujet, la note suivante ajoutée par M. Guignault à la traduction de la *Symbolique* de Creuzer (t. I, p. 546) : « Quant à l'architecture chrétienne, et particulièrement à celle qui caractérise la dernière partie du moyen âge et le génie des nations modernes, ou à cet ordre original d'architecture qu'on nomme improprement *gothique;* pour se faire une idée du rôle important qu'y joue le symbole, il faut lire la description aussi savante qu'animée que vient de nous donner, d'un des plus beaux monuments de ce genre, M. Sulpice Boisserée, compatriote et ami de M. Creuzer. (*Histoire et description de la cathédrale de Cologne, accompagnée de recherches sur l'architecture des anciennes cathédrales*, en français et en allemand, Paris et Stuttgard, 1823.) L'idéal de l'Eglise, la Jérusalem céleste, et cette autre cité divine où se trouve reproduite et transfigurée, en quelque sorte, avec son fondateur, l'Eglise terrestre, telle est la conception sublime et profondément symbolique que l'art, régénéré comme tout le reste, entreprit de réaliser, avec l'histoire complète de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Pour cela, tout lui servit, depuis les formes géométriques, les proportions générales et la figure de l'édifice; depuis cette ordonnance végétale, si variée et si harmonieuse dans ses effets, si simple et si organique dans son principe, jusqu'à ces murailles transparentes formées par les vitraux peints, à ces autres peintures parsemées de riches incrustations, qui couvraient les parois et les voûtes, et à ces innombrables statues qui décoraient soit l'intérieur, soit l'extérieur de la nouvelle Sion. L'arc en pointe, qui fait le caractère propre de cette architecture, et se répète dans toutes ses parties, les tours qui s'élancent en flèches aiguës et découpées à jour, ces lignes perpendiculaires et pyramidales partout dominantes, et la prodigieuse élévation qui en résulte, tout cela n'est qu'un grand symbole, une idée sublime réalisée par des formes, un élan vers le ciel, produit de l'enthousiasme religieux de ces temps, et qui, aujourd'hui encore, réagit sur l'âme avec une puissance irrésistible. La hauteur générale de l'édifice est divisée en trois parties principales, et ce nombre sacré se représente dans toutes les parties secondaires. La croix figurée par le vaisseau de l'Eglise est la base mystique sur laquelle il semble reposer, de même que sa structure entière repose sur le triangle; le signe du salut se retrouve et se reproduit à l'infini dans les ornements et dans cette riche décoration végétale où il fleurit, pour ainsi parler, comme un rameau verdoyant, comme un arbre de vie. La tour de la cathédrale de Strasbourg est elle-même, suivant Gœthe, un arbre immense et divin, qui, par des milliers de branches, de rameaux et de feuilles, annonce à tout le pays d'alentour la magnificence de son Créateur. Les quatorze colonnes qui soutiennent la voûte principale du chœur de la cathédrale de Cologne, sont ornées de quatorze statues représentant Jésus-Christ, la Vierge, et les douze apôtres, qui sont comme les colonnes de l'Eglise chrétienne. Les sept chapelles qui entourent le même chœur font allusion aux sept dons du Saint-Esprit, aux sept sacrements, etc. Aux quatre colonnes du centre de la transversale, l'on eût vu, sans doute, comme le conjecture ingénieusement M. Boisserée, les quatre évangélistes et les quatre docteurs de l'Eglise; dans la nef et le porche, les prophètes et les autres principaux personnages de l'Ancien Testament. Les fenêtres eussent offert à la pieuse admiration des fidèles une série analogue de tableaux, correspondant à ceux qui décorent les vitraux du chœur, où l'on voit, peintes des plus vives couleurs, les scènes diverses de la vie du Sauveur avec la famille de la Vierge, et toute la généalogie des rois ses ancêtres. Une autre idée fondamentale du christianisme est figurée dans cette multitude de nains, de singes et de monstres, de satyres et de formes bizarres ou naturelles d'animaux, qui se montrent principalement dans les parties extérieures des églises, et y font avec les statues des saints et des anges un frappant contraste. C'est l'opposition des bons et des mauvais esprits qui veillent autour de la maison du Seigneur, animés de desseins contraires; c'est le dualisme chrétien, et voilà pourquoi les sujets grotesques paraissent à côté des sujets nobles, les figures féroces à côté des figures pacifiques et le profane à côté du sacré.

« Que ne nous est-il permis de suivre

l'éloquent antiquaire dans son récit de la dédicace du temple chrétien qu'il crée, pour ainsi dire, une seconde fois, en ressuscitant autour de lui son siècle tout entier? On y verrait l'action allégorique s'unissant dans toute sa variété et toute sa grandeur à l'allégorie des formes et des images : tout reportait les fidèles à l'origine du vrai culte, et à la destination mystique du lieu... Ce n'était pas l'autel seul, mais l'édifice entier qui devait être consacré comme emblème de la Jérusalem céleste, dont l'autel n'est que la pierre fondamentale ou angulaire... L'archevêque y répandait l'huile sainte, tandis que l'assemblée entonnait le cantique suivant :

« Toutes tes murailles seront de pierres précieuses, et les tours de Jérusalem seront bâties d'une pierre de prix.

« Les portes de Jérusalem seront de saphir et d'émeraude, et ses murailles bâties de pierres précieuses. »

« Mais l'idée principale qui devait dominer dans la cérémonie de la dédicace, et qu'elle devait graver profondément dans les esprits, c'est que l'Eglise chrétienne n'est point un édifice de pierres, mais un *édifice vivant*, dont Jésus-Christ est la pierre angulaire, et dont les fidèles sont les membres. »

M. l'abbé Bourassé, après avoir montré le peu de solidité des divers systèmes imaginés pour expliquer l'origine de l'ogive (*Archéologie chrétienne*, p. 216), ajoute : « Nous voulons établir nettement la différence qui existe entre l'origine de l'ogive et celle du style ogival. La forme de l'arcade en tiers point est un caractère d'une grande valeur, sans aucun doute, mais elle n'est que la partie d'un tout immense. Dans le style ogival, il y a un ensemble dont tous les détails s'harmonisent admirablement, s'unissent étroitement... Outre l'arc aigu, ce sont les piliers couverts de nombreux faisceaux de colonnettes effilées, les nervures arrondies qui soutiennent les voûtes, les larges fenêtres divisées par des meneaux gracieusement couronnés de trèfles, de quatre feuilles ou de rosaces; les flèches élevées, transparentes, et chargées de ciselures; les mille clochetons élancés, semblables à des sentinelles qui veillent autour de la cathédrale, les portes aux voussures garnies de saints et d'anges; ce sont enfin les ornements si riches, si capricieux et si variés, qui constituent un vaste et magnifique système, le système ogival. Quelle en est l'origine? Ne la cherchons pas dans des causes matérielles; allons demander aux artistes chrétiens où ils ont puisé leurs inspirations; ils nous répondent : Dans la foi catholique. Oui certainement, c'est la foi religieuse qui a enfanté ces magnifiques cathédrales qui feront à jamais la surprise des siècles froidement positifs comme le nôtre, des siècles qui ne comprennent plus les œuvres de la foi. A l'époque où le style ogival prit de si glorieux développements, la foi avait de profondes racines au cœur de tous les hommes, et cette foi se produisit extérieurement par des effets dignes de sa grandeur et de sa céleste origine. A l'enthousiasme des croisades succéda la sainte ardeur des constructions religieuses. Une puissante énergie restait encore au cœur des populations catholiques de l'Occident, et elle fut consacrée à élever à Dieu des demeures nobles, grandes, magnifiques, telles que les hommes n'en avaient pas encore érigé à sa gloire. On se croisa, non pour s'en aller guerroyer en pays d'Orient, mais pour travailler humblement à l'œuvre de Dieu, de Notre-Dame et des saints. Tout dans la Cathédrale gothique ne révèle-t-il pas la pensée de l'architecte chrétien? De tous côtés ne voit-on pas des emblèmes et des symboles? Ne lit-on pas dans le plan en forme de croix, dans les chapelles qui rayonnent autour de l'abside, mystérieuse couronne du Christ, dans tous les détails de l'église, les intentions religieuses de l'artiste catholique? Dans l'élancement des colonnes, dans l'élévation des voûtes, dans cette tendance générale à tout diriger vers le ciel, ne voit-on pas l'exaltation de la foi, l'ardeur de l'espérance, une exhortation à diriger en haut nos pensées, nos sentiments, nos actions? Cette immensité d'étendue, cette mystérieuse obscurité du sanctuaire, ne font-elles pas naître naturellement des sensations religieuses? Tout dans la cathédrale gothique prend voix et parle hautement; il faut avoir perdu tout sens chrétien pour ne pas entendre ce sublime langage. »

Plus loin, après avoir fait ressortir l'élégante simplicité des *lancettes géminées*, ces gracieuses fenêtres du XIIIe siècle, le savant auteur ajoute :

« Si des fenêtres nous passons aux roses, la merveille des cathédrales gothiques, nous les admirons dès le commencement dans leurs harmonieuses proportions. Elles s'ouvrent, elles s'épanouissent, elles étalent leurs riches compartiments ciselés comme de gracieux pétales. Quoi de plus ravissant que cette fleur immense, incrustée dans la muraille, brillant des mille couleurs des vitraux peints, portant au cœur l'image de Dieu, et, dans toutes les divisions qui s'en échappent en rayonnant, celles des anges, des patriarches et des saints! Admirable symbole! le cercle, c'est l'éternité au centre de laquelle Dieu se repose. Les esprits bienheureux, les prophètes, les martyrs, les saints, toute la création gravite, en chantant des hymnes, vers ce majestueux centre de toutes choses!

« Les portes restèrent la partie privilégiée des sculpteurs. Au XIIIe siècle, on fit complétement disparaître les pierres du linteau, du tympan et de la voussure, sous une profusion incroyable de ciselures fines et délicates. La pierre ne semblait opposer aucune résistance aux sculpteurs de ces temps, et se façonnait dans leurs mains comme l'argile ou la cire. Les statuettes, les grandes statues, les niches, les dais, les pinacles, les aiguilles, les dentelles, les feuilles, les fleurs, les guirlandes, les couronnes se pressent, s'unissent de tous les côtés. Tout autour du grand portail sont rangés en longues files,

suivant les lois de la hiérarchie, les archanges, les anges, les patriarches, les prophètes, les rois ancêtres de Jésus-Christ, les martyrs et les confesseurs. Quelquefois on y plaça les portraits des princes, des évêques, des abbés, des chevaliers, des moines, fondateurs ou bienfaiteurs de l'église. Ils n'étaient pas mêlés à la compagnie des bienheureux; ils semblaient, par leurs regards passionnément attachés sur eux, soupirer après le moment qui devait les réunir au ciel.

« Outre les grandes statues, on admire de magnifiques bas-reliefs représentant des compositions historiques complètes, des scènes relatives soit au jugement dernier, soit au triomphe des justes, soit au supplice des méchants. Tous les détails sont exprimés avec un bonheur et une justesse incroyables. Les figures, malgré leur petite dimension, semblent respirer, tant elles traduisent fidèlement les sentiments qu'on a voulu leur faire exprimer. Quelques-unes de ces scènes peuvent à juste titre être regardées comme des chefs-d'œuvre de goût et d'exécution.

« A partir du XIIIe siècle, l'ouverture de la porte principale fut partagée en deux par un pilier dont nous connaissons la destination symbolique. Sur le tympan, au fond de cette suite d'arcs concentriques et décroissants qui simulent une perspective fuyante, le jugement dernier se trouve représenté avec tout son appareil de majesté et de terreur. Le sculpteur chrétien a cherché à frapper l'esprit par cette effrayante image; et pour produire une plus profonde impression sur la conscience, il a voulu que la porte présentât deux voies, l'une à droite, l'autre à gauche; l'une pour les bons, l'autre pour les pécheurs, suivant les paroles de la terrible sentence. Chacun, en franchissant le seuil du lieu saint, devait se rendre témoignage de ses bonnes ou mauvaises œuvres, et choisir sa voie. C'était une imposante leçon! Le pilier symbolique fut conservé constamment jusqu'à la renaissance, époque où l'on perdit toutes les traditions de l'architecture catholique.

« La principale porte de l'ouest fut magnifiquement décorée... Le moyen âge ne nous a rien laissé de plus merveilleux en ce genre (il s'agit des porches) que le ravissant portail septentrional de la cathédrale de Chartres. Il est impossible de donner par des descriptions, quelque pittoresques qu'on les suppose, une idée exacte de ce bijou de la sculpture gothique. Il faut l'avoir contemplé, avoir passé plusieurs heures à admirer ces incroyables magnificences, pour connaître à quelle hauteur put s'élever le génie chrétien dans ces beaux siècles d'enthousiasme et de foi!

« Le véritable triomphe des architectes chrétiens au XIIIe siècle est l'art admirable avec lequel ils ont su élever à des hauteurs prodigieuses des voûtes si légères et si solides. Traversées par des nervures peu saillantes qui les soutiennent sur leurs longs bras croisés, elles bravent, après une durée de plusieurs siècles, les efforts des temps et les ravages des éléments..... Considérez ces vastes et nombreuses fenêtres séparées les unes des autres par de fluettes colonnes; ces murailles transparentes, couronnées de ces admirables voûtes, suspendues comme par enchantement; avez-vous jamais rien vu de si merveilleux, de si audacieux, de si téméraire? »

L'auteur sort ensuite de la basilique, et donne des détails non moins intéressants sur les hautes tours, les flèches aiguës, les clochetons pointus, les contre-forts pyramidaux, les arcs-boutants cintrés.

Une citation des *Etudes philosophiques* de M. Auguste Nicolas complétera les notions qui précèdent, et fera surtout ressortir la supériorité de nos temples sur ceux des païens. (*Etudes phil.*, t. III, p. 510.)

« L'architecture de nos basiliques respire, de la manière la plus naïve et la plus hardie, l'esprit chrétien. C'est la pensée chrétienne bâtie. Aussi un abîme la sépare-t-elle de l'architecture antique.

« La direction de ses édifices vers le haut, leur élévation, est le premier caractère qui les distingue. L'architecture antique occupait beaucoup de place; mais c'était en étendue horizontale. Il semble que le regard de l'homme ne se levait pas alors vers le ciel. En relevant ce regard, le christianisme a dû relever la voûte des temples. Cette intention est manifeste. Les tours et les flèches de nos cathédrales nous forcent en quelque sorte à détacher nos yeux de la terre, et à redresser sur elles nos vues vers un monde supérieur.

« En conservant même le style ancien, le christianisme l'a modifié d'une manière remarquable en ce sens. Il a soufflé ses voûtes, et en a fait saillir la coupole. Lorsque Michel-Ange, à la vue du Panthéon, s'écria : Je le mettrai dans les airs, c'est le génie chrétien qui l'animait; et c'est aussi la foi chrétienne, cette foi à laquelle il a été promis de transporter les montagnes, qui le lui fit exécuter.

« Mais où la pensée chrétienne s'épanouit, c'est surtout dans l'architecture si improprement appelée *gothique*.

« La légèreté, la hardiesse, et pour mieux dire la *fugue* de toutes ses directions, expriment au plus haut degré le détachement, la foi, l'espérance, la réascension de notre nature. Dans le genre grec, les colonnes portent l'édifice; dans le gothique, elles l'emportent. Leur petite dimension ajoute encore à l'effet de leur hauteur. Ces colonnettes en faisceau (vive expression catholique de la pluralité dans l'unité) s'élancent comme des jets que rien n'arrête et qui partent sans retour. Là, point de chapiteau, point de corniche, qui fassent temps d'arrêt: c'est de plein vol que ces colonnes ou plutôt ces tiges vont se perdre dans les voûtes. Et ces voûtes elles-mêmes, quel caractère remarquable ne présentent-elles pas? Dans l'architecture antique, la voûte (dans le style grec c'est un plafond) est une seule ligne

cintrée qui retombe des deux côtés, et vient se reposer sur les corniches. Dans le gothique, ce sont deux lignes qui se coupent dans leur essor, deux paraboles qui se croisent et dont aucune ne revient. L'ogive ajoute par là, à la hauteur déjà prodigieuse de l'édifice, une hauteur imaginaire et indéfinie qui spiritualise le regard. Elle exprime ainsi énergiquement la tendance distinctive du christianisme. Elle semble donner à la pierre même l'impatience de la terre et l'ardeur des cieux. — Les bas-côtés, par opposition à la nef, concourent encore pour en faire ressortir l'élévation. En multipliant les entre-colonnements et les arêtes ogivales, en variant leur croisé à chaque pas, ils offrent à la pensée un dédale mystérieux où elle s'enfonce, où elle aime à se perdre, et où elle puise le sentiment de l'infini. Ce sentiment ressort surtout de ces innombrables découpures et ornements qui épuisent l'attention, qui semblent purger entièrement la pierre de sa nature brute, et faire de l'édifice moins une construction matérielle, qu'une pétrification spirituelle. Les significations théologiques qui y sont représentées et qui paraissent l'animer, ajoutent encore à l'illusion : on dirait le monde invisible surpris dans ses mystères, et y attirant notre âme comme une sœur. — Que dire de cette multitude de chapelles et de retraites si favorables à la méditation, à la pénitence, à la crainte, à l'amour, et qui invitent le cœur fatigué à se reposer, à s'isoler des hommes, à se rapprocher de Dieu? — Enfin le magique effet des vitraux, leurs belles peintures, leurs représentations mystiques, semblent jeter sur tout cela une lumière surnaturelle ; et lorsque le soleil levant ou couchant vient les traverser de ses rayons, s'y teindre de leurs couleurs et les semer dans l'intérieur de l'édifice, on dirait voir cette Jérusalem céleste dont parle l'Apôtre, toute reluisante d'or, de pierreries et de rubis.

« Telle est l'architecture chrétienne. Elle constitue une véritable création, tant elle contraste avec les types de l'architecture antique. Sans doute nous ne sommes pas de ceux qui méconnaissent les beautés de celle-ci quand elle se renferme dans son domaine, et dont l'admiration trop exclusive pour le gothique, borne le goût. Mais il faut convenir que l'architecture antique ne s'allie qu'avec des idées terrestres, sensuelles, bornées. Elle presse le sol et s'y attache comme à la seule patrie. Sa régularité systématique, la pureté de ses lignes et cette harmonie d'ensemble qui se perçoit d'un seul coup d'œil, qui repose de tous côtés le regard et ne lui laisse rien à désirer, à deviner, exprime le contentement de ce qui est, le bien-être absolu, le repos de la satisfaction actuelle : rien au-dessus, rien au delà. Aussi convient-elle parfaitement à un théâtre, à une bourse, au palais des grands. Mais elle refoule, elle écrase, elle insulte la douleur, le sacrifice, la foi, l'espérance, l'immortalité, toutes ces tendances spirituelles et morales dont la fin n'est pas ici-bas et dont la culture fait l'homme grand, divin. L'architecture gothique, au contraire, s'harmonise merveilleusement avec ces tendances, elle les exprime, elle les inspire. Sa fuite vers les cieux, la puissance et la légèreté de ses élancements, l'indéterminé de toutes ses directions, l'infinité mystérieuse et changeante de ses perspectives, cette *vastité sombre*, comme dit Montaigne, et ces échos prolongés, immenses, tout y spiritualise l'âme, rompt ses attaches terrestres et la fait frémir de je ne sais quel pressentiment mystérieux d'un avenir meilleur, et qu'elle ne saurait trop payer par toutes les vertus.

« Au reste, comment l'architecture chrétienne n'inspirerait-elle pas ces idées et ces sentiments? elle en est le produit le plus spontané et le plus naïf. Les temples grecs expriment le goût individuel à la solde du pouvoir; les monuments d'Egypte, la force brute et servile; nos cathédrales respirent la force spirituelle, collective, sociale, dévouée librement à une œuvre de prédilection. On y sent circuler comme une séve mystique puisée dans les entrailles de la foi catholique. On dirait que ce ne sont pas des mains, mais des idées qui les ont bâties, des cœurs qui les ont cimentées; on dirait que ces pierres se sont animées au souffle de la foi de tout un peuple, et ont été s'arranger d'elles-mêmes au chant des sacrés cantiques qu'elles se plaisent à répéter. »

On lira avec intérêt le morceau suivant dont quelques idées sont contestables, mais qui doit trouver place ici comme pièce à consulter.

« Quelles sont les causes du grand mouvement de l'art qui, vers la fin du XIIe siècle, se manifesta par l'érection simultanée de tant de cathédrales? L'activité prodigieuse, l'immense déploiement de ressources et de capitaux que la création des chemins de fer excite aujourd'hui, peuvent seulement fournir un terme de comparaison à l'ardeur que nos grandes villes mirent, il y a sept siècles, à bâtir des églises. L'intérêt, l'amour du gain expliquent les efforts auxquels nous assistons. Jusqu'à présent on n'a attribué qu'à la ferveur religieuse les gigantesques constructions du XIIe et du XIIIe siècle. De vieilles chartes relatent que tel corps de métier a fourni tant de charretées de pierres pour l'œuvre d'une cathédrale; que telle princesse a donné tant de livres de plomb pour la couverture d'une nef, et, là-dessus, on a conclu, un peu légèrement peut-être, que tout s'est fait gratis, sans qu'il en coûtât rien que des prières pour les âmes généreuses... Nul doute que des travaux si prodigieux n'aient exigé des dépenses énormes et l'emploi de toutes les ressources que possédaient des populations animées d'un vif enthousiasme. Mais cet enthousiasme était-il uniquement religieux?... Remarquons d'abord qu'il n'est nullement question de contester la vivacité du sentiment religieux chez nos aïeux du moyen âge ; mais supposé même que ce sentiment fût chez eux exclu-

sif de tout autre, resterait à rechercher pourquoi il s'est traduit au XIIIe siècle par l'érection de grandes églises dans les villes, ce qui ne s'était pas fait au XIe siècle ni au commencement du XIIe; en un mot, pourquoi, à une certaine époque, les constructions de monuments destinés au culte ont pris des proportions gigantesques dans les chefs-lieux des diocèses, tandis qu'auparavant la plupart des fondations pieuses avaient pour objet l'érection d'un monastère ou d'une chapelle.

« Il est un fait que tout le monde a pu observer, c'est que le grand mouvement de l'architecture monastique s'est opéré dans la période romane, c'est-à-dire du XIe au XIIe siècle. Nos belles cathédrales ont été bâties de 1140 à 1300. Pendant cet espace de temps, dans toutes nos grandes villes du nord on éleva à la fois et comme à l'envi des cathédrales gothiques. Pourquoi la ferveur religieuse, à une certaine époque, s'attachait-elle aux abbayes? pourquoi, à une autre époque, s'est-elle manifestée par la fondation de cathédrales?.... Vers la fin du XIIe siècle, l'art, jusqu'alors concentré ou absorbé dans les cloîtres, en était sorti et s'était, en quelque sorte, sécularisé. Entre les mains des ordres monastiques il n'avait fait que des progrès fort lents, car chaque monastère regardait la disposition architecturale du chef-lieu de son ordre comme une règle presque aussi sainte que la règle religieuse transmise par son fondateur. Au contraire, les laïques, libres de telles entraves, purent faire des essais, s'instruire en comparant leurs méthodes, et de ces tentatives sortit enfin l'art gothique. Cette architecture devait sans doute se produire plutôt dans les villes que dans les campagnes, s'appliquer plutôt à des églises paroissiales ou cathédrales qu'aux abbayes fortement attachées à leurs traditions; mais avec quelque admiration qu'elle ait été accueillie d'abord, il est évident que l'amour de l'art expliquerait encore moins que le sentiment religieux la grandeur et le nombre des édifices qui surgirent de toutes parts en quelques années. Une révolution politique n'aurait-elle pas secondé une révolution de l'art? N'est-ce pas là qu'il faut chercher la solution du problème?

« Nous voulons parler de l'émancipation des communes et du rôle important que les villes furent appelées à jouer vers la fin du XIIe siècle. Dans la longue lutte où l'aristocratie féodale succomba devant la coalition de la royauté et du peuple, une partie du clergé séculier, et surtout des évêques, se rangèrent du côté où étaient la force et aussi la raison et la justice. Depuis longtemps une rivalité existait entre le clergé séculier et le clergé régulier. Le pouvoir immense des chefs d'ordres portait une atteinte grave à celui des évêques. En effet, non-seulement un assez grand nombre de monastères, relevant directement du Saint-Siége, étaient soustraits à leur autorité, mais encore la plupart des autres s'y dérobaient de fait par la nature de leur constitution monastique. Les évêques, de même que les abbés, étaient des seigneurs féodaux; mais les premiers, en contact avec les populations urbaines, riches, éclairées, énergiques, avaient partagé et quelquefois dirigé leurs aspirations vers un régime meilleur. En général, ils usaient de leur autorité avec douceur et dans l'intérêt de leur diocèse. Aussi, lorsqu'ils tentèrent de s'emparer du droit de justice, cette usurpation, car c'en était une, avait été favorablement accueillie. M. Beugnot, en signalant ce fait dans son savant travail sur les institutions de saint Louis, explique parfaitement pourquoi les habitants des villes se soumirent sans peine à porter leurs causes devant ce nouveau tribunal. Ils y trouvèrent des juges équitables, pleins de mansuétude, et un Code calqué sur le droit romain, au lieu de l'arbitraire des cours féodales. Les masses reconnaissantes s'habituèrent à considérer leurs évêques comme des protecteurs naturels et comme les seuls représentants de leurs intérêts les plus chers.

« Dès qu'il y eut des communes, elles voulurent prouver leur existence par quelque grande chose. On se tromperait fort à croire que les premiers et les plus vifs instincts d'une société naissante sont de pourvoir à ses intérêts matériels, surtout à ceux qu'une civilisation avancée et que nos habitudes positives nous font considérer aujourd'hui comme indispensables.... Les premières communes de France ne songèrent pas à éclairer leurs rues, à les paver, à y disposer des bornes-fontaines, en un mot, à créer, comme on dit aujourd'hui, des établissements d'utilité publique: elles élevèrent des cathédrales, parce qu'une cathédrale, c'était l'église de la cité, le monument municipal par excellence, qui devait attester à la postérité la grandeur et la puissance de la ville qui l'avait fondé. Chaque bourgeois croyait acquérir d'autant plus d'importance que son église était plus vaste et plus richement décorée. Il grandissait à ses propres yeux à proportion que les tours de la cathédrale s'élevaient et dominaient les environs. De là cette rivalité de ville à ville pour se surpasser par la grandeur et le luxe de leurs nefs, la hauteur de leurs clochers, l'élégance de leurs *imageries*. C'était la satisfaction la plus vive donnée au patriotisme d'alors, sentiment fort exclusif dans un temps où la France était divisée en provinces ennemies les unes des autres, et où, dans un voyage d'une journée, on changeait plus d'une fois de lois et de coutumes.

« On notera que c'est dans le nord et le centre de la France que s'élevèrent les grandes cathédrales à l'époque de l'émancipation des communes. Le midi avait joui depuis un temps immémorial d'institutions communales, souvenirs du régime romain. Il n'avait pas de révolution à faire, et ne prit que peu de part à celle qui s'opérait dans les provinces du nord. Les cathédrales primitives étaient fort petites. En général, c'étaient les premières églises fondées au moment de

l'introduction du christianisme, ou successivement rebâties sur le même plan consacré par de pieux souvenirs, fort souvent sur l'emplacement où reposait un des saints qui avaient apporté la lumière de l'Evangile dans le diocèse. Dans les nouvelles constructions, l'aire de l'église primitive fut affectée à une crypte, ou bien devint la chapelle absidale. M. Viollet-Leduc fait remarquer que les dimensions données aux cathédrales de la fin du XIIe siècle sont d'autant plus extraordinaires qu'elles n'avaient point encore de chapelles latérales à la nef, et rarement des chapelles rayonnant autour du chœur. Le plus souvent il n'y avait qu'un autel. Ainsi, l'étendue immense qu'on attribuait à ces nouveaux édifices n'était pas commandée pas un besoin du culte comme celui qui a prévalu depuis, et a multiplié les chapelles et les autels jusque dans les simples paroisses. C'est qu'en effet les cathédrales ne furent pas d'abord fondées pour permettre à une grande multitude de fidèles d'assister à la fois à plusieurs offices : elles servaient aux réunions des citoyens dans des circonstances importantes et solennelles. Souvent ils s'y rassemblaient pour conférer sur leurs intérêts politiques... en un mot, c'était le point de réunion pour toutes les solennités nationales.

« Le mouvement, ou plutôt la fureur des constructions dura assez longtemps en France pour couvrir son sol de monuments splendides, mais dont la plupart sont demeurés inachevés. Lorsqu'on suspendit les travaux, lorsque s'arrêtèrent tant d'œuvres commencées, ce n'est pas à l'affaiblissement du sentiment religieux qu'il faut l'attribuer, mais plutôt à l'affaiblissement du patriotisme local. Le pouvoir royal avait grandi ; la féodalité avait perdu la plus grande partie de son pouvoir, les communes s'étaient enrichies et avaient multiplié leurs relations. A mesure que se formait l'unité française, l'attachement exclusif des citoyens à leur clocher se relâchait, et bientôt des intérêts généraux allaient réunir en corps de nation des villes et des provinces longtemps étrangères les unes aux autres. » (Extrait du compte-rendu, par M. P. Mérimée, du *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du* XIe *au* XVIe *siècle*, par M. VIOLLET-LEDUC; Paris, 1856, 2 vol., chez Bance.)

Nous empruntons à M. Claudius Lavergne l'article suivant, qui a été publié dans l'*Univers :*

De l'art et de l'archéologie à l'école des Beaux-Arts et à la Bibliothèque impériale.

« La leçon d'ouverture du cours de M. Beulé à la Bibliothèque impériale, est un véritable cri de guerre des partisans exclusifs et systématiques de l'antiquité contre l'art chrétien du moyen âge. Nous allons analyser ce travail, et essayer de relever, parmi les erreurs et les contradictions dont il abonde, celles qui nous ont le plus frappé.

« L'année dernière, nous avions eu l'occasion de citer avec éloge le nom du jeune professeur, et nous ne pensons nullement à rétracter ce que nous avait inspiré la lecture de son livre sur l'Acropole d'Athènes. Nous rendions hommage à l'archéologue, à l'homme de goût qui, renfermé dans le cercle de ses savantes explorations, en exposait les résultats avec une sagacité et un talent incontestables.

« Aujourd'hui, ce même professeur paraît vouloir élargir son domaine. Qu'il suive en cela le cours régulier de son enseignement, ou qu'il ait senti le besoin d'augmenter l'intérêt de ses leçons en touchant aux questions vitales de l'art, nous n'avons pas à y voir, et nous ne l'en blâmerions pas s'il s'avançait sur ce nouveau terrain avec cette impartialité grave et cet amour de la vérité dont un savant ne devrait jamais se départir.

« Entièrement dominé par son antipathie contre l'art du moyen âge, le savant professeur débute par une attaque violente contre ceux qui en ont fait l'objet de leurs études et de leur enseignement. Cependant les succès qu'ont valus à M. Beulé ses premiers travaux sur l'antiquité grecque attestent qu'on a usé envers lui de procédés plus généreux, et l'oubli qu'il en fait nous donne le droit de le rappeler à la justice et à la déférence que l'on doit à ses devanciers.

« M. Beulé parle de la faiblesse de l'enseignement de l'architecture, et une très-grande partie de sa leçon a été consacrée à en rechercher les causes et à en indiquer le remède. Cependant il avoue ne pas connaître la question, si ce n'est par ce qu'il a entendu dire, et il ajoute : « Je n'ose avoir d'opinion sur ce sujet. » Cette réserve, modeste en apparence, ne laisse pas que de mettre au jour l'embarras et la témérité du professeur, qui se hasarde à faire une leçon sur l'*enseignement de l'architecture*, tout en avouant qu'il ne connaît pas son sujet.

« Admettons cependant que son assertion soit vraie, et que l'enseignement soit faible ; à qui faut-il s'en prendre? N'est-ce donc pas l'école des Beaux-Arts qui a le monopole de l'enseignement, et quelle autre doctrine y a-t-elle jamais prévalu que celle dont M. Beulé se fait le défenseur? Interrogez les élèves, voyez les concours, suivez les leçons, lisez les programmes, vous reconnaîtrez qu'on n'a jamais enseigné autre chose que le grec et le romain. C'est le régime constant de cette école si malade, et les prescriptions nouvelles du professeur compatissant ne sont autres que la continuation pure et simple du régime débilitant qui n'a jamais varié. Quant à l'enseignement libre dont M. Beulé signale les tendances pernicieuses, ce n'est pas lui qui forme les élèves ; il les réforme tout au plus ; car, au sortir de l'école, le lauréat le plus fort est souvent aussi le moins préparé à l'exercice réel de sa profession. Ce n'est donc pas le cas de faire le procès à quelques maîtres isolés dont toute l'influence provient de leur mérite et de la confiance qu'ils savent inspirer aux jeunes gens. Que l'école les tienne à distance, c'est déjà trop ; mais ce qui est plus

choquant, c'est d'entendre juger un ouvrage aussi important que le *Dictionnaire raisonné d'architecture* de M. Viollet-le-Duc, avec la légèreté qu'on va voir :

« *Les erreurs peuvent être funestes; elles ne sauraient être fécondes : que l'art gothique n'espère donc point se transformer jamais en enseignement salutaire. Qui dit enseignement de l'art, dit principes fondés sur le beau et sur le vrai. C'est pourquoi je ne m'étonne point que les défenseurs les plus érudits de l'architecture du moyen âge n'aient pu réussir à raconter son histoire. Pourquoi? Parce que l'histoire de l'art est déjà elle-même tout l'enseignement. C'est le développement lent, logique, méthodique d'un ensemble de principes qui se tiennent étroitement, se confirment les uns les autres, se succèdent ou se combinent et ne sont que les faces diverses d'une beauté qui naît, grandit, se fait parfaite, puis décroît et dépérit pour renaître encore. Au contraire, en présence d'une époque où tous les éléments de l'architecture sont défigurés, et ses règles détruites ou confondues, le fil échappe à ceux qu'entraîne l'enthousiasme; ils reculent effrayés, ainsi qu'ils l'avouent loyalement dans leurs Préfaces, et adoptent, au lieu de la forme historique, la forme du Dictionnaire, qui est tout simplement le hasard par ordre alphabétique.* (Leçon d'ouverture du cours d'archéologie de M. Beulé, page 14, extrait de la *Revue des cours publics*). Plus loin, M. Beulé promet à ses auditeurs des leçons sur l'histoire de l'art au moyen âge.

« *Il faudrait*, dit-il, *rattacher l'art gothique au passé et non pas à l'avenir; y voir les efforts désespérés d'une décadence qui jette son plus vif éclat, et non pas une aurore nouvelle; montrer dans l'art de l'Orient, de Rome, de la Grèce, les types qui furent dénaturés peu à peu par les siècles, et que gardaient encore, à travers l'obscurité du moyen âge, des artistes qui n'en comprenaient plus le sens, de même qu'un naufragé, submergé par les flots, ne sait trop quel est le débris qu'il saisit et qui le sauve. J'espère, Messieurs, si les années qui me semblent promises dans cette chaire ne me sont point retirées, parcourir un jour avec vous ces temps d'égarement, mais d'ardeur assez violente pour fondre ensemble tous les débris des civilisations qui les avaient précédés. Ce sont ces débris que je vous ferai reconnaître et toucher au doigt par l'analyse, lorsque l'art chrétien de Rome et de Byzance nous auront appris leurs secrets, et lorsqu'il ne nous restera plus qu'à déterminer la part que le génie germanique et la naïveté d'une société encore grossière réclament dans l'art du moyen âge. Nous verrons quels sont les prétendus principes sur lesquels cet art repose*, etc.

« Nous attendrons avec patience que l'habile professeur remplisse son programme; mais l'engagement qu'il prend aujourd'hui devant le public et les jugements qu'il porte sur ses devanciers nous paraissent une anticipation passablement présomptueuse et bien faite pour légitimer les exigences de la critique à son égard — Que dans un avenir plus ou moins éloigné M. Beulé écrive à son tour l'histoire des arts du moyen âge, sur un autre plan et avec plus d'ordre que M. Viollet-le-Duc, cela n'est pas impossible; mais, à coup sûr, il ne dispensera personne de connaître et d'étudier le *Dictionnaire d'Architecture*, et il y puisera lui-même des connaissances et des lumières qui lui manquent, quant à présent, pour décocher à son antagoniste quelque chose de plus fort qu'un quolibet.

« Nous ne nous portons pas le défenseur de toutes les théories de M. Viollet-le-Duc; mais pour ce qui est de l'étude pratique de l'architecture du moyen âge, il n'y a pas d'artiste, encore moins d'archéologue, qui puisse lui disputer le terrain. Comme archéologue, outre ses investigations et sa sagacité personnelle, il a l'avantage d'avoir parlé le dernier, en mettant très-judicieusement à profit tous les travaux disséminés et antérieurs au sien. Il les résume, il les complète; il en fera oublier plusieurs, ce qui n'est pas un mal, mais il n'en décrie aucun, ce qui est un acte d'équité et une marque de bon sens. Comme artiste, il reproduit les différents types de l'architecture du moyen âge avec un crayon incomparablement plus net et plus délié que la parole d'un archéologue; et, quand il aborde la partie technique des différents modes de construction employés au moyen âge, il est semblable à ces ouvriers habiles qui, pour faire comprendre un mécanisme ingénieux, en démontent les pièces une à une, les remettent en place, et font jouer, sous vos yeux, ses rouages compliqués. — Sa parole alors est aussi vive, aussi nette que son crayon.

« Sans prétendre déterminer au juste le mérite de cet ouvrage, il nous semble qu'un travail qui reçoit le témoignage non équivoque de la souscription des artistes, et qui traite de sujets si variés, si difficiles, si neufs, si étendus, peut à tout le moins soutenir la comparaison avec la découverte d'un escalier qui, après tout, n'était pas perdu.

« D'où vient qu'en annonçant à ses auditeurs des *projets d'études* sur les arts du moyen âge, M. Beulé tranche déjà les plus graves questions, et que, sans même se donner le temps de se forger des armes, il ramasse dans les couloirs de l'école tous ces vieux arguments, toutes ces pointes émoussées que dédaignait déjà son prédécesseur, M. Raoul-Rochette? Ainsi, la voûte et les contre-forts des cathédrales, comparées à une carène de vaisseau renversée et appuyée sur des béquilles, sont de vieilles plaisanteries d'atelier qui n'ont plus cours depuis vingt ans. Les rééditer, c'est presque faire de l'archéologie, mais encore faudrait-il avouer leur date, nommer leurs auteurs, et ne pas les présenter comme de nouvelles inventions, en les affublant des ornements graves de la pédagogie.

« Que veut donc M. Beulé avec son vaisseau, ses béquilles et sa colère dédaigneuse? Quel vent le pousse? Ce n'est pas d'ordinaire avec cette impétuosité que l'on marche

dans les sentiers de la science. Y aurait-il un autre intérêt en jeu, une autre passion à satisfaire, que l'intérêt de l'art et la recherche de la vérité? C'est ce que donneraient à penser les lignes que nous allons transcrire d'après la brochure que le savant professeur a bien voulu nous adresser. Après avoir parlé d'une façon qui rappelle un peu Dulaure, des *légendes puériles*, des *facéties satiriques*, des *démons grotesques* et des *tableaux obscènes que les païens n'eussent point osé sculpter sur leurs temples*, l'auteur ajoute : *Qu'un parti regrette le passé et ce que nous appelons, par une poétique ironie, le bon vieux temps, cela est permis; qu'il souhaite nous y ramener, cela n'est point vraisemblable; mais que ses regrets ou ses vœux lui fassent recommander des théories dangereuses dans les arts ou dans les lettres, c'est là ce qui doit émouvoir tous ceux qui ont l'honneur de garder les conquêtes de l'esprit moderne. Une levée de boucliers s'est faite récemment contre la littérature classique que l'on qualifiait de païenne, et les génies de l'antiquité (au milieu du* XIX*e siècle! qui le croirait?) ont eu besoin d'éloquents défenseurs. Parties du même camp, des attaques sont dirigées contre l'art classique; on le proscrit comme profane, et l'on soutient contre lui l'art du moyen âge. Si c'est dans ce sens que l'architecture gothique est proclamée religieuse, dans ce sens, aussi bien que dans tous les autres, nous protestons contre une conclusion que démentent les faits. Eh quoi! au moment où ce parti regarde au delà des Alpes avec une attention qui aurait alarmé le grand Bossuet, ne veut-il point voir quels exemples vraiment glorieux lui donne et lui a toujours donnés la papauté? Ne sait-il pas que, loin de rougir d'avoir consacré au culte les basiliques et les thermes de l'ancienne Rome, la papauté en entretient encore aujourd'hui la magnificence, reconstruit aux frais du monde entier la basilique de Saint-Paul incendiée, et dresse autour de l'autel des colonnes d'albâtre données par un musulman, vice-roi d'Egypte; qu'elle s'est toujours considérée comme dépositaire de la tradition antique; qu'elle a protégé les ruines où vit cette tradition, et aidé puissamment à la renaissance des arts en Italie; que les noms de Léon X et de Jules II sont immortels, parce qu'ils ont pour auréole une pléiade qui commence par Raphaël, Michel-Ange et Bramante, et qu'enfin tous les Papes éclairés ont professé le plus vif amour pour cet art qu'on veut appeler païen, et qu'eux, au contraire, ont cultivé en le préférant à tous les autres, tandis qu'ils ont jugé l'architecture gothique si peu religieuse qu'ils semblent l'avoir exclue de la capitale de la chrétienté?*

« Dès les premiers mots de ce passage, la pensée intime de l'auteur se manifeste, et l'on voit très-bien ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de ce parti *qui regrette le passé*. Tout lui est bon pour le combattre ou l'abaisser. Il invoque contre lui la papauté elle-même, oubliant tout ce qu'il y a de grand, de vrai et d'instructif dans cette appropriation catholique de toutes les formes d'art, qui a fait de la colonne Trajane le piédestal de saint Pierre, et recouvert les chefs des saints apôtres, à Saint-Jean de Latran, d'un ciborium ogival. M. Beulé insinue que cette dernière forme d'art semble exclue de la capitale de la chrétienté; et il exploite ainsi, au profit de sa thèse, une apparence que contredisent beaucoup de monuments dont il nous donnera peut-être un jour la liste, en développant les raisons historiques de cette glorieuse et respectable minorité, qu'en attendant nous invoquons aujourd'hui contre lui.

« M. Beulé n'est pas ultramontain, mais nous pouvons ajouter, sans allusion personnelle et en nous renfermant dans la question d'art, que sa leçon n'est pas chrétienne. Elle est purement rationaliste dans le fond et païenne dans la forme. Et, chose étrange, c'est au nom des conquêtes de l'esprit moderne que M. Beulé voudrait nous contraindre, nous catholiques et Français du XIX*e* siècle, à courber la tête sous la plate-bande du Parthénon. M. Michelet a reconnu, bien avant M. Beulé, que les études et les monuments qu'il goûtait autrefois tournaient au profit de ce *parti qui regrette le passé*. Il a fait volte-face aussitôt, et, appelant à la rescousse toute l'école romantique, il s'est élancé, au nom de la Renaissance et de l'esprit moderne, dans la voie commode du progrès indéfini. Cette solution est plus nette, plus conséquente et surtout plus habile que celle de M. Beulé. En effet, M. Michelet a derrière lui toute la cohorte romantique, tandis que M. Beulé peut se convaincre aisément de l'isolement où le place l'exagération de ses principes. Le *Journal des Débats* lui-même, tout en publiant les passages les plus remarquables de la leçon de M. Beulé, décline en ces termes une trop intime solidarité : *J'ai le malheur*, dit-il, *d'admirer toutes les belles églises, et je ne sais pas encore si j'aime mieux Saint-Paul hors des murs que la cathédrale de Strasbourg; je suis trop heureux de jouir de ces deux chefs-d'œuvre pour gâter mon plaisir par la comparaison*. Il ne veut pas qu'on le *condamne à ne reconnaître qu'une seule forme du beau*, il demande *qu'on laisse le champ libre à tous les essais*, etc. Cette restriction prudente du journal qui représente le plus fidèlement les principes de l'Académie, peut être considérée comme un *avertissement* et devra modérer le zèle du futur candidat.

« Pour nous, nous ne nous laisserons pas prendre à quelques exclamations en l'honneur de Raphaël et de Michel-Ange, qui semblent devoir servir de correctifs à l'apologie de l'antiquité, faite avec tant d'enthousiasme par M. Beulé. C'est encore là une ruse éventée. Toutes ces politesses ne peuvent dissimuler une hostilité profonde contre tout ce qui porte le cachet de l'inspiration chrétienne. On salue volontiers le peintre de la dispute du Saint-Sacrement, parce qu'il a dans son dossier les fresques de la Farnésine; on admire les coupoles de Sainte-Sophie quand il est question de les opposer

aux flèches des églises gothiques; on s'écrie : *J'entre dans les églises byzantines de Venise ou de Palerme, qui resplendissent, depuis le sol jusqu'au faîte, de mosaïques d'un style si grave et si religieux; je m'arrête devant les portes du baptistère de Florence, et je vois comment les artistes qui aident l'architecture doivent écrire sur un monument l'épopée d'une religion.* (Page 9.) Mais quand on est Grec pur sang comme M. Beulé, c'est à peine si l'on s'oublie un moment à ces petites concessions : le naturel revient au galop, et trois pages plus loin, voici comment on traite le même art byzantin que l'on vient de préconiser. A propos de l'impossibilité prétendue où serait un maître de justifier et d'enseigner l'art du moyen âge, M. Beulé dit : *Oserait-il ériger en modèle toutes les erreurs d'une architecture qui ne créait ses types qu'en altérant l'architecture grecque ou romaine, en détruisant la beauté conquise par l'antiquité, destruction qui n'eut rien de systématique, mais fut l'œuvre lente de l'ignorance? Du reste, l'art byzantin l'avait commencée. C'est l'histoire d'un portrait dont les copies se transmettent de proche en proche, toujours plus mauvaises et servant d'échantillon à de plus mauvaises encore.* » (Page 15.)

« Nous pourrions nous en tenir là sur cette affectation à faire prévaloir la supériorité de l'art grec, d'autant plus que l'auteur ne donne pas à ses assertions la forme didactique, qui nous permettrait de saisir le procédé d'application par lequel ce culte exclusif du passé peut se concilier avec la régénération du présent. M. Beulé est enthousiaste, mais, selon nous, il oublie totalement son rôle de professeur. Il chante la Grèce, il anathématise le moyen âge, qu'il avoue lui-même n'avoir pas étudié. Nous devons cependant remarquer que ses attaques les plus directes portent contre une école qui reconnaît avant toute chose, dans l'art gothique, la plus haute expression du *nationalisme* et du génie *national*. M. Beulé oppose à cette prétention tout ce que la France a produit de remarquable et de caractéristique en dehors de la période gothique, et rend à l'Allemagne et à l'Angleterre la part qui leur est due dans les productions de cette même époque. Il est de bonne guerre de chercher le défaut de la cuirasse de ses adversaires, et comme les meilleures causes sont quelquefois appuyées ou plutôt compromises par de fort mauvaises raisons, M. Beulé ne manque pas de relever cette assertion de certains partisans du gothique : *L'architecture gothique est, par excellence, l'architecture religieuse.* Il se demande : *Le style gothique était-il exclusivement consacré à la religion, et la maison de Dieu se distinguait-elle de la maison des hommes autrement que par sa richesse et sa grandeur? Non, assurément. Le style gothique est la langue d'une époque; tout ce qu'une époque écrit, elle l'exprime dans la même langue, tout ce qu'elle construit, elle le revêt du même style. La salle d'armes où veillaient les soldats, la prison où les malfaiteurs étaient jetés, la chambre d'une galante châtelaine, l'hôtellerie bruyante, tout était de style gothique. Si les architectes du temps eussent conçu l'idée d'une architecture religieuse, il faut reconnaître qu'ils auraient commis d'étranges profanations.* Sur ce point, nous nous rallierions volontiers à l'opinion du professeur, si nous étions bien assuré qu'il est lui-même à l'abri de la critique qu'il vient de faire.

« Quelle idée se fait donc M. Beulé d'une architecture religieuse? C'est ce qu'il ne nous dit pas. Prétend-il que le plein cintre et la plate bande doivent seuls avoir le privilége de remplir cet office? Dans ce cas, nous ne nous entendrions plus. Il tomberait dans la même erreur que ses adversaires et nous reprendrions contre lui son propre argument : *Le style gothique est la langue d'une époque : tout ce qu'une époque écrit, elle l'exprime dans la même langue, elle le revêt du même style.* Par conséquent, si le style gothique était la langue d'une époque, c'est apparemment que cette époque pouvait écrire et parler. C'est ce qu'elle a fait; et, comme cette époque fut éminemment religieuse, son langage architectonique a su et a dû parfaitement s'élever à l'expression du sentiment chrétien, tout en s'appropriant aux conditions plus modestes de l'architecture civile, domestique et militaire. Ne voir dans cela qu'un même art, parce qu'on y rencontre les mêmes procédés de construction, c'est restreindre son appréciation dans des limites trop grossières. En architecture, les formes géométriques ne sont que les lettres de l'alphabet, des mots, des locutions qui n'ont une valeur et un sens que par la manière dont on en fait usage. Saint François de Sales et Bossuet parlaient la même langue que Rabelais et Molière, mais tout le monde distingue le genre sacré du genre profane, et il est au moins aussi impossible de confondre une prison à ogives et une cathédrale, que d'assimiler une satire ou une comédie à une oraison funèbre. »

ARTS. — L'influence du christianisme sur les beaux-arts a inspiré à M. Auguste Nicolas les lignes suivantes (*Etudes philos.*, t. III, p. 505) : « Si on prend chacun des beaux-arts en particulier, et qu'on remonte aux vrais chefs-d'œuvre qu'il a produits, et aux grands maîtres en qui il se personnifie, on aboutira, de toute part, au christianisme, comme à la clef de voûte des beaux-arts.

« Ainsi, pour la poésie, je ne crois pas qu'aucun homme de goût mette rien au-dessus de nos Livres saints..... Ainsi encore, pour l'éloquence, il suffit de nommer Bossuet; pour la peinture, Raphaël; pour la statuaire, Michel-Ange; pour la musique, Palestrina..... Or la gloire de tous ces maîtres de l'art ne se révèle à nous que par des chefs-d'œuvre essentiellement chrétiens..... L'Italie n'est la terre classique des beaux-arts que parce qu'elle est la terre classique du catholicisme.

« Partout ailleurs aussi les beaux-arts sont divisés; ils agissent isolément et sans but Dans nos temples, vous les trouvez tous réu-

nis, s'animant de concert les uns les autres, et tous animés de l'esprit du culte chrétien.

« Un autre caractère essentiel qu'il ne faut pas négliger, c'est que, nulle autre part que dans le culte chrétien, les beaux-arts ne sont *populaires*. Là seulement l'éloquence a pour auditoire le peuple assemblé, et, pour ainsi dire, la nature humaine en personne; là, chaque jour, tout le monde est admis à goûter et à voir des cérémonies, des chants, des pompes vraiment sublimes..... Un caractère bien distinctif encore de la beauté artistique du culte chrétien, c'est qu'elle ne passe jamais..... tandis que les vicissitudes de la mode emportent les productions de l'art profane..... Enfin, le caractère éminent de la beauté de l'art chrétien, c'est qu'elle est pure, sérieuse; c'est qu'elle ne triomphe que par ce qui ferait infailliblement mourir l'art profane; qu'elle ne s'inspire que de la vertu, que de la vérité, et qu'elle ne nous ébranle et ne nous transporte qu'en refoulant toutes nos passions, privilége unique, qui, à lui seul, suffirait pour attester la présence de la vérité.

« Ainsi le christianisme est le centre où tous les beaux-arts se rencontrent dans ce qu'ils ont de plus élevé, de plus collectif, de plus universel, de plus populaire, de plus immuable, de plus vrai, de plus pur. Il est le fonds commun d'où ils participent, et le divin foyer où ils s'allument. En lui, le beau lui-même est dans son plein, dans son ciel, et, pour ainsi parler, à son zénith.

« Abstraction faite de la croyance, tout homme de goût doit convenir de cette vérité.

« Or, a-t-on bien réfléchi à la conséquence rigoureuse qu'elle renferme?

« Le mot de Platon, d'où nous sommes parti (le *beau* est la splendeur du *vrai*), en est la juste expression; car ce mot doit s'appliquer, au plus haut degré, là principalement où le *beau* se rencontre avec tous les caractères de supériorité que nous venons de relever, et qui supposent le vrai dans sa plénitude.

« Il y en a d'ailleurs une raison toute particulière, c'est qu'à la différence de l'art antique, qui ne brillait que par la *forme*, et qui, comme elle, n'avait qu'une vérité bornée, essentiellement relative et servile, l'art chrétien, comme nous l'avons déjà dit, tire toute sa beauté du *dedans*, c'est-à-dire, de la substance même de la vérité. Aussi, remarquez bien que l'art antique excelle surtout dans la *statuaire*, qui est proprement l'art des formes. Mais combien l'art chrétien l'emporte par la profondeur de l'idée, par la sublimité morale du sentiment, dont la peinture, la musique, l'architecture sont plus particulièrement les interprètes! Sa beauté, c'est sa transparence, c'est-à-dire, la beauté même de la vérité intérieure qui rayonne en lui. Pour tout dire, l'art païen est formé sur la chair, l'art chrétien est informé par l'esprit; et la beauté qui vient de l'esprit ne peut être que la beauté de la vérité directement et absolument. La beauté spirituelle de l'art chrétien est donc par essence, comme Platon l'a dit du beau, comme saint Paul l'a dit du Christ : *La splendeur de la vérité, la figure de sa substance.* » (*Hebr.* I, 3.) Ici, M. Nicolas met en note : « Il ne faut pourtant pas méconnaître, dans la partie élevée de l'art païen, une sorte de beauté idéale et olympique, qui est comme un prolongement et une réminiscence de l'âge d'or, c'est-à-dire, de l'état de l'homme avant le péché. Dans l'art chrétien, ce n'est pas une beauté idéale qui brille, mais une beauté surnaturelle, inspirée par un pressentiment et un avant-goût de l'*âge futur*, et qui transfigure les corps sous le rayonnement d'une perfection et d'une félicité morale infinies qui les pénètre et qui les enlève. »

Le savant apologiste termine par l'aperçu qui suit : « En relevant l'homme, le christianisme a relevé toutes les choses inférieures qui sont sous son empire. Une fois entré dans son cœur, il s'est étendu à toutes ses facultés, à tous ses rapports, et à tout ce monde extérieur qu'il anime de son génie. Il a tiré tout à lui. Par sa doctrine et sa morale, il s'est emparé des idées et des mœurs; par celles-ci, des beaux-arts, qui en sont les organes plastiques; et, par les beaux-arts, de la matière sur laquelle ils s'exercent, et qui, elle aussi, a été par là rachetée, *christianisée*. Il en a été, en un mot, dans l'ordre de la révélation comme dans l'ordre de la nature : l'invisible s'est reflété dans le visible, et le christianisme a créé une *nouvelle terre* en révélant de *nouveaux cieux*. »

M. Victor de Laprade a publié, dans le *Correspondant* d'août 1858, un article *sur les arts*. Il explique la prépondérance actuelle de la musique par son caractère d'indétermination, qui répond à un certain état présent de l'âme. Il s'efforce surtout de montrer que le sentiment poétique de la nature, s'il ne peut suppléer toute autre inspiration, n'offense nullement la révélation positive, et lui prête même le plus puissant secours. Il veut que le poëte fasse entendre les voix de la nature, comme Bethoven dans ses *symphonies*.

Cet article est un peu trop vague. On lira pourtant avec plaisir la page qui le termine : « Vous pouvez donc, ô poëte, sans crainte d'idolâtrie, adorer l'Eternel dans cette grande nature des Alpes..... Montez vers l'immense forêt de sapins qui s'élève sur la montagne; entrez-y comme dans une cathédrale vivante....; marchez avec recueillement sur ces mosaïques de fleurs qui dessinent sous vos pieds de merveilleuses figures, des inscriptions qui s'écrivent et s'effacent d'elles-mêmes avec les saisons diverses. Vous les lisez pieusement, et vous avancez sous les longues nefs entre les piliers sonores. Dans les chapiteaux touffus, les plantes grimpantes s'entrelacent avec les nids; les écureuils et les oiseaux s'y promènent comme des bas-reliefs animés. Du haut de la voûte, à travers les découpures des feuilles et des rameaux, une clarté douce tombe, avec un murmure pareil à celui de la foule ou de

l'Océan. Comme une voix qui s'élève ou s'abaisse, le vent, d'un souffle inégal, tire des hautes branches mille accords variés; le chant des oiseaux s'y découpe en notes légères, et le mugissement continu de la cascade voisine forme à ces vives mélodies un accompagnement grave et solennel. Montez encore; dirigez-vous vers cette lumière dorée qui brille à l'extrémité des nefs comme les flambeaux du sanctuaire; respirez l'encens qui suinte des arbres avec la résine, et qui jaillit des fleurs froissées sous vos pieds.... Tout à coup, à travers les sapins, plus rares sur la lisière du bois, la cime du glacier vous apparaît toute ruisselante de soleil sous une voûte d'azur; de larges bandes d'or, des reflets de pourpre et des veines bleuâtres sillonnent la blancheur des neiges, comme le marbre d'un autel tout jaspé de pierreries. Tombez à genoux!..... Les saintes traditions de la foi maternelle n'ont rien à craindre de ce culte solitaire et de ces rites inusités. Ce soir quand vous serez redescendu dans votre vallée, et que vous passerez devant l'église natale, vous en ouvrirez la porte comme autrefois. Jamais plus fervent désir, jamais besoin plus vif d'adoration et d'amour ne vous auront poussé au pied de ce modeste autel. Vous y retrouverez dans toute sa plénitude l'ivresse que vous avez goûtée sur les sommets; vous y répandrez les mêmes larmes généreuses; vous y répéterez la même prière : car vous y reconnaîtrez le même Dieu. »

M. Caro dit, dans ses *Etudes morales :* « En dehors de l'idéal, c'est-à-dire du réel élevé à la mesure du beau, il n'y a que deux sources d'inspiration pour l'art, le réel dans ses misères et ses nudités, la fiction dans ses caprices. Mais nous avons vu que la fantaisie pure revient par une voie détournée au pur réalisme. Il n'y a donc réellement que deux grandes écoles dans l'art, et deux grandes tendances, l'école et la tendance spiritualistes, l'école et la tendance sensualistes. De ces deux écoles contraires, l'une qui élève l'âme jusqu'aux idées du beau et du bien, l'autre qui l'abaisse à une sorte de connivence avec les appétits aveugles des sens, il est incontestable que la première n'a parmi les romanciers que de rares adeptes, et que la seconde, au contraire, triomphe par le nombre de ses œuvres et de ses disciples... Vouloir inventer un être de pure imagination..., c'est manquer à la première condition du roman qui ne doit et ne peut être qu'une analyse de la passion développée dans une action imaginaire... L'œuvre sera-t-elle complète si le romancier a reproduit avec exactitude les traits de la réalité ? Non pas, car le roman est une œuvre d'art, et l'art est autre chose que la reproduction du réel... Le roman autrement compris n'est plus... qu'une sorte de statistique effrayante des maladies honteuses et des lèpres d'une nation. Pour que le roman soit œuvre d'art, que faut-il donc ? Un peu d'idéal... observation sincère, enthousiasme, tout est là... Nous voulons qu'en lisant un roman l'âme soit élevée au-dessus d'elle-même, qu'elle respire un air plus libre sur les sommets où la ravit la pensée de l'écrivain, qu'elle sente ses passions nobles avivées et soutenues, ses instincts physiques domptés, son égoïsme soumis, sa foi dans le bien plus forte et plus féconde; nous voulons qu'elle retire des impressions généreuses de son commerce avec des types agrandis, épurés ; nous voulons enfin que l'homme sorte de ces lectures plus homme, c'est-à-dire plus affermi dans sa liberté, dans ses aspirations, dans son amour pour tout ce qui est beau et grand. C'est à ce signe sensible, à ce contre-coup de l'idéal dans les âmes, que vous reconnaîtrez infailliblement une œuvre d'art. Hors de là il y a une place considérable pour le talent, mais ce talent ne s'élèvera pas au-dessus de la mesure étroite d'une industrie amusante ou d'un métier corrupteur; hors de là il y a place aussi pour le succès, et les exemples abondent autour de nous; mais qu'il y a loin d'un succès éphémère à cette prise de possession de l'avenir qui est le privilége des œuvres sérieuses et des grands artistes !.... Répétons-le très-haut et souvent, au risque de faire se pâmer aux dépens de notre naïveté les grands hommes de nos cabinets de lecture et les triomphateurs du feuilleton : il n'y a pas deux recettes pour composer une œuvre d'art et pour la faire vivre, il n'y en a qu'une qui est simple et vieille comme Homère, c'est d'agrandir la sphère limitée de la réalité, en lui donnant pour horizon l'idéal. »

Les lignes qui précèdent sont extraites d'un excellent article intitulé : *Le sensualisme dans la littérature.* Avant de parler du roman, M. Caro passe en revue les tendances actuelles du théâtre et de la poésie. Dans le théâtre, il constate le triomphe des réalistes, c'est-à-dire de ceux qui veulent faire de l'art l'image pure de la réalité, non de la réalité ordinaire, ce qui ennuierait le public, mais de cette réalité piquante pour la curiosité qui comprend les raffinements du vice élégant, ou de cette autre réalité horrible, qui bouleverse les sens presque autant que pourrait faire la vue d'un échafaud ou d'une agonie réelle. Entre mille réflexions aussi judicieuses que spirituellement dites, il critique ces dénoûments prétendus moraux qui se font attendre pendant quatre ou cinq heures d'émotions mauvaises, de peinture aimable du vice. Il montre ensuite que les poëtes fantaisistes aboutissent encore au sensualisme. L'idolâtrie de la forme, voilà leur dernier mot. Un de leurs illustres se glorifie d'être plus fort en *plastique féminine* qu'un vieux marchand de Circassiennes. Ils ne s'occupent qu'à sculpter des mots, qu'à ciseler des phrases... Même pour ces ennemis de toute règle, qui répudient également classiques et romantiques, il y a encore une règle, un culte, une doctrine, le culte de la sensation, la doctrine de l'art pour l'art, c'est-à-dire du style sans pensée. M. Caro critique aussi avec raison la rapidité de la

composition. « La bibliothèque à quatre sous est le type fidèle de la littérature qu'elle imprime. Elle publie vite, elle s'achète bien, elle s'enlève en quelques jours. Allez, dans un mois, en chercher les débris dans la hotte du chiffonnier ! »

— Nous publions d'autant plus volontiers le travail suivant de M. d'Ortigue, que tout en contenant des notions intéressantes sur la musique religieuse, il servira de complément à un autre Dictionnaire de l'Encyclopédie.

« Ceux qui ont lu mon *Dictionnaire de plain-chant* savent l'opinion que j'ai professée pendant longtemps relativement à l'harmonie appliquée au chant grégorien.

« Je pensais alors que le plain-chant était un système essentiellement mélodique; que l'harmonie étant issue d'éléments qui lui étaient étrangers et n'étant venue que plusieurs siècles après, ne pouvait s'associer à une forme de chant pour laquelle elle n'était pas faite; qu'en conséquence, appliquer *rétroactivement* l'harmonie au plain-chant, c'était non-seulement accoupler deux choses disparates, mais les détruire l'une par l'autre, puisque l'une et l'autre reposent sur deux ordres de faits musicaux absolument différents, n'ayant ni la même origine, ni la même destination. Je faisais seulement une exception en faveur de quelques faux bourdons adoptés par l'Eglise dans certaines solennités.

« Je n'ai nulle envie, comme on le voit, de dissimuler mes anciennes opinions qu'on trouvera longuement développées en plusieurs endroits de mon *Dictionnaire*, notamment aux articles *Mélodie* et *Harmonie ;* je les livre au jugement des lecteurs avec autant de franchise que je les énonçais naguère; bien plus, je les maintiens en un sens qui va être expliqué, et je dis qu'en présence des tentatives faites sous nos yeux, mon objection contre l'harmonie ou l'accompagnement du plain-chant subsiste encore aujourd'hui dans toute sa force.

« J'ai toujours évité de mettre sur la même ligne ceux qui, par respect pour la gravité du chant ecclésiastique, ne se sont pas écartés, dans leur harmonie et leur accompagnement, de quelques accords simples et consonnants, et ceux qui n'ont pas craint de profaner les cantilènes sacrées par l'emploi des dissonances et de tous les artifices de l'art mondain. Ce n'est pas, néanmoins, que les uns et les autres ne fussent dans les eaux de la tonalité moderne, ceux-là par l'élément exclusivement consonnant, ceux-ci par l'élément à la fois consonnant et dissonant; ils ne pouvaient donc que me faire repousser toute harmonie, puisque, si ces derniers violaient ouvertement les lois de la *tonalité*, les premiers en détruisaient au moins la *modalité* par l'impossibilité de pouvoir discerner, dans leur système, les modes entre eux. Et je me disais que tous ces essais avaient été condamnés d'avance par la bulle *Docta sanctorum* de Jean XXII, et qu'il n'en était aucun qui ne fût enveloppé dans la réprobation exprimée par ces paroles : *Adeo ut interdum Antiphonarii et Gradualis fundamenta despiciant, ignorent super quo ædificant, tonos nesciunt, quos non secernunt, imo et confundunt.*

« Ceux qui voudront s'amuser à relever des contradictions, relativement à ce que j'ai écrit du plain-chant, auront beau jeu avec moi, car après avoir professé l'opinion que le plain-chant est inharmonique, j'ai accepté une part de collaboration, et par conséquent de responsabilité dans le présent Traité..... Le plain-chant est inharmonique quant à la tonalité moderne, attendu qu'entre les éléments du système ecclésiastique et les éléments de la musique moderne, il existe une incompatibilité radicale, comme notre théorie le démontre à chaque page, mais il ne l'est pas quant à la tonalité ancienne, à sa propre tonalité; en d'autres termes, la tonalité ecclésiastique possède des énergies telles qu'on en peut faire sortir naturellement une harmonie *sui generis*, en même temps qu'elle repousse une harmonie procédant d'un système constitué sur des bases différentes. Cette distinction, que je n'avais pas faite dans le principe, il n'en coûte aucun sacrifice à mon amour-propre de déclarer que je ne l'aurais sans doute jamais faite de moi-même. J'éprouve, au contraire, une joie sensible à reporter à mon précieux collaborateur et ami l'honneur d'une conversion qui m'a mis en possession d'une vérité que je n'entrevoyais qu'à demi. Ce fut lorsque M. Niedermeyer m'eut montré que non-seulement le plain-chant était susceptible d'une belle harmonie, mais encore que cette harmonie n'était que le développement naturel des lois mélodiques de ce même plain-chant, que je compris cette fécondité propre au système des modes ecclésiastiques, en vertu de laquelle, loin d'être déshérité des avantages du système moderne, il peut et doit engendrer aussi bien que ce dernier une théorie harmonique.

« M. Niedermeyer détermina en moi cette conviction par le simple exposé de deux règles fondamentales :

« 1° *Nécessité, dans l'accompagnement du plain-chant, de l'emploi exclusif des notes de l'échelle;*

« 2° *Nécessité de donner aux accords de finale et de dominante dans chaque mode des fonctions analogues à celles que ces notes essentielles exercent dans la mélodie.*

« La première de ces règles donne les lois de la tonalité générale du plain-chant; la seconde donne les lois de la modalité, lois en vertu desquelles les modes peuvent être discernés entre eux.

« L'énoncé de ces deux règles fut pour moi un trait de lumière; à l'instant les bases du système harmonique grégorien me furent révélées. J'entrevis sans peine qu'une bonne harmonie, dans toute tonalité, n'étant que le résultat de quatre mélodies simultanées, les trois mélodies ajoutées dans le plain-chant à la mélodie principale, loin de rendre plus confuse la perception du mode, devaient,

au contraire, contribuer pour leur part à le mettre en lumière, puisque chacune de ces mélodies justifie de son côté les mêmes lois.

« Après que cette communication m'eut été faite, nous eûmes, mon collaborateur et moi, pendant plus d'un an, des conférences presque journalières, dont le présent Traité a été le résultat. Je crois qu'il repose sur des bases toutes nouvelles, bases bien simples et bien naturelles pourtant, mais nouvelles en ce sens que nous en avons fait les premiers le fondement d'une théorie complète, encore que ces bases aient pu avoir été entrevues en partie par d'autres.

« Dans mon opinion, une semblable théorie ne pouvait guère être mise en lumière qu'à l'époque actuelle ; elle est le fruit de ce lent et profond travail d'analyse et de comparaison auquel les deux tonalités, ancienne et moderne, ont été soumises, et qui a, pour ainsi dire, dévoilé et mis à nu, dans leurs plis et replis, les éléments constitutifs des deux systèmes. Je sais ce que m'impose mon titre de collaborateur, et qu'à moi seul il est interdit en ce moment de louer celui au nom de qui mon nom se trouve associé ; mais je ne puis empêcher que les faits ne parlent d'eux-mêmes. Qu'il me soit donc permis d'ajouter que les bases d'une pareille théorie ne peuvent être posées que par un homme à la fois grand musicien, grand harmoniste, grand praticien de plain-chant, également versé dans la connaissance des diverses écoles d'harmonie, surtout de l'école moderne et de celle du seizième siècle : un pareil homme seul pourrait démêler clairement et sainement apprécier ce qui est des éléments d'une tonalité et ce qui est des éléments d'une autre ; éléments divers, disparates, antipathiques, qui, sans le flambeau de la science musicale, s'entre-choquent, se heurtent dans le cerveau ténébreux de certains théoriciens et archéologues musiciens, au point que ces savants, si estimables d'ailleurs, sont condamnés dans le même livre, dans le même chapitre, à la même page, à dire le pour et le contre, le blanc et le noir, avec un laisser-aller qu'on ne saurait trop admirer. Les règles de l'harmonie grégorienne découlant, comme il a été dit, des lois purement mélodiques du plain-chant, le plan que nous avions à suivre était d'une extrême simplicité.

« Dans les notions préliminaires, nous avons exposé, le plus nettement et le plus succinctement qu'il nous a été possible, les lois mélodiques sur lesquelles repose la constitution du plain-chant, telles qu'elles ont été enseignées par les théoriciens les plus estimés : Guido d'Arrezzo, Odon de Cluny, de Jumilhac, Lebeuf, Poirson. Nous avons donné la raison des huit modes, de leur rapport par l'identité des finales dans chaque authentique et dans chaque plagal, son dérivé ; de leurs différences par la diversité des échelles, par le déplacement des demi-tons, par les finales et les dominantes, etc. Nous pensons avoir fait entrer dans ces notions préliminaires tout ce qu'il est essentiel de savoir dans la simple pratique.

« Nous avons posé ensuite les règles générales sur l'harmonie grégorienne ; les unes ayant trait à la tonalité, les autres à la modalité ; après quoi nous avons montré successivement l'application de ces règles générales aux huit modes, réservant pour deux digressions, placées l'une après les quatre premiers modes, l'autre après les quatre derniers, l'examen de quelques difficultés qu'il fallait résoudre à l'aide de considérations d'une certaine étendue, et peu susceptibles d'être présentées sous une forme didactique.

« Les règles à suivre pour la transposition et la réduction des modes sont venues naturellement se placer après les règles elles-mêmes, et nous avons terminé par une des règles les plus intéressantes de l'Office divin, l'accompagnement de la psalmodie, dont nous avons donné de nombreux exemples.

« Tel est l'ordre que nous avons suivi dans notre Traité ; nous croyons pouvoir dire que cette œuvre se tient et s'enchaîne dans toutes ses parties, qu'elle forme un tout parfaitement un et logique, non qu'on doive faire honneur de ce mérite au talent et à l'habileté des deux auteurs, mais parce qu'ils ont eu le bonheur de rencontrer le vrai, et qu'appuyés sur les lois immuables de la tonalité ecclésiastique, ils ont soumis, en dehors de toute idée ou système, leur esprit et leurs facultés à l'action de ces mêmes lois, se déployant librement dans leurs suites et leurs applications.

« L'art profane a ses théâtres, ses concerts, ses salons, ses fêtes en plein soleil et au grand air : assez comme cela ! nous ne demandons pour le chant d'église d'autre place que l'église. Nous voulons seulement qu'il y règne souverainement. A cette condition, au lieu de recevoir la loi d'un art étranger, il la lui fera à son tour, non pas violemment, mais par sa seule influence ; car, l'histoire l'atteste, aussi longtemps que l'art religieux a été libre possesseur du temple, il a étendu son souffle bienfaisant sur l'art moderne, qu'il a gardé dans ses évolutions, réglé dans ses transformations. Nous demandons que tout ce qui convient à la splendeur de cet art religieux, la voix, l'orgue de chœur comme le grand orgue, soient ramenés à leur vraie destination, afin que les âmes, fatiguées des bruits d'ici-bas, puissent trouver un refuge aux pieds des autels, et y goûter, au sortir des agitations terrestres, quelques instants de repos et de paix. »

Ajoutons qu'on trouvera dans *l'Univers* du 2 août 1857 de curieux détails sur le caractère anti-chrétien de la musique actuelle.

B

BAPTEME. — Mgr Pie dit dans son *Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent :*

« Je viens, Messieurs, de prononcer un mot très-grave : le droit du bapême à imposer une doctrine. Eh ! oui, c'est précisément ce droit que le naturalisme philosophique de notre siècle ne tolère pas, surtout lorsqu'il s'agit de l'enfant qui n'a encore ni la plénitude, ni l'usage commencé de sa raison et de sa libre volonté. Comment admettre, nous dit-il, que l'homme, l'être intelligent et libre, puisse être ainsi, préalablement à tout exercice de son intelligence et de sa liberté individuelle, lié, enchaîné irrévocablement, et sous peine d'apostasie, envers une doctrine et une loi positives? Comment admettre que l'homme, par le fait d'une volonté étrangère, par le fait de sa famille naturelle et de la société religieuse au sein de laquelle il est né, soit ainsi livré, dévolu pour toujours à tout un ordre de choses qu'il ignore, à tout un ordre d'obligations qu'il n'a pas personnellement acceptées et consenties? Le catéchisme du saint concile de Trente, messieurs, nous recommande d'expliquer souvent au peuple la doctrine chrétienne sur ce point, et il nous fournit d'excellents arguments pour prouver comment, par le saint baptême, nous sommes en effet adjugés à Jésus-Christ, dont nous devenons la propriété inviolable. Il est surtout un raisonnement tiré de l'ordre même de la nature, auquel le naturalisme ne pourra jamais rien opposer de sérieux. L'enfant qui naît en ce monde, n'a pas demandé la vie à ses auteurs; cependant cette vie reçue l'oblige moralement. Il est tenu de se la conserver, et il ne se l'ôterait pas sans crime. De plus, il reste soumis à toutes sortes de devoirs envers ses parents, bien qu'il n'ait pas choisi spontanément tels parents plutôt que tels autres, et ses intérêts sont régis par la loi du pays où il est né, quoiqu'il n'ait pas fait libre élection de telle ou telle patrie natale. Tant qu'il est mineur, une tutelle légale prend soin de ses affaires et préside pour lui à tous les actes qu'il devrait raisonnablement accomplir lui-même, s'il avait l'âge requis. Les choses de la vie temporelle se passent ainsi, et aucun philosophe n'en murmure, aucun n'y voit un attentat contre la liberté et la raison de l'homme. Et si le jeune homme, parvenu à l'âge de la majorité ou de discrétion, allait s'aviser de dire : Je suis blessé dans tous mes droits, violenté dans toutes mes aspirations ; j'ai reçu l'être sans l'avoir demandé ; le nom honorable qui m'est transmis me commande une retenue et des devoirs qui me déplaisent; la fortune considérable qui m'est remise et qui peut me procurer tant de jouissances, m'impose aussi des charges qui me contrarient; la société a outre-passé son pouvoir en préjugeant ainsi mes intentions et mes volontés; il m'aurait plu, à moi, d'être obscur, d'être pauvre; pourquoi m'avoir imposé la rude tâche de porter un nom illustre et de gouverner de grandes richesses? Mais plutôt, pourquoi m'avoir infligé la vie? Elle me pèse, et, à mes yeux, elle ne vaut pas le néant..... Si, dis-je, le jeune homme, des intérêts duquel la société a pris un soin tout maternel jusqu'au jour de son émancipation, allait se livrer à ces plaintes insensées, à ces récriminations impies, ces plaintes et ces récriminations trouveraient-elles écho chez un seul homme raisonnable? Le genre humain tout entier ne sera-t-il pas d'accord pour lui crier qu'il blasphème contre Dieu et contre la société; que la vie, que la noblesse, que la fortune sont autant de bienfaits dont il ne tient qu'à lui de bien user, et que si, désormais abandonné dans la main de son propre conseil, il fait un criminel emploi de tous ces avantages qui lui ont été soigneusement acquis ou conservés, il n'aura à se plaindre que de lui-même, et il portera devant Dieu et devant les hommes la honte de sa félonie et de son crime?

« Or, on comprend tout d'abord que, s'il existe une naissance, une génération spirituelle, elle doive entraîner des conséquences analogues à la naissance naturelle; le baptême est la naissance, la génération spirituelle de l'homme. L'enfant ne demande pas à naître ainsi divinement, mais, outre que, s'il pouvait le demander, il y serait rigoureusement tenu, il demeure précisément obligé, par rapport à sa naissance divine, aux mêmes devoirs que lui impose sa naissance humaine. Et d'abord, il demeure obligé envers la vie reçue; cette vie, c'est la grâce, dont le premier et le plus indispensable élément est la foi. Le baptisé doit conserver cette vie; s'il la perd, il se suicide, et le crime est d'autant plus grand que la vie détruite est plus précieuse.

« L'infidélité volontaire est plus qu'un homicide, assurément; elle tient de la nature du déicide, car elle détruit une vie divine. C'est surtout de celui qui tue la foi dans son âme qu'on doit dire qu'il crucifie de nouveau Jésus-Christ en lui-même. De plus, Jésus-Christ étant son père et l'Eglise étant sa mère, le baptisé devra toujours à ses parents divins, la soumission, le respect, la reconnaissance, l'amour. Et quand ce Chrétien, parvenu à la plénitude de ses facultés intellectuelles, a l'audace de dire à l'Eglise, à la société surnaturelle qui a géré ses intérêts spirituels avec tant de sollicitude et de succès : tout ceci me déplaît, de quel droit a-t-on préjugé que je voulais de cette vie divine? Ma propre nature me suffisait, et je trouve que tout sur-

croît, si glorieux qu'il soit, est un outrage pour elle ; et puis, cette noblesse surnaturelle du christianisme, qui tend à me placer si haut dans l'échelle des êtres, m'expose à une déchéance plus grave, à une forfaiture plus humiliante, si je ne sais pas me tenir à cette hauteur; cette richesse surnaturelle de la foi et de la grâce, qui peut devenir pour moi le principe d'une félicité transcendante et éternelle, peut devenir aussi l'occasion d'un châtiment plus terrible et d'une éternelle damnation; les charges m'effrayent plus que les bénéfices ne me sourient; c'est un axiome humain, qu'on n'impose pas la faveur à celui qui n'en veut pas : *Favor non fit invito ;* il me plaît de rester dans une région plus modeste et de garder le droit de faillir sans m'exposer à tant de honte et de supplice... Quand, dis-je, le Chrétien adulte a l'injustice et la déraison de s'exprimer ainsi, la réponse de la religion comme du bon sens ne se fait pas attendre : Ingrat, Dieu t'associe à sa propre nature, il te fait participer à sa propre vie, et toute ta reconnaissance est un cri de révolte et de blasphème! il te couvre, il t'accable d'avantages et de priviléges pour la vie présente et pour la vie future, et tu t'insurges contre ses bienfaits! Mais sache donc qu'il appartient à Dieu d'appeler qui il lui plaît à la vie, à la vie surnaturelle comme à la vie naturelle ; que s'il ne t'a pas consulté pour le fait et pour les conditions de ta naissance humaine, et s'il découle néanmoins de là des devoirs comme des avantages que tu ne peux méconnaître et rejeter sans crime, jamais non plus tu ne pourras revendiquer le droit de te soustraire aux faveurs qui te sont faites et aux conditions qui y sont mises par le même Dieu dans l'ordre surnaturel. Tu peux abuser de la liberté que sa providence doit te laisser durant le temps de l'épreuve; tu peux déshonorer ton nom, désavouer ta qualité de Chrétien, tu peux dissiper l'héritage de la grâce et de la foi, engager et perdre dans un fol enjeu le patrimoine éternel dont les titres ont été remis entre tes mains ; tu peux même par un attentat décisif, par une apostasie formelle ou équivalente, détruire jusqu'au dernier germe de ta vie surnaturelle; mais le caractère de noblesse imprimé dans ton âme y restera ineffaçablement pour ton opprobre; mais l'éternité entière sera témoin de la juste peine infligée à ta forfaiture. Et comme tous les gens de bien, ici-bas, murmurent des paroles de dégoût et d'horreur en voyant passer au milieu d'une populace ignoble l'héritier dégénéré d'un grand nom, le coupable dissipateur d'une grande fortune; ainsi les anges et les élus, au milieu desquels ta place était marquée pour toujours, contempleront éternellement avec douleur et avec effroi le sceau de ton baptême devenu le stigmate de ta honte, le cercle brûlant de la flamme qui t'investira..., enfin l'affreux cortége des démons et des damnés devenus ta société.

« Non, mille fois non, messieurs; on n'échappe pas licitement ni impunément à sa destinée naturelle ou surnaturelle. La philosophie naturaliste raisonne toujours comme si la créature naissait dans l'indépendance; mais ces deux idées s'excluent; ces deux mots hurlent d'être accouplés. Etre créé, c'est dépendre; qui reçoit l'être, reçoit la loi; naître hors de toute loi est métaphysiquement impossible. La loi fondamentale de la naissance surnaturelle, c'est la foi. Je n'ai donc rien avancé de trop : la philosophie séparée fait du baptisé un apostat, puisqu'elle entend lui constituer le droit et même le devoir de parler, d'agir et de vivre dans une abstraction réelle et pratique de l'ordre surnaturel et des enseignements de la foi. »

BIBLE. *Voy.* Livres sacrés.

C

CARÊME. *Voy.* Jeune.

CASUISTES. — Dans son livre *Du devoir*, M. Jules Simon attaque violemment la casuistique. Il lui reproche, 1° de dépraver notre nature en rendant la conscience inutile; 2° d'être incomplète et inexacte; 3° d'être au-dessus des forces de la raison; 4° d'inspirer une sécurité dangereuse. M. l'abbé Bidard, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, de mai 1855, a réfuté péremptoirement ces accusations. « Lors même, » dit-il, « qu'on se serait attaché à suivre les décisions d'un casuiste, est-ce que pour cela la conscience demeurerait oisive? N'a-t-elle pas toujours les circonstances de temps, de lieu, de personnes, de moyens, de motifs, à apprécier? N'a-t-elle pas à examiner si l'action qui se présente reste dans la décision donnée, ou si quelque question de fait ne vient point la modifier selon les principes généraux de la morale? N'a-t-elle pas à confronter les principes ensemble, et à décider, en cas de concours, lesquels doivent être appliqués au cas présent? » D'ailleurs, M. Simon, en exagérant la difficulté d'une casuistique complète, c'est-à-dire d'une science morale détaillée, oublie que les casuistes sont inspirés et surveillés par l'autorité de l'Eglise.

« Le dernier et le plus terrible danger de la casuistique, dit M. Simon, c'est la sécurité qu'elle inspire. Une fois qu'on a ainsi réduit sa vie à l'observation d'une règle droite, minutieuse..., on devient inaccessible... au remords. Si le conseiller qu'on s'est donné pour maître est mauvais, si on le comprend mal, et qu'on fasse le mal par cette erreur *involontaire*, on ne se croit pas moins pur. » « Eh quoi! » répond M. Bidard, « voudriez-vous donc que l'on répondît des erreurs ou des fautes involontaires, où la faiblesse de notre nature nous fait si souvent tomber? L'erreur *involontaire* est mille fois moins à

craindre, en suivant le casuiste approuvé de l'Eglise, qu'en suivant sa propre conscience individuelle, sujette à mille ignorances et à mille passions, comme est forcé de le reconnaître M. Simon... La critique que M. Simon a faite de la casuistique est donc futile, dénuée de tout fondement... Voyons maintenant ce qu'il veut mettre à la place... Les moralistes, selon lui, ne doivent traiter que les principes généraux de la morale, et indiquer par quelques exemples comment les grands principes engendrent des règles de conduite; ils ne peuvent aller plus loin; car ce serait prétendre *imposer à l'homme un formulaire, et trop présumer de la science*, en dédaignant de plus la liberté. C'est à chacun de faire le reste et de consulter sa conscience propre, non pas au moment seulement où l'action se présente à faire ou à éviter; la passion alors pourrait bien troubler le regard de la conscience, mais à l'avance, pour que la réflexion féconde notre intelligence, et que l'on évite les perturbations qu'engendre toute passion. C'est-à-dire, pour expliquer nettement les choses, que la science ne peut dresser un dictionnaire des cas de conscience, mais que chacun doit, avec sa conscience, se dresser le sien. Il sera, sans doute, bien mieux dressé, bien plus complet et plus exact, et la liberté, du moins, sera parfaitement respectée; car enfin, si chacun a le droit et la liberté de se faire ses opinions, il en a le droit en morale comme en autre chose. On dira que c'est faire à soi-même ses devoirs; mais c'est précisément en cela que consiste la précieuse, la sainte *liberté de penser*.

« Toutefois, nous avons là-dessus un léger scrupule que nous ne devons pas taire à M. Simon. Si c'est *trop présumer de la science* que d'en espérer la rédaction d'un formulaire ou d'un dictionnaire exact et complet des cas de conscience, il nous semble que c'est beaucoup présumer des forces d'un *philosophe seul avec sa conscience*, que d'en attendre la rédaction fidèle et vraie des règles de conduite pour toutes les circonstances de sa vie, ou la décision juste et véridique de tous les cas qui se présentent à lui tous les jours pour sa propre conduite. Il me semble surtout que c'est beaucoup présumer de la plupart des hommes peu instruits, ignorants en morale comme en philosophie, sans loisirs pour l'étude, sans ouverture d'esprit, comme est presque toute la masse du peuple. Il me semble que c'est beaucoup présumer des enfants qui n'auront appris que les grands principes de la morale et eu sous les yeux à peine quelques exemples des applications que l'on en doit faire aux diverses actions humaines. Il me semble enfin que c'est beaucoup présumer de la *rectitude de conscience* d'une foule de gens tarés, vendus au vice et à l'immoralité, et que ceux-ci auraient bientôt fait bon marché de cette morale qu'ils *bâcleraient* ainsi à leur guise. Si du moins M. Simon permettait aux casuistes de donner quelques avis pour garder tous ces esprits incertains dans leurs décisions, et à ceux-ci de les consulter! Mais non, la casuistique est irrévocablement condamnée; elle ne peut être qu'un instrument d'erreur; elle n'est qu'un *piége*, et les casuistes que des *sacriléges*.

« En vérité, comment peut-on s'abuser à un tel point? On n'a pas confiance dans les décisions d'un homme instruit, qui a blanchi dans l'étude des lois morales, qui est désintéressé dans les jugements qu'il porte, puisqu'il ne les porte ni pour lui, ni pour ses proches, ni pour ses amis, ni pour ses ennemis, mais pour tous; qui ne prononce pas sous le coup de la passion ou sous l'émotion du péril et la pression de l'intérêt, qui surtout et principalement n'écrit, ne décide, n'enseigne que d'après la *loi révélée de Dieu*, et sous les yeux et l'approbation de l'Eglise chrétienne entière, qui toujours a condamné les casuistes trop sévères ou trop relâchés; et l'on a confiance dans les décisions que portera un homme seul, isolé, prononçant dans des circonstances tout opposées! Comment ne pas voir que c'est *mettre à la merci de tous les caprices la morale et ses devoirs sacrés?* Comment ne pas voir que ce n'est pas la raison qui prononcera, mais presque toujours l'ignorance, la passion ou l'intérêt? Comment ne pas voir que plus des trois quarts du genre humain sont dépourvus de toutes les qualités et conditions voulues pour juger de la sorte; qu'ils n'ont ni le loisir, ni les moyens, ni l'instruction, ni les talents nécessaires à une telle étude? »

CATHÉDRALE. *Voy.* ARCHITECTURE.

CÉLIBAT RELIGIEUX. — Balmès dit dans ses *Mélanges* (l. III, p. 141; trad. Bareille) : « Lisez l'histoire religieuse de tous les peuples, et vous rencontrerez chez tous des rapports plus ou moins étroits entre le ministère des autels et le retranchement des voluptés sensuelles; ici comme partout ailleurs le catholicisme laisse éclater une preuve de sa divinité, en réalisant d'une manière complète, sublime, une pensée qui n'était dans les autres religions qu'à l'état de germe et de tendance.... en faisant un précepte, pour un nombre considérable de ses enfants..., d'une abnégation que la sagesse humaine jugerait à peine possible, pour certains hommes à part, et dans des cas excessivement rares. Qui ne reconnaît, disons mieux, qui ne sent l'élévation, la grandeur, la majesté, dont le ministre du sanctuaire est revêtu, lorsque, se prosternant au pied des autels, priant pour les péchés du peuple, offrant au Tout-Puissant le sacrifice de propitiation, il paraît aux yeux de ses frères comme un être d'une nature supérieure, sans lien avec aucun des objets qui captivent les autres hommes? L'encens qui s'élève de ses mains, la prière qui s'échappe de son cœur, se mêlent au doux parfum de l'innocence, aux sublimes aspirations de la chasteté.... Voulez-vous avoir une juste idée du tort immense que les liens du mariage porteraient à l'ascendant, à l'influence, à la considération du clergé : appliquez cette hypothèse à la vie d'un grand saint. Représen-

tez-vous, par exemple, saint François de Sales, cet homme si fervent dans l'oraison, si pénétré du feu du ciel dans l'oblation du saint Sacrifice, ce prêtre infatigable dans l'administration du sacrement de pénitence, dans ses généreux efforts pour ramener au sein de l'Eglise les âmes égarées par le schisme et l'erreur, cet évêque selon le cœur de Dieu, toujours prêt à secourir les pauvres, à consoler les affligés, à instruire les ignorants, consumant sa vie tout entière, en un mot, dans l'œuvre du salut de ses frères et de la gloire de Dieu; et dites-moi si, lorsque vous contemplez cet ange de paix, cette lumière du monde, cette victime de la charité, cet apôtre dévoré par la flamme de l'amour divin, qui se fait tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ (*I Cor.* IX, 21, 22), lorsque, plein d'admiration pour tant de vertu, d'abnégation et de sacrifice, vous lui rendez les hommages dus aux plus grands saints, dites, encore une fois, vous le représentez-vous engagé dans les liens du mariage? Oh! non, assurément non; vous n'eussiez pas même voulu que ce mot eût été prononcé à propos d'un tel homme; ce seul mot semble en effet dissiper tout à coup la céleste vision qui remplissait votre âme. »

Au t. II du même ouvrage, on trouve un travail spécial sur le célibat religieux. Balmès y résume les différentes considérations que ce grand sujet a inspirées aux écrivains catholiques, et il y ajoute des aperçus pleins de profondeur et de nouveauté.

« Le prêtre, dit-il, est une sorte de médiateur entre Dieu et les hommes, il est chargé d'offrir au Tout-Puissant l'encens et le sacrifice; il reçoit ensuite des mains de l'Eternel les dons les plus précieux et les plus nécessaires, et les répand dans le monde comme une céleste rosée, comme d'intarissables trésors de consolation et d'espérance. Contemplez-le dans l'exercice de ses augustes fonctions : entouré de tout un peuple qui, dans le sentiment d'une humilité profonde, incline le front devant le Saint des saints, revêtu d'habits symboliques et mystérieux, debout sur les degrés de l'autel, environné d'un réseau de lumières, plongé dans ce nuage suave et parfumé qui s'exhale de ses mains vers le trône de l'Eternel, il prononce d'une lèvre émue la prière universelle, il entonne majestueusement l'hymne antique en l'honneur du Dieu Sabaoth, il élève dans ses tremblantes mains l'hostie du salut, et présente aux adorations du peuple l'Agneau sans tache dont le sang a racheté le monde... Placez la femme dans le cadre de cette existence; unissez le ministre par les liens d'une affection humaine aux charmes décevants d'une fragile beauté, et dès lors la grandeur de ce tableau disparaît, le prêtre se rapetisse, sa dignité s'avilit, sa gravité se perd, la sainteté de la mortification lui manque; dans ces mêmes yeux où brillait naguère la flamme de l'amour divin, vous découvrirez je ne sais quel feu languissant, un reflet de cet amour terrestre qui brûle dans le cœur de l'époux. »

Balmès cherche ensuite la raison de ce rapport que tous les peuples ont pressenti entre le sacerdoce et la chasteté : « Toutes funestes que puissent être la soif des honneurs et celle de la gloire, il est vrai néanmoins qu'elles exercent sur le cœur une magique influence, dont l'effet est souvent de lui inspirer les projets les plus vastes et de lui donner le courage de les entreprendre et la force de les accomplir. L'amour, au contraire, fièvre ardente et stérile, quand il ne possède pas l'objet aimé, faible et puérile ardeur quand il le possède, feu changeant et mobile comme la beauté même qu'il idolâtre, inspire au cœur de l'homme l'inconstance et la lâcheté, brise son énergie, arrête ses plus nobles élans, absorbe toutes ses facultés dans les vapeurs flottantes du rêve, et détruit ainsi le plus magnifique instrument de l'âme humaine. L'homme qui s'efforce d'acquérir un nom illustre peut bien employer quelquefois la violence et le crime; mais il marche du moins le front levé, sans crainte et sans faiblesse, il n'inspire aux hommes sensés que le regret de voir s'égarer d'une manière aussi funeste de grandes qualités, dignes d'un meilleur objet, et frappe le reste des hommes d'enthousiasme et d'admiration, ou bien de terreur et de haine; jamais, du moins, il n'excitera le sourire de la pitié, du mépris ou de l'indifférence. Le voluptueux, s'oubliant lui-même, n'ayant dans la vie d'autre objet que son idole, d'autre bonheur que le plaisir, abdiquant toute volonté propre, n'offre aux yeux de ses semblables que l'usage de l'abjection et de la pusillanimité; il ne leur inspire qu'une stérile pitié, à moins que ses éternels soupirs ne provoquent de leur part les traits piquants de la satire ou le regard moqueur d'une froide malignité. Voilà pourquoi cette passion énervante et molle est incompatible avec ces grandes fonctions, qui demandent de ceux qui en sont investis un travail sérieux et des efforts constants; voilà pourquoi il a été nécessaire d'élever une barrière infranchissable, un mur d'airain entre le ministère ecclésiastique et les séductions de la volupté. » Ici se présente une objection. Ne vaut-il pas mieux donner aux passions de l'homme un objet légitime que de l'exposer à de graves désordres? Or le prêtre est homme. A cela Balmès répond que si le mariage prévenait sûrement le débordement des passions, et si le célibat favorisait ce débordement, ces deux causes, agissant simultanément, l'une sur le clergé protestant, l'autre sur le clergé catholique, il fût arrivé que ce dernier eût été beaucoup moins moral que l'autre, tandis que la voix et la confiance des peuples proclament le contraire.

Aux reproches de cruauté adressés à la discipline des ordres religieux, Balmès répond d'abord par l'admirable exemple des religieuses qui, en France et en Espagne,

ont reculé d'horreur, quand la révolution les chassait du couvent et les rejetait dans le monde. « La religion de Jésus-Christ, émanée qu'elle est du sein de celui qui tient dans ses mains tous les cœurs des mortels, va droit au cœur, le remplit, l'attendrit, le subjugue; et, comme de tous les ressorts qu'elle met en mouvement résulte un mouvement immense, elle lui commande les actes les plus difficiles, elle exige de lui les plus pénibles sacrifices; et si parfois elle condescend à la faiblesse de la condition humaine, ce n'est jamais en se prêtant aux exigences des passions, mais seulement en adoucissant les plus grandes austérités par les joies inénarrables de la vertu : » ce que ne comprennent pas les philosophes qui voient dans l'intérêt privé le seul mobile qui puisse agir sur le cœur.

Vient ensuite un aperçu plus remarquable encore. « Le catholicisme, » dit Balmès, « en instituant le célibat ecclésiastique, a fondé une institution dont la base est dans l'essence même de la religion. Supposez le célibat ecclésiastique aboli, la religion ne pourrait fleurir dans les âmes sans que cette institution reparût aussitôt sous la forme d'une coutume vénérable; et cette coutume rentrerait bientôt dans le domaine de la loi. Car une institution vivace comme le catholicisme développe rapidement les germes qui sont renfermés dans son sein. La religion nous détachant de la terre, nous portant à la chasteté, nous demanderons s'il était possible que le clergé, cette portion choisie de l'héritage, qui devait, à raison même de son auguste ministère, éprouver d'une manière plus immédiate et plus efficace les divines influences de la religion, s'il était possible, disons-nous, qu'il se dérobât à l'impulsion donnée par le christianisme tout entier, et que sous l'action de ces causes incessantes, le sacerdoce et la continence ne vinssent pas à s'unir par des liens indissolubles. Peut-on supposer que l'Eglise ait un seul instant méconnu les intimes rapports qui se trouvaient entre ces deux éléments supérieurs, la direction que l'esprit de la religion devait imprimer à ses ministres; et comment supposer dès lors qu'elle ne se soit pas emparée d'un moyen aussi naturel, aussi puissant de présenter aux fidèles un type de vertu universel et permanent, sur lequel ils pourraient régler et former leur conduite? N'aurait-ce pas été une chose bien étrange, bien anormale, et par conséquent de bien courte durée, qu'on eût vu dans le commun des fidèles des exemples fréquents de continence et de chasteté, tandis que les prêtres se seraient abandonnés aux illusions du plaisir, eux cependant qui sont chargés d'offrir à Dieu les prières et les vertus de leurs frères, de diriger ces derniers dans le chemin de la perfection, et de les préserver, par la force de l'exemple, beaucoup plus que par celle de la parole, des embûches de l'antique serpent? Avec un cœur tourmenté d'affections terrestres, avec une imagination peuplée d'images séduisantes, comment auraient-ils pu comprendre les célestes pensées et le langage pur d'une vierge chrétienne? Comment se seraient-ils élevés à la hauteur nécessaire pour éclairer son esprit par de sages conseils, pour fortifier son cœur contre les alarmes d'une conscience trop délicate, contre les tribulations et les angoisses trop réelles de la vie. »

Balmès résume ensuite les preuves tirées des fâcheuses conséquences qu'aurait le mariage des prêtres, pour le sacrement de pénitence, pour le soin des pauvres, pour le dévouement du clergé dans les calamités publiques et les missions, pour les hôpitaux, « ces admirables créations, ces créations exclusives de la charité chrétienne, ces maisons habitées par toutes les douleurs et toutes les misères, qui sont chaque jour le théâtre des actions les plus héroïques, à jamais ignorées du monde, parce que la mort y ferme la bouche à la reconnaissance, et que l'humilité y devient complice des secrets de la mort. »

Quant à l'objection tirée de la population, il la résout en prouvant que l'accroissement de la population ne dépend pas uniquement du nombre des mariages, ni de celui des naissances, mais des moyens de subsistance et d'éducation fournis à la génération nouvelle. Le célibat peut donc ne pas diminuer la population. De plus, s'il la diminue quelquefois, c'est un bienfait.

Les ennemis du célibat ecclésiastique, dit Balmès en terminant, avaient beau jeu. « Ils plaidaient la cause des passions, ils traitaient une matière qui, par son élévation même, dérobe aux yeux du vulgaire ses points de vue les plus beaux, et qui, par la profonde sagesse dont elle est environnée, échappe dans ses relations les plus délicates à l'œil d'un observateur superficiel et léger; ils avaient dès lors un vaste champ pour y déployer leurs manœuvres favorites, le sophisme et la déclamation. On est saisi d'indignation et de pitié, quand on entend de la bouche de Rousseau ces étranges paroles : « Pour savoir ce qu'il faut penser par rap- « port à la loi du célibat ecclésiastique, il « suffit de se souvenir que, si elle était géné- « ralisée, elle détruirait le genre humain. » C'est absolument comme si l'on disait que l'agriculture est bien funeste, par la raison que si tous les hommes se consacraient à la culture des terres, toutes les autres professions seraient par là même détruites. »

Aujourd'hui le protestantisme regrette de ne pouvoir imiter le célibat catholique. M. Sander, l'énergumène du synode de Brême, s'écriait à Gnadau : « Nous devons rappeler à nos jeunes théologiens les paroles de saint Matthieu (XIX, 12) concernant ceux qui ont embrassé la continence pour le ciel. Rétablissons un célibat libre et non forcé; faisons comprendre à nos jeunes théologiens combien ils perdent en se liant d'avance. » Le même disait dans une autre circonstance à propos d'un essai infructueux des protestants pour avoir des frères instituteurs :

« C'est singulier, l'Eglise catholique n'a qu'à faire un signe, et elle a à son service autant d'hommes qu'elle en veut. Pour nous, l'argent ne nous manque pas, mais les ouvriers, les ouvriers ! »

CÉRÉMONIES. — M. de Septchênes (*Essai sur la religion des anciens Grecs*) a émis au XVIIIe siècle plusieurs des idées qui ont été produites plus tard et considérées comme des hardiesses nouvelles. Voici d'abord ce qu'il pensait des systèmes antérieurs au sien : « Il réfute le système d'Evhémère, *imaginé*, dit-il, *à la cour des despotes qui gouvernaient l'Egypte ; qui semblait en quelque sorte justifier les apothéoses que les successeurs d'Alexandre le Grand, à son exemple, faisaient d'eux-mêmes, et que Diodore de Sicile, qui écrivait sous le règne d'Auguste, renouvela à l'époque où toutes les contrées de la terre furent soumises à l'esclavage.* Il nomme ceux qui combattirent l'histoire sacrée d'Evhémère, Callimaque, Strabon, Plutarque, Cicéron, etc. Il cite ensuite les conjectures frivoles de quelques modernes qui ont vu tour à tour dans les fables la pierre philosophale, comme Tollius, auquel il joint Paracelse; l'aimant, comme Herward, dans ses *Admiranda ethnicæ theologiæ mysteria ;* des digues et des canaux, comme Bergier, dans son *Origine des dieux du paganisme ;* le cours des fleuves, comme l'abbé Banier, *qui*, dit-il, *a un talent particulier pour expliquer beaucoup de fables par le cours des fleuves ;* la relation de quelques voyages entrepris par des marchands, comme Leclerc dans sa *Bibliothèque universelle ;* l'arche de Noé et plusieurs des traditions juives, comme Bryant, dans son *Analyse de la mythologie ancienne.* — Enfin ceux qui lui paraissent avoir le mieux saisi l'esprit de la religion des anciens sont Bacon, Fréret, Blackwell, Jablonski, Gebelin, Dupuis. »

Brunet, à qui nous empruntons ces détails, combat ensuite Septchênes. Nous allons citer une partie de cette discussion. On reconnaîtra dans l'auteur de l'*Essai* quelques-unes des assertions de M. Renan, par exemple, le reproche de déloyauté adressé aux Pères de l'Eglise à cause de leur polémique contre le paganisme, et la prétendue excellence de la religion grecque. Brunet, après avoir cité les éloges adressés par Septchênes aux mystères païens, continue ainsi :

Dès le temps de Cicéron, dit M. de Sainte-Croix, les mots *mystère* et *abomination* étaient presque synonymes. Le savant Warburton, qui fait cette remarque, croit avec raison que la représentation obscène du *phallus*, toutes les fables scandaleuses dont elle était accompagnée, enfin le danger des assemblées nocturnes sont la véritable cause de la corruption totale des anciens mystères. La dernière surtout attira l'attention des empereurs chrétiens, etc. M. de Septchênes n'ignorait point cela, mais avec son adresse et sa finesse ordinaires, il sait tellement étendre un voile sur les désordres dont les païens mêmes ont accusé les mystères, qu'à l'en croire ces accusations ne seraient que de fausses imputations. Ce qui l'amène d'une manière insensible à une sorte de récrimination contre les Chrétiens de l'Eglise primitive, parce que *forcés de se dérober à leurs ennemis, ils ne s'assemblaient que la nuit ou dans d'obscures retraites. Il n'en fallut pas davantage*, dit-il, *pour les accuser de crimes auxquels nous refusons d'ajouter foi* (3), *quoique les écrivains de l'histoire ecclésiastique eux-mêmes aient reconnu qu'il s'était glissé parmi eux quelques abus.* Du moins convient-il que dans ces premiers temps, les Chrétiens ne célébraient leurs assemblées pendant la nuit, dont l'obscurité est en effet dangereuse, et peut favoriser des désordres, que parce qu'ils y étaient forcés, pour se dérober à leurs ennemis. Mais qu'est-ce qui pouvait obliger les païens à choisir les ténèbres de la nuit pour célébrer leurs mystères? Ainsi cette circonstance pouvait déjà leur attirer un juste reproche. Ils le méritaient d'autant plus que la représentation obscène du *phallus* ou du *ctéis*, et toutes les fables scandaleuses dont elle était accompagnée, étaient de nature à inviter à faire l'abus le plus criminel des ténèbres de la nuit. L'auteur de l'*Essai* a beau dire que *malgré les exclamations des Pères de l'Eglise il ne paraît pas que cette cérémonie en fût moins respectable, et que loin même que l'imagination se livrât à aucune idée qui pût la détourner de la sainteté du lieu, l'initié adressait cette prière à la nature*, etc. Pourquoi donc ne parle-t-il lui-même de Priape qu'avec réserve? *Tirons*, dit-il, *le voile sur cette divinité, et sur les attributs qui la distinguent. Destinés originairement à peindre les plus grandes opérations de la nature, ces emblèmes n'offraient rien qui blessât la pudeur*, etc. M. de Sainte-Croix s'exprime un peu différemment : Tous ces objets (ce sont des phallus de différentes grandeurs), quoique de simples emblèmes, sont, dit-il, trop obscènes pour s'y arrêter *davantage*. Qu'on juge maintenant de l'art avec lequel notre auteur prétend assimiler les imputations que les Chrétiens et les païens se sont faites au sujet des mystères...

Pour confondre de plus en plus les mystères chrétiens avec les initiations païennes, M. de Septchênes y fait remarquer des cérémonies tout à fait semblables à celles qui sont les plus essentielles dans la religion chrétienne, au baptême, à la confession, à l'Eucharistie, etc. Mais que dirait-on, si ces pratiques avaient été empruntées des Chrétiens? C'est cependant ce que pense M. de Sainte-Croix, du moins par rapport à celles qui s'observaient dans les mithriaques. *Ce célibat*, dit-il, *ces jeûnes, ces macérations, ce baptême, cette offrande de pain, sont évidemment des pratiques et des cérémonies que les mystagogues avaient empruntées au christianisme. Elles étaient comme autant d'armes avec les-*

(3) Alii eos (Christianos) ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia. (Amm. Marcell., l. xxi, c. 17)

quelles ils s'imaginaient pouvoir le combattre avec avantage... Ajoutons que quand on aurait observé dans les mystères des païens, bien avant l'introduction de ceux de Mithra dans Rome ou dans l'Italie, des pratiques semblables à celles qui étaient ou qui furent en usage parmi les Chrétiens, on ne pourrait dire pour cela que ce fussent des cérémonies *pareilles* aux cérémonies chrétiennes. Est-ce que ce qui constitue une cérémonie n'est que le rite extérieur? n'est-ce pas plutôt la signification attachée à ce rite? Quoi! voudrait-on que, parce que les païens employaient l'eau dans leurs lustrations, les Chrétiens n'en aient pas fait usage dans le baptême? Après tout, n'aurait-on pas plus de raison de dire que les Chrétiens ont imité les Juifs et non pas les païens, dans leurs rites extérieurs? Le christianisme n'a-t-il pas plus d'affinité avec le judaïsme qu'avec toute autre religion? Et les Juifs n'avaient-ils pas dans leur culte extérieur des pratiques telles que celles dont il s'agit? *Ce qui ne pourra manquer de paraître singulier,* dit l'auteur de *l'Essai, c'est que les Pères de l'Eglise n'ont pas fait difficulté d'emprunter plusieurs des cérémonies qu'ils cherchaient à dégrader.* S'il ne donnait d'autre preuve de ce qu'il avance, que ce qui suit aussitôt, sa preuve serait plaisante : *Ils se servent,* dit-il, *d'expressions entièrement semblables.* Voudrait-il donc que les Chrétiens se fussent fait une autre langue? « A la vérité, » dit M. de Sainte-Croix, « les Chrétiens paraissent s'être trop souvent servis de termes relatifs aux initiations; mais quelquefois ils se trouvèrent forcés d'en emprunter le langage et de ne pas négliger les précautions qu'on y prenait pour éloigner les profanes. » Il venait de dire : « Ce savant Père (saint Epiphane) semble avoir prévu le reproche qu'on ferait un jour aux Chrétiens d'avoir emprunté plusieurs cérémonies des mystères du paganisme : il en fait sentir la différence essentielle, et montre combien les véritables fidèles avaient toujours répugné à l'admission des rites étrangers. Néanmoins, si quelques-uns ont été consacrés par l'usage, ce n'a jamais été que ceux qui ne peuvent ni offencer la décence, ni préjudicier à la majesté du culte divin. »

Ce serait peu de chose, ajoute Brunet, que les mystères païens eussent été célébrés avec je ne dis pas quelques cérémonies, mais quelques pratiques semblables à celles que les Chrétiens observèrent dans leurs propres mystères. Aussi M. de Septchênes prétend-il qu'on y enseignait une doctrine aussi pure, aussi sainte, aussi salutaire que celle du christianisme; et comme si malgré la difficulté, qu'il représente lui-même comme étant presque insurmontable, de lever le voile qui cachait les instructions qui se faisaient aux initiés, il avait dissipé toutes les ténèbres qui couvraient ce secret, il détaille avec la plus grande assurance tous les dogmes et toutes les maximes que les mystagogues leur communiquaient. Avant que d'entrer dans ce détail, il renouvelle le reproche qu'il avait déjà fait aux Pères de l'Eglise, de s'être plu en quelque sorte à défigurer la mythologie. Il est vrai que suivant les principes de l'évhémérisme, le secret des mystères se réduisait à apprendre aux initiés, que les divinités adorées dans le monde, avaient été de simples hommes, placés soit par la reconnaissance, soit par la crainte, dans le ciel. Ce sentiment, continue M. de Sainte-Croix, était trop favorable aû christianisme pour que les Pères, ses apologistes, ne l'embrassassent pas. Il leur épargnait beaucoup de discussions, et leur fournissait des arguments faciles et à la portée du peuple. L'apothéose une fois admise, il n'y avait plus de mystères. La conséquence est sensible; aussi n'échappat-elle pas aux anciens Pères, ce qui les entraîna à penser que dans l'initiation on s'attachait non à la croyance ferme d'aucune doctrine, mais à l'observation légale des cérémonies. La différence entre le culte public et le culte mystérieux n'existait selon eux que dans l'opinion du vulgaire; ou si la ressemblance n'était pas parfaite, le dernier n'était distingué que par des pratiques obscènes et des traditions scandaleuses dont il importait de dérober la connaissance aux profanes. Clément, élevé dans la fameuse école d'Alexandrie, saint Augustin, nourri de la lecture de Varron, Eusèbe de Césarée, si instruit de la philosophie éclectique, paraissent être au fond de cet avis. Mais ils ne seraient pas exempts de tout reproche de contradiction, pour avoir adopté en quelques endroits des sentiments opposés, si l'on observait pas qu'ils employèrent à la fois l'évhémérisme pour détromper le peuple, et le stoïcisme ou l'éclectisme pour combattre les philosophes païens avec leurs propres armes, et les forcer dans leur dernier retranchement, l'allégorisme. — C'est ici que ce savant académicien conclut de ses discussions et de ses recherches, que les mystères ne furent dans leur origine que de simples lustrations, et ne consistèrent qu'en certaines observations légales. Il ne disconvient pas que dans la suite on n'y ait adopté une doctrine secrète. Quand cette doctrine serait la même que celle que l'auteur de *l'Essai* nous donne avec une pleine confiance pour y avoir été enseignée, il y aurait déjà entre lui, et l'auteur des *Recherches sur les mystères* une différence très-intéressante, et qui autoriserait à faire au premier plusieurs questions sur l'époque du premier enseignement de la doctrine qu'il prétend avoir été le but et l'objet des mystères, sur son auteur, sur la source où il l'avait puisée, etc. Mais il y a bien d'autres points relatifs à ce sujet, sur lesquels nos deux auteurs ne s'accordent nullement. « Dans la suite, » dit le second, « on y adopta une doctrine secrète, où il ne s'agissait que des services rendus par les premiers législateurs et les chefs des colonies étrangères, tels que l'établissement des lois, la découverte de l'agriculture et l'introduction d'un

nouveau culte religieux; en y menaçant les profanes des punitions de l'autre vie, on assurait les initiés d'y jouir d'un bonheur éternel et d'une préséance flatteuse. Cette promesse ne fut point oubliée, quand, au siècle de Solon, les mystagogues commencèrent à parler du bouleversement de l'ancien monde, des révolutions de la nature, de l'origine du bien et du mal, du pouvoir des génies, etc., objets auxquels se rapportaient toutes les explications allégoriques de l'histoire de Cérès, de Proserpine et de Iacchus. Néanmoins ces prêtres ne formèrent pas sitôt un corps de doctrine; peut-être n'exista-t-il jamais. Les idées ne leur vinrent que successivement; ce qui les rendait souvent contradictoires, au moins incohérentes. Elles ne purent même être distinctes et fixes, qu'après avoir été longtemps confuses et variables. Vraisemblablement eurent-elles plus de liaison et de solidité, lorsque les stoïciens et les éclectiques parvinrent à faire adopter leurs opinions aux mystères d'Eleusis. » Qui ne dirait d'après cela que l'auteur de l'*Essai* ne nous a donné qu'un roman sur la religion des anciens? Mais qui est-ce aussi qui ne serait pas frappé de la différence totale et essentielle des mystères du paganisme et de ceux de la religion chrétienne? Quand nous supposerions que dans ceux-là on donnait aux initiés les importantes et sublimes instructions dont nous parle avec tant d'intérêt M. de Septchènes, ce n'était après tout qu'une doctrine secrète et mystérieuse, non pas seulement en ce sens qu'elle s'enseignait dans un endroit retiré et interdit aux profanes, et qu'elle ne se communiquait que sous le voile d'un secret inviolable; mais en ce sens qu'elle différait de la doctrine publique, commune et vulgaire; qu'elle était, du moins en apparence, contraire et opposée à celle-ci; qu'elle servait à expliquer celle-ci, et à prévenir les erreurs, ou plutôt à retirer des erreurs où celle-ci avait jusque-là entraîné, de sorte que ceux qui n'auraient connu que la doctrine publique auraient eu une religion tout à fait différente de celle des initiés; que, tandis que ceux-là auraient rendu leurs hommages et leurs adorations à une multitude de divinités, ceux-ci n'auraient reconnu et adoré qu'un Dieu unique, que l'Etre suprême.— Que peuvent donc avoir de commun avec de tels mystères, ceux du christianisme tels que les décrit l'auteur des *Mœurs des Chrétiens?*

L'unité de Dieu, dit M. de Septchènes, était avec l'explication des fables de la mythologie, le premier objet, le premier but des mystères; unité de Dieu cependant qui, comme on l'a dit, loin de détruire le polythéisme, ne tendait qu'à l'établir. Il n'est pas le seul, ni le premier qui se soit formé en partie cette idée de la doctrine qui s'enseignait aux adeptes ou initiés. Warburton l'a imaginée avant lui. « Qu'on me permette, » demande M. de Sainte Croix, « d'examiner cette opinion assez accréditée et dénuée néanmoins de tout fondement. En renfermant dans le sanctuaire la doctrine de l'unité de Dieu, en ne l'enseignant qu'aux seuls initiés, les législateurs et les mystagogues auraient détruit le polythéisme, qu'ils cherchaient à établir par une foule de lois et de rites. Que serait devenu alors le culte public appuyé de leur sanction? Une pareille contradiction ne pouvait exister, non-seulement sans finir par renverser les autels, mais encore sans nuire au repos de la société. Créer d'une main et anéantir de l'autre, quel trouble, quel désordre n'en devait-il pas résulter? Tromper publiquement, et éclairer en secret; punir avec éclat les sacriléges, et encourager clandestinement les incrédules, quel étrange système de législation! C'est néanmoins ce que suppose Warburton aux peuples les plus sages de l'antiquité, adoptant, sans y penser, le sentiment des épicuriens, et n'en apercevant pas les conséquences. Elles tendaient à propager l'athéisme en faisant regarder l'unité de Dieu, non comme une vérité naturelle, mais comme une simple invention de la politique et du sacerdoce. Selon eux cette unité n'était révélée que dans l'intérieur des temples destinés à la célébration des mystères. Pour moi je pense que, si elle y pénétra jamais ce fut lorsque la lumière de la foi les investissait, pour ainsi dire de toutes parts. Auparavant cette grande vérité n'aurait pu y arriver; de fortes barrières, celles de la superstition, du gouvernement et de l'intérêt sacerdotal s'y opposaient. Les preuves de fait que l'évêque de Glocester hasarde sont encore plus faible que ses raisonnements. Il produit, comme autant de pièces victorieuses, la palinodie d'Orphée, ouvrage évidemment supposé; le discours d'Isis, inventé par Apulée, et où l'on n'aperçoit qu'un pur panthéisme. Enfin il rapporte ces fameux vers de l'*Enéide* dans lesquels Virgile a exposé d'une manière si claire le système de l'âme du monde, que l'homme le moins instruit de la philosophie ne saurait s'y méprendre (4), » etc..... Si ce Dieu unique dont l'unité se révélait aux adeptes était le *grand tout*, on conçoit sans peine comment son unité pouvait se concilier avec le polythéisme. Or il paraît que M. de Septchènes n'a rien entendu autre chose. Toutes les preuves qu'il apporte de son système sur l'unité de Dieu enseignée dans les mystères, ne sont-elles pas les mêmes que celles où M. de Sainte-Croix n'aperçoit que le panthéisme? C'est après avoir rapporté les mêmes morceaux d'Apulée (le discours de la nature à l'initié) que l'auteur des *Recherches* continue : « Dans ce langage d'un polythéisme raffiné, on ne peut méconnaître le panthéisme, la nature déifiée, le

(4) Spiritus intus alit, totamque infusa per artus,
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
(*Æneid.* VI, 726-727.)

système de l'âme du monde, en un mot le spinosisme. Si l'on y cherchait le dogme de l'unité de Dieu, en prenant à la lettre quelques expressions isolées, ce serait vouloir s'éloigner du véritable sens d'un texte très-clair. Quoique les principes de la secte de l'auteur, l'éclectisme, semblent (5) en général y répugner, cependant il est trop conforme à l'ancienne doctrine égyptienne, pour qu'on osât s'en écarter dans les mystères isiaques. Tout le discours d'Isis n'est en effet qu'une explication ou un simple commentaire de ces mots : *Je suis tout ce qui a été, est et sera*, de la fameuse inscription gravée en caractères hiéroglyphiques sur la porte du temple de la déesse à Saïs, et dont nous avons deux traductions grecques. D'ailleurs ceux qui ont prétendu qu'Apulée fait enseigner ici aux initiés le dogme de l'unité, n'ont pas sans doute remarqué un autre passage du même ouvrage, où Osiris est mis fort au-dessus de toutes les divinités. Conséquemment, Isis ne pouvait être la première, encore moins la seule. »

Après avoir combattu ce que dit M. de Septchênes sur l'enseignement des mystères touchant l'immortalité de l'âme (*Voy.* cet article), Brunet cite, relativement aux fêtes, le passage suivant du même auteur : *La nuit du solstice d'hiver, que les Grecs nommaient* la triple nuit, *était celle où ils croyaient qu'Hercule avait reçu le jour. Elle est devenue aux yeux du Chrétien une époque bien autrement importante, puisqu'elle est consacrée à la naissance du Sauveur, ce véritable soleil de justice, qui seul est venu dissiper les ténèbres. On peut de même retrouver encore aujourdhui la trace de plusieurs cérémonies de cette espèce. Les Egyptiens avaient placé la grossesse d'Isis dans les derniers jours de mars, et c'est à la fin du mois de décembre qu'ils faisaient commémoration de sa délivrance. Quelques-uns des noms que l'Eglise a insérés dans ses fastes vers le même temps de l'année, retracent encore ces fêtes de la victoire, par lesquelles on avait jadis désigné la marche du soleil.* Nous savons, ajoute Brunet, que ces rapprochements ne sont pas de lui, il nomme les sources d'où il les a tirés (6). Mais en sont-ils plus intéressants ? *Tous les peuples*, avait-il dit, en parlant de l'origine des fêtes, *ont eu des fêtes, des jours consacrés au repos, et destinés à remercier l'Etre suprême de ses bienfaits. Les premières et les plus solennelles furent instituées par les nations agricoles.* Ceci est plus considérable. Mais ce n'est qu'une ressemblance générale que les fêtes des Grecs ou des anciens ont avec celles des Chrétiens. Ceux-ci célèbrent également des fêtes par un sentiment de reconnaissance pour Dieu et pour son Fils. Ils n'oublient pas de l'y remercier des bienfaits que sa providence naturelle répand sur eux. Cependant leurs actions de grâces ont surtout pour objet des faveurs d'un tout autre genre. Et c'est ce qui met entre leurs fêtes et celles des anciens une différence totale, et ce qui distingue essentiellement leur religion de celle de ceux-ci. Quoique l'on enseignât dans les mystères le dogme de l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses d'une vie à venir, comme le dit M. de Septchênes, et qu'ainsi selon ses principes, la croyance de ces objets formât l'esprit de la religion des anciens, on ne voit dans l'antiquité aucune fête instituée et célébrée par le motif de cette croyance, si ce n'est peut-être celles mêmes qui se célébraient dans les cérémonies de l'initiation, et que, par cette raison, l'auteur appelle mystérieuses. Pour nous, nous croyons avoir montré que la croyance d'une vie future où l'homme sera soit récompensé, soit puni, était une doctrine vulgaire. Comment donc les Grecs n'avaient-ils aucune fête publique, relative à cet objet, sans doute le plus intéressant ? Car les fêtes pour les morts, qu'ils célébraient, ne remplissent pas les grandes vues qu'il aurait dû leur donner. Qu'y a-t-il donc de commun entre leurs fêtes et celles de l'Eglise chrétienne, qui n'en célèbre que dans la vue de la vie éternelle, et qui rapporte là toutes les siennes ? Aussi n'y a-t-il rien de moins ressemblant que la manière dont elle les solennise, et celle dont les anciens solennisaient les leurs. Cependant peu s'en faut que M. de Septchênes ne trouve une parfaite conformité entre les vœux que ceux-ci adressaient au soleil dans certaines fêtes, et les cantiques ou hymnes que l'Eglise chante dans quelques-unes des siennes, et qui expriment les soupirs qu'elle pousse vers le Soleil de justice dont elle désire la venue, dont elle invoque les secours. En quoi il n'y a rien qui doive surprendre. Les païens qui regardaient le soleil comme un libérateur qui devait les affranchir de certains maux, pouvaient l'implorer

(5) Cette expression n'est pas ici oiseuse, Plotin ayant dit : *Le monde est Dieu.* Dans d'autres endroits, ce philosophe a parlé d'une manière plus orthodoxe et plus conforme à la doctrine de son maître Ammonius, de Porphyre, de Jamblique, d'Amélius, de Proclus, etc. Aucun d'eux, cependant, n'a pu se garantir d'obscurités et de contradictions toujours renaissantes. D'ailleurs, le système de l'âme du monde a été de tout temps une erreur vulgaire.

(6) « Le chien, sous le nom de la canicule, préside à la moitié du mois d'août. Au milieu de ce mois expirait, en Egypte, l'année ancienne. Alors arrivait la fin, ou *Téleuté*, et ce jour était la fête de la déesse *Nephté*, enlevée du milieu des hommes. Le lendemain a été celle du *Rosh*, ou commencement de l'an nouveau. C'était la fête de Mercure et de son chien. A ce jour répondait, dans le calendrier, Thot à la tête du chien, ou un homme avec un caducée et un chien à côté de lui. Il devint Esculape chez les Grecs. Il a fait place, dans notre calendrier, à saint *Roch* et à son *chien*, qui *guérissent* de la peste. » C'est une note de M. de Septchênes, tirée de M. de Gebelin, qui dit encore qu'aux fêtes de la victoire, célébrées par les païens, l'Eglise a substitué dans ses fastes les noms de trois saints ou saintes qui, placés également au dernier mois de l'année, rappellent au Chrétien une victoire plus sublime : Saint Nicolas, saint Nicaise et sainte Victoire. Les deux premiers sont composés du mot νίκη, *victoire*.

par des expressions approchantes de celles qu'emploient les Chrétiens, pour implorer l'assistance de leur Sauveur. La différence soit entre les Chrétiens et les païens, soit entre leurs expressions, ne consiste que dans le sens que les uns et les autres donnent à celles-ci, et dans le genre de maux dont ils demandent la délivrance. M. de Septchênes ne laisse pas d'amener adroitement à cette occasion un passage de deux historiens romains, qui sont précieux pour les Chrétiens, et dont ils se servent pour prouver par l'autorité même des païens, l'attente dans laquelle on était du Messie, lorsqu'il parut sur la terre (7). Il fait entendre que ce passage ne signifie pas autre chose que d'autres où il ne s'agit que du retour du soleil, et qu'il n'y est question de la Judée que parce qu'elle est à l'orient de Rome...

Toute la grâce que l'auteur de l'*Essai* fait au christianisme comparé à l'hellénisme relativement aux sacrifices, est de convenir que *nos cérémonies paisibles paraissent bien préférables à celles des anciens*. En considération de cet aveu, nous conviendrons nous-mêmes avec lui, que les sacrifices d'animaux *semblent peu dignes de l'adoration de l'Etre suprême*. Aussi les Chrétiens ne voient-ils rien de digne de Dieu dans les sacrifices sanglants, qu'il avait cependant ordonnés aux Juifs, que les dispositions de l'esprit et du cœur dans lesquelles il voulait qu'on les lui offrît, et surtout la figure qu'ils présentaient de ce grand sacrifice consommé à Jérusalem, *où commence*, dit M. de Septchênes, *une ère bien précieuse pour le genre humain*. C'est ce grand sacrifice, comme il ne l'ignore pas, qui fait le fond du christianisme, c'est ce qui le caractérise et le distingue de toute autre religion. Que ne le faisait-il donc remarquer en cet endroit? Je me trompe. Il ne le pouvait pas, après avoir dit dans l'Introduction à son ouvrage, que *la conformité étonnante, qui subsiste entre toutes les religions, prouverait seule qu'elles ont une source commune; qu'il n'en est point qui ne soit animée du même esprit, qui ne se propose les mêmes fins; que les principes, les dogmes et les cérémonies qui les constituent sont les mêmes; qu'elles se réduisent toutes à une seule*. Par la même raison, il ne devait pas, il ne pouvait pas faire mention des sacrements de l'Eglise, quoique le Taurobole dans une note correspondante à son article *Des sacrifices*, lui en fournît l'occasion, comme il en avait déjà une, lorsque la crainte de l'enfer chez les anciens l'avait amené à parler des expiations qui étaient en usage parmi eux. Mais les sacrements ainsi que le sacrifice de la Messe, appartiennent essentiellement et exclusivement à la religion chrétienne, et offrent aux hommes pécheurs des consolations sûres et solides, qu'on ne pouvait trouver dans le paganisme.

— M. Chantrel parle ainsi dans l'*Univers*, de la grande fête dont Boulogne fut le théâtre en 1857, à l'occasion du rétablissement du pèlerinage, et de la reconstruction de la basilique :

« Il est difficile de se figurer, quand on n'a pas assisté à de pareilles pompes, l'effet saisissant de ces longues files s'avançant lentement avec les banderolles et les bannières flottant au vent, au milieu des chants et de la musique militaire, au bruit des cloches, entre des arcs de verdure, fendant les flots pressés d'une multitude avide de voir, et présentant à l'œil ravi une variété infinie de costumes, de couleurs, d'ornements, portés par des personnes de tout âge, de tout sexe et de toute condition. Et sur tout cela planait un soleil magnifique, et la mer, et le ciel lointain formaient le fond majestueux de ce spectacle imposant et solennel. »

Voici un fragment du discours prononcé le même jour par Mgr l'évêque de Nevers: « O France? ô terre fortunée, qu'un grand Pape a appelée le royaume de Marie, tu n'as cessé d'éprouver les effets de sa miséricordieuse bonté, de sa toute-puissante intercession. Un instant tu as vu tes temples déserts, tes autels abandonnés, tes mystères profanés; mais bientôt comme tu t'es relevée de tes ruines! Si maintenant tes autels ne sont pas sans sacrificateurs, si tes chaires ne sont pas muettes, si tes solennités attirent encore les enfants d'Israël, n'est-ce pas à ta bienheureuse patronne que tu en es redevable? O Eglise de France! fille privilégiée de Marie, continue de passer au milieu des générations en faisant le bien; de porter jusqu'à l'éternité les fruits et les merveilles de ton zèle, de ta piété, de tes lumières et de tes vertus. Et toi, noble et florissante ville, je te prends aussi à témoin, » etc.

Le 18 septembre 1857, l'*Univers* en publiant le beau mandement de Mgr Parisis sur cette fête de Boulogne, donnait sur le même sujet un article où M. Louis Veuillot montre que les processions religieuses sont la fête de tous. Il compare le défilé entre deux rangées de spectateurs, à *un ruisseau qui coule entre des rives amies et déjà fertilisées*.

— M. J. Simon dit dans son livre intitulé: *La liberté de conscience*, p. 22 : « L'humanité

(7) « Pluribus persuasio inerat antiquissimis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens, profectique Judæa rerum potirentur. » (Tacit., *Hist.*, l. v, c. 13.) « Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut Judæa profecti rerum potirentur. » (Suet., *In Vespas.*, c. 4.) Nous abandonnons à l'auteur de l'*Essai* les vers d'Horace, de Virgile et surtout d'Ovide, qu'il cite dans des notes précédentes. Nous ne disons rien non plus de la critique qu'il fait de Clément d'Alexandrie, pour avoir vu dans le phénix une preuve de la résurrection, si ce n'est qu'il n'aurait pas dû attribuer en général aux Pères de l'Eglise ce qu'il trouve dans un seul d'entre eux. Mais peut-être quelqu'un vengera-t-il bientôt Clément d'Alexandrie, ainsi que saint Ambroise, qui compare le Messie à un scarabée, et montrera aussi qu'on n'a pas eu tant de tort d'appliquer au Sauveur du monde les vers d'Ovide, de Virgile et d'Horace, dont on a parlé.

a besoin, pour sa consolation et son édification, d'un culte public. On le nie beaucoup à l'heure qu'il est; mais parce qu'on ne connaît ni l'histoire, ni la philosophie, ni le cœur humain. On ne voit pas d'autre manière d'en finir avec la superstition et le fanatisme que de détruire la religion et la piété. C'est un entraînement qu'il faut excuser quand il est sincère, mais qui ne durera pas, parce que rien de ce qui se fonde en dehors de la vérité humaine ne peut tenir. »

CHARITÉ. — Les philosophes rationalistes ont essayé de montrer que la charité se retrouve en dehors du christianisme. Nous trouvons, sur ce sujet, un excellent article de M. Coquille dans l'*Univers* du 31 mai 1854.

« La morale des anciens a un charme tout particulier pour le *Journal des Débats;* il y revient sans cesse pour en atténuer les vices et en exalter les qualités. Deux écrivains couronnés par l'Académie, MM. C. Schmidt et Etienne Chastel, ont publié des études historiques sur la société civile dans les premiers siècles du christianisme. Au gré de M. Alloury, les deux auteurs n'ont pas suffisamment fait ressortir la beauté de la sagesse antique. Que les Grecs et les Romains nous aient laissé de grands modèles dans les arts, les lettres, la guerre, l'administration, cela n'est pas douteux. Il y a un point cependant où leur infériorité est absolue; leur morale, comparée à la morale chrétienne, diffère du tout au tout. En principe, les anciens méconnaissaient l'unité du genre humain; leurs institutions étaient fondées sur l'inégalité, non pas accidentelle, mais originelle des hommes. Ils condamnaient l'immense majorité de l'espèce humaine à un esclavage sans remède. Et la preuve en est dans cette aggravation de l'esclavage que nous remarquons dans la société antique à mesure qu'elle se civilise. Tant que Rome est demeurée pauvre et étrangère aux lettres, elle ménageait l'esclave; une fois qu'elle eut connu le luxe et la civilisation, il lui fallut des combats de gladiateurs pour l'amuser; les pièces de Plaute et de Térence n'étaient pas d'un goût assez relevé pour elle; à la fin de la république, la vie des esclaves était comptée pour rien. Quelle protestation la raison livrée à elle-même a-t-elle essayée contre un pareil état de choses? Quelques paroles de Térence et de Cicéron sont un faible adoucissement à cette morale cruelle. Qu'importent d'ailleurs quelques paroles généreuses? Une doctrine morale s'apprécie par ses résultats pratiques. Si le christianisme n'eût pas donné aux hommes la force nécessaire à l'accomplissement de sa loi morale, son enseignement eût été vain. Qu'on nous montre donc les vertus engendrées par la morale païenne! Il ne s'agit pas de quelques exceptions: si l'on veut dire qu'il y a eu de bons sentiments parmi les anciens, nous n'en disconvenons pas; mais il y a loin de là à un système de morale universellement accepté.

Homo sum : humani nihil a me alienum puto.
(*Heaut.*, act. I, sc. 1, 25.)

Où Térence a-t-il pris ce mot admirable? s'écrie M. Alloury. Il l'avait pris dans Ménandre; et Ménandre ne s'imaginait pas avoir fait une découverte. Le genre humain n'était pour Ménandre ou Térence autre chose que le monde grec ou romain. Et dans ce monde restreint, le nom et la qualité d'hommes n'appartenaient qu'à un très-petit nombre, car la loi rangeait l'esclave parmi les choses.

« Cicéron a écrit : *Charitas generis humani.* Grand sujet de triomphe pour M. Alloury! La charité n'est donc pas d'invention chrétienne. Il y a un malheur, c'est que la *charité* de Cicéron et de M. Alloury ne ressemble pas à celle de l'Eglise catholique. Cicéron et M. Alloury confondent la charité avec la bienfaisance ou avec l'affection. Nous le pardonnons bien volontiers à Cicéron. Mais comment M. Alloury ne sait-il pas que cette charité dont il est tant parlé depuis dix-huit siècles, est l'amour des hommes en Dieu, et non cette sympathie générale qui nous pousse à secourir nos semblables. Le Chrétien aime dans les autres moins des frères selon la nature, que des frères selon la grâce, et des hommes rachetés comme lui par le sang de Jésus-Christ; et c'est Jésus-Christ qu'il aime en eux. Et M. Alloury assimile à ce sentiment tout divin qu'il ne paraît pas comprendre, la vertu de l'hospitalité telle que l'ont décrite les poëtes de l'antiquité. Il va jusqu'à voir un commencement de charité dans l'usage de réduire les prisonniers en esclavage, au lieu de les manger. Les Grecs et les Romains n'ont jamais mangé personne; et c'est bien gratuitement que M. Alloury les transforme en sauvages. Ne pourrait-il les louer d'une façon moins compromettante? A Rome, la morale a été en sens inverse de la civilisation. Le dernier siècle de la république a été le plus honteux. Les progrès du droit romain datent de l'empire, ils sont à leur apogée au IIIe siècle, et déjà le christianisme s'était répandu dans tout l'empire. La civilisation païenne, malgré ses grandes qualités politiques, était immorale, et elle renfermait si peu en elle le principe de son perfectionnement, qu'à mesure qu'elle s'éloignait de son berceau, elle grandissait en perversité. Les poëtes et les historiens de la Grèce et de Rome se plaignent perpétuellement de la décadence des mœurs. Mais M. Alloury a une preuve décisive que la civilisation païenne avait quelque chose de bon, c'est qu'elle a présidé, au XVIe siècle, à la *renaissance* de l'esprit humain. Cette plaisanterie de l'esprit humain se réveillant en sursaut au XVIe siècle commence à vieillir. C'était bien la peine d'arracher l'esprit humain à son paisible sommeil pour le rejeter dans cette carrière d'aventures et de révolutions, dont il ne voit pas plus la fin dans le monde moderne qu'il ne l'a entrevue dans le monde antique!

Est-ce que par hasard le XVIe siècle aurait été un siècle heureux pour la morale ? Vous n'avez qu'à regarder la France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie. C'est alors que le fatalisme s'introduit dans la morale avec les doctrines protestantes, et qu'un élégant matérialisme emprunté aux beaux esprits de l'antiquité remplace l'affirmation des dogmes catholiques.

« M. Alloury a une manière étrange d'interpréter les textes. Il lit dans l'Evangile (*Matth.* v, 17) : *Non veni mutare legem, sed adimplere.* Il en conclut que le christianisme est venu compléter la morale païenne. *D'un sentiment vague et indécis, renfermé dans l'âme des penseurs et des sages, il a fait un sentiment populaire, universel, catholique, voilà son œuvre.* Qui ne reconnaît là le système du progrès continu, d'après lequel le christianisme n'est qu'une étape, un développement de l'humanité ? Ah ! si telle est la pensée de M. Alloury, nous concevons qu'il se refuse à admettre une distinction radicale entre la morale païenne et la morale chrétienne. Pour lui, les deux morales ont du bon, et son désir serait de les mettre *ex æquo;* il s'y emploie de son mieux en s'efforçant de démontrer que l'assistance était à peu près pratiquée au sein du paganisme comme de nos jours. Là encore il saisit mal l'esprit des institutions romaines. Il compare la taxe des pauvres en Angleterre avec les distributions faites au peuple romain. La taxe des pauvres, que nous n'avons nullement envie d'approuver, a un but philanthropique ; elle secourt la classe souffrante de la société; cette classe souffrante à Rome était représentée par les esclaves, et il n'y avait pour les esclaves de distributions d'aucune sorte. Sans doute, deux ou trois cent mille citoyens romains étaient nourris aux frais de l'État, dans les derniers temps de la république, et sous les empereurs; mais ce n'était pas la pure philanthropie qui commandait les distributions de blé; il fallait nourrir le peuple romain, parce que le peuple romain qui avait conquis le monde, voulait vivre de ses conquêtes et n'était pas d'humeur à gagner sa vie en travaillant. Il recevait donc sa subsistance des mains des empereurs au même titre qu'une armée reçoit sa solde du gouvernement qu'elle sert.

« Le droit à l'assistance n'avait pas lieu entre hommes libres. Il n'y avait entre les citoyens des divers ordres que des questions de suprématie politique; les plus forts confisquaient les biens des vaincus; le droit de propriété est si incertain dans l'antiquité, qu'il y est plutôt nominal que réel. La violence y fait et y défait avec une égale rapidité les fortunes privées. Ainsi point d'institution stable pour régler les rapports du riche et du pauvre. Le pauvre et le riche vivent dans une sorte de communisme politique qui les rapproche sans cesse, en ôtant sans cesse à l'un pour donner à l'autre, sous les formes les plus variées et les plus ingénieuses. Le pauvre est payé pour aller au spectacle, il est payé pour rendre des jugements, etc. Ces pauvres-là n'étaient pas bien à plaindre. Le droit de propriété n'a acquis de stabilité que sous l'influence du christianisme. Néanmoins, M. Alloury estime que les Pères de l'Eglise primitive ont quelque fois porté atteinte au droit de propriété. Plusieurs écrivains socialistes ont déjà cité les textes qu'il cite; il n'est pas inutile de nous arrêter un instant à cette question. Il serait curieux que les rédacteurs du *Journal des Débats* eussent sur le droit de propriété des idées plus justes et plus humaines que les Pères et les docteurs de l'Eglise.

« Saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire, ont dit aux mauvais riches : Vos biens ne sont pas à vous, vous n'en êtes que les administrateurs et les dépositaires; usez-en suivant l'ordre de votre Père céleste. C'est là tout ce qu'on peut induire des passages allégués par le *Journal des Débats.* Cette doctrine est la doctrine constante de l'Eglise; et encore aujourd'hui, nous l'entendons de la bouche de tous les prédicateurs. La religion pénètre dans l'âme plus avant que la loi civile; ses droits et ses attributions sont tout autres. Si nous avons des droits vis-à-vis de nos semblables, nous sommes toujours chétifs et misérables en face de Dieu. Fussions-nous rois ou empereurs, ce sera peu de chose devant Dieu; que signifie devant lui notre grandeur ou notre richesse ? Parce que l'Eglise humilie la grandeur humaine, faudra-t-il l'accuser de nier les distinctions sociales ? C'est ainsi que, parlant aux riches et aux puissants, elle efface ce droit de propriété dont ils sont si fiers, pour ne laisser subsister que les devoirs qu'il leur impose. Les docteurs qui ont fulminé contre l'abus des richesses connaissaient bien les nécessités sociales ; ils prêchaient aux pauvres la résignation ; ils leur apprenaient à respecter, à aimer les riches, à voir en eux des représentants de Dieu sur la terre. Dans la loi divine, les riches ont des devoirs envers les pauvres, mais les pauvres n'ont pas de droits contre les riches. Admirable équilibre que ne comprend pas le *Journal des Débats !* La propriété est stable dans les pays catholiques, quoique l'Eglise la regarde plutôt comme une charge et une fonction que comme un droit égoïste et personnel. Les confiscations en masse dans le monde moderne remontent à la Réforme ; le désir de prendre le bien d'autrui a été le principal mobile de la réforme religieuse en Angleterre et en Allemagne. Le droit de propriété est devenu moins solide depuis que la législation a cessé d'être religieuse. La révolution française, qui a exercé la spoliation sur une si vaste échelle, n'a pas puisé ses arguments chez les Pères de l'Eglise. Et si elle les avait invoqués, elle eût ajouté l'hypocrisie à la violence : personne ne s'y serait trompé. La doctrine des Pères ne peut s'interpréter que dans le sens catholique. M. Proudhon s'abritera derrière une citation de saint Grégoire ou de saint Basile, à la bonne heure ! Mais comme M. Proudhon

ne croit pas à l'Eglise, l'autorité des Pères est nulle pour lui, car c'est du témoignage de l'Eglise que les Pères tirent leur autorité. Le *Journal des Débats* serait bien aise de nous montrer dans les Pères de l'Eglise les précurseurs des socialistes modernes : ce rapprochement lui sourit. Qu'il nous explique alors pourquoi les socialistes rejettent le christianisme et surtout le catholicisme? Un peu d'étude lui apprendra que toutes les théories socialistes reposent sur le panthéisme, c'est-à-dire sur la doctrine la plus radicalement contraire au catholicisme.

« M. Alloury dispute à Dieu son droit de propriété sur le monde. A son avis, ce droit n'a rien de rassurant pour les propriétaires. Nous en sommes fâchés, mais il nous est impossible de rassurer M. Alloury; Dieu ayant créé le monde, les économistes eux-mêmes seraient forcés de lui reconnaître la propriété de son ouvrage. Autant vaudrait, dit M. Alloury, proclamer le droit divin des pauvres sur les biens des riches. M. Alloury aurait raison s'il était prouvé que le devoir des riches a pour corrélation le droit des pauvres; et dans la pratique et dans la théorie, le contraire est démontré depuis des siècles. Le riche n'a de devoirs qu'envers Dieu; c'est devant Dieu qu'il est responsable. Les pauvres et les riches n'ont que des devoirs à remplir : telle est l'incontestable doctrine de l'Eglise. Et c'est la falsifier que de la supposer un instant complice du prétendu droit des pauvres inventé par nos socialistes. L'Eglise consacre le droit de propriété en le rendant doux et compatissant; elle l'élève à une haute dignité en faisant du riche le protecteur du pauvre. A cette conception humaine et religieuse du droit, les légistes modernes ont substitué la notion païenne d'un droit strict et dur, étranger à toute obligation morale. Mais ce lien tout divin qui unissait les pauvres et les riches s'étant brisé, le respect du droit s'est affaibli. Et malgré tant de lois qui les déclarent inviolables, les propriétaires s'effrayent. Ils sentent qu'une convention purement civile ne donnera pas de sécurité à un droit aussi enviable que le droit de propriété. La doctrine catholique, qui leur ôte l'orgueil de leur droit, leur en assurerait une plus longue et plus paisible jouissance. Cette garantie n'est pas à dédaigner. »

Plusieurs rationalistes prétendent que le christianisme, en ordonnant à l'homme d'aimer son prochain *pour Dieu*, exclut tout dévouement. Nous nous permettrons, pour répondre à cette objection, d'emprunter quelques lignes à un petit ouvrage que nous avons publié récemment (*Socialisme et charité*, p. 30) : « Remarquez-le bien : je ne dis pas seulement que la charité comprend deux devoirs, l'amour de Dieu et l'amour des hommes. J'affirme que l'amour des hommes lui-même, considéré à part, que la charité fraternelle, en un mot, ne peut exister réellement sans l'amour de Dieu. Arrêtons-nous un instant sur cette vérité capitale.

« Qu'arrive-t-il d'ordinaire dans les affections humaines? vous aimez un homme à cause de certaines qualités qui vous plaisent. Mais ces qualités sont-elles donc tout l'homme? sont-elles même ce qu'il y a de meilleur dans l'homme? Ne sont-elles pas au contraire le plus souvent accessoires, quelquefois frivoles? Et vous penseriez qu'une affection ayant un tel principe, constitue la charité fraternelle! Non, le véritable amour du prochain doit découler d'une source plus noble. Pour aimer nos frères, comme le veut l'Evangile, il faut aimer en eux ce qui fait leur grandeur.

« Voulez-vous maintenant savoir ce qu'il y a dans l'homme de grand et de souverainement aimable? Sortez de cet horizon terrestre qui tient peut-être vos yeux captifs; considérez le prochain à la lumière de l'Evangile..... A ce spectacle, vous êtes ravi. Les attraits de cette âme chrétienne éclipsent à vos yeux le beau matériel, ou plutôt, ils vous semblent rejaillir sur le corps lui-même, le couronner d'un lustre nouveau, et transfigurer jusqu'à des membres flétris par la souffrance, jusqu'à un visage amaigri par les années. Alors ce que vous aimez dans l'homme, ce n'est plus une vaine apparence, ce ne sont plus de superficiels et fragiles avantages; c'est ce qu'il y a en lui de grand, de souverainement aimable, de divin.

« Mais, s'il en est ainsi, on doit regarder comme certaine l'affirmation que je voulais établir. Oui, si le véritable amour du prochain doit avoir pour objet ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, et si, ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, est ce qui le rapproche de Dieu, ce qui ajoute à sa ressemblance avec Dieu; il est donc impossible d'aimer véritablement l'homme sans l'aimer pour Dieu, comme il est impossible de connaître l'homme à fond sans connaître Dieu.....

« Qui n'admirerait ici le témoignage éclatant que donnent la raison et la philosophie à ce précepte chrétien d'aimer le prochain pour l'amour de Dieu? accomplir ce précepte, ce n'est pas seulement aimer le prochain parce que Dieu l'ordonne; c'est aimer, dans le prochain, l'image, l'action, la présence même de Dieu...»

Empruntons maintenant au *Messager de la charité*, l'analyse de quelques-unes des conférences du P. Félix en 1854.

Après avoir précédemment établi que la charité est la première nécessité et la plus haute puissance de notre temps, le R. P. Félix a prouvé, dans la quatrième conférence, que la vraie notion de la charité n'existe que dans le christianisme.

« Cette notion, » a-t-il dit, « doit renfermer deux choses : un principe d'harmonie, et un principe d'efficacité.

« Or la notion chrétienne de la charité est la seule qui constitue l'humanité dans des relations harmonieuses, et la seule qui soit réellement efficace.

« La charité, en effet, si on la considère dans son but le plus élevé, doit établir une véritable harmonie entre ces trois grands termes de la création : Dieu, le monde et le moi. Mais pour trouver le secret de cette

harmonie, il faut trouver le principe qui constitue leurs rapports. Quel sera le point de départ de cet acte d'amour que le christianisme ennoblit du nom de charité? La charité doit-elle partir du *moi* pour aller à Dieu et au prochain; du prochain pour aller à Dieu et au *moi;* ou doit-elle avoir sa source dans Dieu pour revenir ensuite vers le prochain ou vers le *moi?*

« Je ne connais, » dit l'orateur, « aucune école qui fasse du prochain le point de départ de l'amour de soi et de l'amour de Dieu. Je négligerai donc cette hypothèse pour renfermer le débat entre ces deux questions contradictoires : l'acte de charité doit-il partir du *moi?* doit-il partir de Dieu?

« Pour le Chrétien, la question n'est pas douteuse, mais il s'est trouvé toute une philosophie qui a entrepris de briser la belle harmonie de la charité chrétienne, et qui a voulu faire de l'égoïsme humain le point de départ de la charité.

« Ecoutez ce système, il vaut la peine d'être entendu :

« *Nous partons*, disent ces étranges novateurs, *de la nature de l'homme considéré comme être individuel; nous partons de ces besoins qui lui donnent des droits sur ses semblables et sur l'univers. Ce droit, nous l'avons préconisé comme nécessaire, légitime et saint. En un mot, non-seulement nous avons admis l'égoïsme humain, mais nous avons pour ainsi dire couronné cet égoïsme, et nous voilà arrivés par une suite de raisonnements nécessaires à la charité qui, dans son essence, n'avait pas encore été philosophiquement comprise. Jusqu'à ce jour, on n'en avait pas donné une démonstration métaphysique, et cette démonstration est sortie naturellement pour nous des principes mêmes de l'égoïsme humain, de cet intérêt du moi dont nous sommes partis. La charité, telle que l'a conçue et enseignée le christianisme, n'a jamais pu arriver à fonder une véritable science de la vie, parce qu'elle subalternisait l'égoïsme soit à l'œuvre des hommes, soit à l'amour de Dieu.*

« Ainsi, » continue l'orateur, « voilà qui est clair, jusqu'ici nous n'avons rien su, rien compris de la charité. L'auteur de cette belle découverte était fier comme Newton découvrant les principes de l'attraction universelle. Et cependant une telle doctrine, que le nouveau révélateur appelait la grande loi de l'harmonie, était dans le monde moral le contraire de la découverte de Newton dans le monde physique, c'était la loi du chaos, la loi du désordre suprême.

« Si cette notion de la charité est la vraie notion, si cette loi est la vraie loi, le christianisme depuis dix-huit siècles s'est trompé dans l'acte qui le met le plus en rapport avec l'humanité, il s'est trompé non partiellement, mais totalement. Dès lors, il reste à expliquer comment l'universalité de l'*erreur* a pu produire l'universalité du bien; comment, des impossibilités intrinsèques, ont pu sortir en fait les prodiges de son histoire; si l'erreur a fait ce bien, on se demande à quoi eût servi la vérité...

« O philosophes, » s'écrie l'orateur, « la vérité vous attend, et là elle vous convainc, vous apôtres de l'harmonie, vous prophètes de l'Unité, de ne concevoir que division et de n'enfanter qu'antagonisme. Est-ce que vous ne voyez pas comment ce principe du moi, du moi centre de tout, arme l'homme contre l'homme, le moi contre le prochain, et le prochain contre le moi? Car, enfin, si moi j'ai un droit, une raison de me poser comme centre attractif, l'être qui est près de moi, c'est-à-dire le prochain, a, pour se poser comme centre, un droit égal et une raison pareille; et, dès lors, que doit-il arriver? la divergence partout, la convergence nulle part! la division partout, l'unité nulle part! »

A cette fausse notion de la charité, l'orateur oppose la notion chrétienne qui consiste à aimer Dieu par-dessus toute chose, et son prochain comme soi-même, pour l'amour de Dieu. « Voilà, » dit-il, « la notion à la fois claire, simple et sublime de la charité catholique. La charité part de l'amour de Dieu, et cet amour, sorti d'un élan du cœur humain qui aspire, cherche et embrasse Dieu, revient, comme deux rayons réfléchis, sur le moi et sur le prochain, dans leur mesure relative et subordonnée. Donc, plus de moi thèse, et de non-moi antithèse; Dieu aimé d'un amour souverain, est la suprême synthèse. L'amour de soi, subordonné à l'amour de Dieu, y trouve son principe, sa règle, sa mesure; et, ramené ainsi à son centre légitime, il n'est plus qu'une dérivation de cet amour plus parfait. Une harmonie semblable s'établit entre l'amour du prochain et l'amour du moi. L'égoïsme, ou, pour parler la langue déjà vieille d'un ascète, l'égoïté a disparu pour faire place au règne de l'amour en Dieu et pour Dieu.

« Mais la vraie notion de la charité ne doit pas constituer seulement un principe d'harmonie, car les hommes ne sont pas faits pour rouler comme les astres dans un espace harmonieux, sans se rencontrer jamais; ils sont créés pour les relations sociales, et ces relations doivent reposer sur un principe d'efficacité.

« La notion chrétienne de la charité peut seule établir un principe d'efficacité entre les relations humaines.

« L'égoïsme, en effet, est étroit, exclusif, et le premier vice radical qui atteint tout amour fondé sur le moi et le rend inefficace, c'est de manquer de largeur. Le souffle divin est nécessaire pour dilater le cœur de l'homme, pour le faire sortir de lui-même, pour qu'il puisse étendre ses affections au delà du cercle étroit de l'individu et de la famille, jusqu'à l'humanité tout entière. Ecoutons, à ce sujet, un éloquent témoignage : « *Voyant,* » dit un écrivain, « *qu'il n'y avait plus de société véritable, je m'étais réfugié dans la famille : j'avais rétréci mon cœur et concentré mes affections sur quelques êtres chéris. Hors de ce cercle, tout était pour moi indifférent ou hostile; n'aimant rien hors d'eux, ne connaissant ni Dieu ni l'humanité, mon amour était de-*

venu monstrueux! ces objets de mon amour étaient tout pour moi; pour moi, l'humanité se bornait à eux, le temps à leur durée; et j'ai dit : là est tout mon amour, toute mon espérance, toute ma vie.

« Voilà l'amour qui part de l'égoïsme, le voilà s'avouant et se confessant lui-même. Or, qui dit ces paroles? Le même, ajoute l'orateur, que j'ai déjà cité, fondant théoriquement sur l'égoïsme la science nouvelle de la charité. Tout à l'heure vous entendiez le philosophe, le philosophe posant avec sa pensée les bases d'un système; vous venez d'entendre l'homme, l'homme laissant échapper de son cœur des sentiments plus forts que ses démonstrations, et donnant à sa philosophie menteuse des démentis véridiques.

« Rien en effet de plus véridique, rien de plus éloquemment vrai que ces accents de l'homme élevant contre sa propre pensée le témoignage de son propre cœur. Tel est le caractère fatal de tout amour qui se fonde sur le moi. Tel est le cœur qui s'arrache à la charité chrétienne, le cœur qui aime tout pour l'amour de lui-même; c'est le cœur redevenu païen! Il est remarquable en effet que partout où le christianisme n'a pas révélé le vrai secret de la charité, aimer le prochain pour l'amour de Dieu, jamais l'homme n'a su aimer avec une largeur véritable. Les anciens n'ont pas aimé plus loin que la famille, plus loin que la caste, plus loin que la patrie. Athènes aimait l'Athénien, Rome le Romain, Carthage le Carthaginois. Ni Athènes, ni Carthage, ni Rome n'ont pu aimer l'humanité; ils ignoraient l'amour de Dieu, et aujourd'hui encore ceux qui prêchent l'amour de l'humanité en donnant à la charité le moi pour point de départ, ceux qui nous disent, comme une vérité trouvée par leur système d'hier : les nations sont sœurs, les hommes sont frères, l'humanité est une famille; est-ce qu'ils aiment l'humanité? Non, mille fois non. Dans leurs rêves humanitaires, ce qu'ils aiment et ce qu'ils cherchent, c'est une pensée comme leur pensée, une haine comme leur haine, des projets comme leurs projets. Ils aiment non point pour l'amour de Dieu, mais pour l'amour d'eux-mêmes; enfermés dans l'étroite limite du moi, ils procèdent par voie d'exclusion.

« Celui qui aime en Dieu, au contraire, aime à l'Orient comme à l'Occident, il embrasse l'humanité tout entière dans la même étreinte d'amour.

« Voyez saint Vincent de Paul qui est en quelque sorte l'incarnation suprême de la charité chrétienne. Son cœur s'ouvre pour embrasser toute la Lorraine, et la Champagne, et la Picardie, et puis toute la France, et puis les îles lointaines! et puis les esclaves des pays barbares, et puis les enfants trouvés; et puis les pauvres de Paris; et puis les retraitants de Saint-Lazare; enfin tout ce qu'il rencontre de misères présentes, et tout ce qu'il pressent de misères futures.

« Une seconde infirmité attend tout amour qui prend dans le moi sa raison d'être, c'est l'impuissance de durer, l'impossibilité de se perpétuer et d'atteindre l'avenir.

« L'homme, en effet, celui au moins dont le cœur n'a pas été pétrifié en quelque sorte par la pratique de l'égoïsme, a une facilité merveilleuse pour s'émouvoir au souffle des sentiments généreux. Une belle action l'exalte, un noble exemple l'entraîne; le voilà qui, sous l'impression d'une parole chaleureuse ou d'un récit pathétique tressaille d'enthousiasme ou d'héroïsme. Mais combien de temps dureront tous ces transports? ce que dure un souffle qui passe pour ne plus revenir.

« Rien n'égale l'instabilité de la nature humaine; tout amour qui vient du *moi* et ne prend pas en dehors du moi sa raison d'être, est par lui-même impuissant à se perpétuer; rien dans son présent ne lui garantit l'avenir. La raison d'aimer hier n'existant plus aujourd'hui, pourquoi aimer aujourd'hui? la raison d'aimer aujourd'hui, demain n'existera plus, pourquoi aimer encore demain?

« Et remarquez-le bien, » dit l'orateur, « je ne parle pas ici de ces amours illégitimes, sensuels, voluptueux, où l'exaltation de la passion n'est trop visiblement qu'un enivrement égoïste.

« Non, je laisse ces phénomènes de la vie où l'égoïsme est trop palpable, où l'amour qui vient du moi montre avec trop d'évidence l'impuissance de se perpétuer; je prends cet amour probe, honnête, bienveillant, et qui, jusqu'à un certain point veut être dévoué : et je dis que s'il n'y a en lui quelque chose qui l'arrache à l'instabilité de sa propre vie, et s'il ne tombe en lui quelque chose de Dieu, je dis que cet amour ne saura pas durer, je dis qu'il ne saura conduire jusqu'à un enfantement douloureux et long les dévouements qu'il a pu concevoir un jour. Pourquoi? parce que l'humanité c'est l'humanité, parce que la terre est la terre; région des changements, dit Bossuet, où tout passe bientôt, tout, et nos sentiments aussi.

« Quand nos sentiments avec les dévouements qu'ils rêvent ne s'en iraient pas d'eux-mêmes comme ils viennent, avec le flux et le reflux perpétuels de la vie, mille choses qui, du dehors, conspirent contre leur stabilité, suffiraient à les lasser et à les faire mourir!

« Celui qui n'aime qu'à cause de lui, recueillant l'indifférence en échange de son affection, l'ingratitude pour ses bienfaits, celui-là tombera dans le découragement ou le désespoir, et il s'écriera bientôt : *J'ai donné le dévouement, seule la persécution me revient; c'est fini, je n'aimerai plus, je ne me dévouerai plus! que l'humanité s'en aille par ses voies douloureuses et perverses, où elle traîne encore plus d'iniquités que de souffrances! Seul avec mes joies sans partage et mes douleurs sans compassion, dans cette ruine universelle de mes affections, qui est pour moi comme le désespoir, j'essayerai de me faire au moins sur ce moment qui fuit,*

une félicité d'un jour que nul homme ne troublera plus

« Voilà où doit arriver infailliblement l'amour qui sort du moi, et cependant, pour soulager des misères, dont la source ne peut tarir, il faut un amour d'où les bienfaits puissent jaillir toujours.

« Cet amour n'est pas sur la terre; pour le trouver il faut remonter jusqu'au ciel; seul, l'amour divin ne se lasse pas, ne s'arrête pas, ne meurt pas. Même les grandes eaux de la tribulation ne peuvent rien pour l'éteindre : *Aquæ multæ non potuerunt exstinguere charitatem.* (*Cant.* VIII, 7.)

« Une troisième infirmité atteint l'amour fondé sur le moi, c'est le défaut de force et de profondeur.

« Ames choisies, » s'écrie en cet endroit l'orateur, « mais égarées, cœurs d'élite, mais abusés, qu'aimez-vous en réalité quand vous avez perdu ce grand secret de l'amour efficace? Ah! nous vous avons entendus parler et nous vous avons regardés faire; nous avons lu vos livres et contemplé vos actions; nous connaissons la sonorité de vos paroles et la stérilité de vos œuvres!

« Vous aimez le flot qui murmure au rivage; vous aimez le bruit qui passe en frémissant dans la forêt; vous aimez la brise qui vous apporte le soir tous les parfums du jour; là, dans ce monde naturel, vous savez tout aimer; tout, jusqu'à l'aquilon qui gémit en hiver dans les rameaux dépouillés de l'orme et du grand chêne! et tandis que vous épanchez sur toute la nature des trésors d'amour dont la nature se passe bien, vous ne donnez rien à cette humanité qui seule vous invoque et seule a besoin de vous! Quoi! vous écoutez avec une sympathie fraternelle la vague qui murmure et gémit au rivage, et votre cœur, si plein d'amour, ne s'émeut pas du gémissement humain et du murmure populaire! Quoi! cette âme où vous dites que Dieu versa tant de trésors d'amour, tant de flots d'harmonie, cette âme a pour tous les soupirs et tous les gémissements de la nature, de profonds et mélancoliques échos; et l'humanité qui souffre, et l'humanité qui se lamente, et l'humanité qui se désespère, l'humanité qui se roule dans la faim, la soif, la maladie et la solitude; cette humanité qui crie du fond de ses greniers froids ou de ses caveaux humides, reléguée qu'elle se trouve loin des festins de l'opulence, à ces deux bouts de l'extrême misère! cette humanité, vous ne l'entendez pas! et votre cœur, et votre âme, où la poésie déborde avec l'amour, il se trouve qu'après s'être versés et versés encore sur le vide, l'idéal et l'imaginaire, ils n'ont plus un dévouement, plus un sacrifice à donner à la réalité de nos souffrances et à l'actualité de nos misères.

« Dans cette idolâtrie de la nature, ce que vous adorez, c'est vous; voilà pourquoi vous êtes impuissants à monter jusqu'au dévouement, jusqu'au martyre. Mais ce que vous ne pouvez pas, ce que vous ne savez pas faire, la charité l'a fait depuis dix-huit siècles! Ce n'est que par elle que la nature peut conquérir la mort; ce n'est qu'inspiré par son souffle divin qu'on peut mourir comme une petite Sœur des pauvres ou comme un archevêque de Paris! »

— 2e *conférence de* 1855. — La loi de solidarité, dont la nature avait été expliquée l'année dernière, exige le partage fraternel des biens et le partage fraternel des maux. Or le sacrifice chrétien, qui est tout ensemble oblation et immolation, produit de lui-même ces deux solutions : donation des biens et acceptation de la souffrance. L'orateur se propose d'abord de montrer l'efficacité du sacrifice chrétien pour la donation des biens, et afin de le mettre dans tout son jour, il montrera que toutes les solutions humaines, appliquées à ce grand problème de la donation des biens, sont *insuffisantes* ou *désastreuses*.

Solutions insuffisantes, tel est l'objet du présent discours.

L'orateur montre successivement l'insuffisance des trois solutions suivantes : l'idée abstraite du devoir, la légalité, la philanthropie. La conférence suivante est consacrée à une solution désastreuse, celle qui confond la charité avec la justice.

La quatrième conférence montre que la vraie solution est dans le sacrifice, qui est l'essence du christianisme, et qui seul peut imprimer au cœur humain une impulsion suffisante. « Le christianisme est, dans sa nature intime, le sacrifice même de Dieu consommé dans l'humanité : comme tel, il doit produire le don volontaire.

« Toute donation a sa source dans la puissance mystérieuse de l'amour, qui ne peut se renfermer en soi-même, qui ne vit que pour se répandre au dehors, que pour donner toujours, et qui se donne lui-même quand il n'a plus rien à donner.

« Un tel amour, on peut le rêver sur la terre, mais le rencontrer, jamais! cela est trop sublime et trop puissant pour venir d'une autre source que du cœur de Dieu. »

L'orateur suit dans sa marche progressive cet amour qui se communique à l'homme et réalise à sa plus haute puissance la donation divine, pour provoquer la donation humaine. Il envisage le commencement de cet acte d'amour à Bethléem et sa consommation au Calvaire; à Bethléem, où Dieu se donne; au Calvaire, où Dieu s'immole, laissant dans sa crèche et dans sa croix le témoignage d'un amour infini, qui éveillera au sein de l'humanité la sainte passion de donner, de se sacrifier, de mourir comme lui. *Consummatum est* (*Joan.* XIX, 28) : tel a été le cri de l'amour expirant, et à ce cri le cœur de l'homme a répondu : *Eamus et nos et moriamur cum eo!* (*Joan.* XI, 16.)

« Il semble, » dit l'orateur, « que je devrais m'arrêter, et qu'ici doit finir l'histoire de l'amour de Dieu se donnant à l'humanité. Comment se donner encore? Bethléem et Jérusalem, la crèche et le Calvaire, ont épuisé, dans l'amour même, la puissance de se donner. La Divinité était donnée, l'humanité était donnée, tout était donné! Oui,

mais qui se donne bien une fois, qui se donne totalement une fois, s'il aime véritablement, garde encore une passion, la passion de se donner un million de fois... l'ambition de se perpétuer et de s'étendre partout dans ce qu'il a de plus aimé, le don de soi poussé jusqu'à l'immolation de soi. Donc, une seule ressource restait à l'amour divin pour se donner encore; c'était de perpétuer ces deux dons dans un seul; c'était enfin de doter, avant de mourir, l'humanité entière de la perpétuité de l'une et de l'autre.

« Cette industrie, l'amour divin l'a rencontrée dans son cœur. Trouvant que c'était peu de se donner une fois et de s'immoler une fois, avant de consommer par son sacrifice sanglant la donation de sa vie, il prit entre ses mains les deux substances qui résument le mieux tous les dons de Dieu créateur, du pain et du vin; et y faisant passer avec sa propre substance tous les dons de Dieu réparateur, il dit : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang.* (*Matth.* XXVI, 26-28.) Or, quand il eut dit ces mots, il se trouva que l'amour divin avait créé pour toutes les générations la perpétuité de sa propre immolation. Bethléem et le Calvaire se rencontraient à l'autel; l'incarnation et la rédemption s'embrassaient dans l'Eucharistie : tous les mystères d'amour se résumaient dans un mystère d'amour, la communion! la communion à Dieu donné; la communion à Dieu immolé; la communion au Sacrement, perpétuité vivante de Bethléem, et la communion au sacrifice, perpétuité vivante du Calvaire !

« Ah ! le mystère des mystères, le voilà : la donation des donations, la voilà; l'amour qui se donne, non à une heure, mais à toutes les heures; non à l'humanité en général, mais à tout homme en particulier; non en demeurant près de nous, en dehors de nous, séparé de nous, mais en entrant en nous, en s'unissant à nous, en s'identifiant à nous par une sorte de consubstantialité entre lui-même et nous, si bien que sa vie et notre vie ne soient plus deux vies, mais une seule vie! Voilà l'amour qui se donne, et qui cette fois épuise au dehors sa puissance de se donner, comme il épuise au sein de la divinité la puissance d'aimer; l'amour enfin donnant dans un seul don, qui ne finira jamais que pour recommencer toujours, tout ce qui peut être donné, le créé et l'incréé, le fini et l'infini, tout ce qui est de l'homme et tout ce qui est Dieu, donné à tous et à jamais

« Aussi c'est surtout dans cette communion ineffable de Dieu et de l'homme, de Dieu se versant dans l'homme avec toute sa richesse, de l'homme se perdant en Dieu avec toute sa misère; oui, c'est ici, autour de cet autel et au contact de ce mystère que l'humanité sent son cœur s'ouvrir dans un besoin et dans une ambition de donner, que peut seul comprendre l'amour qui vient de communier !

« Que se passe-t-il, en effet, dans le cœur du Chrétien à cette heure du ciel où Dieu se donne à l'homme, et où l'homme s'incorpore à Dieu? Oh! Messieurs, recueillez-vous, je vous en prie, et assistez par la pensée à la consommation de ce mystère, d'où doit jaillir à travers les siècles le large fleuve de tant de bienfaits et de tant de secours. Là, devant cet autel où le christianisme est tout entier vivant dans son plus grand mystère, l'Eglise dit à tout homme qui vient là pour croire, pour aimer, pour adorer : *O homme! approche, voici Dieu donné pour toi; voici Dieu immolé pour toi; et de cet autel où il se donne et s'immole, il t'appelle, il ouvre avec ce cœur qui veut t'attirer, ces deux bras qu'il étend pour t'embrasser. Viens, viens! c'est l'amour qui t'invite, mets ton cœur dans son cœur, perds ton humanité dans sa divinité; homme, communie à Dieu et consomme dans cette communion de la misère et de la richesse, du fini et de l'infini, l'acte suprême de ta religion, ta religion même.* Et l'humanité à genoux devant cet amour qui se voile à ses regards, sans se dérober à son cœur; l'humanité, illuminée de foi, tressaillante d'amour, anéantie d'adoration, répond de l'âme et du cœur à la parole du mystère : *Oui, c'est Dieu qui se donne, je le crois, « credo » : et ce Dieu qui se donne, je l'aime, je l'adore et je veux l'embrasser, et dans ce contact avec un amour qui se donne, puiser la seule passion qui soit digne de lui, la passion de me donner avec lui jusqu'à mourir comme lui.*

« Ah ! ce retentissement efficace de l'amour divin au fond de l'âme humaine, je le comprends, oui, je comprends entre l'homme et Dieu cette sainte contagion de l'amour et de la donation. Cette humanité, en effet, si sympathique au souffle de tout amour sincère, lorsqu'elle se relève portant dans son cœur l'infini donné comme une aumône, immolé comme une victime, et que tout son être semble vibrer encore d'un tressaillement divin : oh ! dites-moi, que peut-elle vouloir, si ce n'est de donner, de donner encore, de donner toujours? »

Le sacrifice chrétien fait accepter la souffrance parce qu'il en révèle le sens; il la fait embrasser parce qu'il la transfigure : tels sont les deux points démontrés dans la cinquième conférence. L'orateur montre dans la sixième que ce sont là deux grands bienfaits sociaux; car 1° la non-acceptation de la douleur entraîne trois désastres sociaux : l'énervement de la nature humaine, le redoublement progressif de la souffrance, et une agitation perpétuelle; 2° certains maux exceptionnels ne peuvent être conjurés que par le dévouement des âmes d'élite qui embrassent la souffrance.

M. de Falloux dit dans le *Correspondant* de Nov. 1857 :

« La sœur de Charité subjugue l'hommage de ceux-là mêmes qui le refusent à l'Eglise catholique, et pourtant cette Eglise seule produit la sœur de Charité. La philanthropie suggère quelques heureuses tentatives, le protestantisme s'honore de quelques imitations méritoires; mais, hors de

nous, la persévérance, la fécondité, la plénitude, ne se rencontrent plus.

« Comment expliquer ce mystère? C'est que la sœur de Charité provient elle-même et précisément de ce que l'on conteste et de ce que l'on repousse chez les Catholiques, d'une Eglise qui exclut le doute, d'un sacerdoce voué à la chasteté, d'une foi ardente en la révélation divine et en la transmission directe de la vérité par Jésus-Christ à Pierre, par Pierre à ses successeurs, divinement assistés jusqu'à la consommation des siècles. Otez un anneau à cet enchaînement, tout est rompu; troublez la foi, rejetez le dogme, les œuvres disparaissent; parvenez à convaincre une sœur de la Charité que Dieu n'est pas mort en croix pour le salut du genre humain, que la sainte Vierge n'a pas baigné cette croix de larmes maternelles, que le sacrifice divin ne se renouvelle pas sur nos autels à toute heure et en tout lieu, le lit du mourant sera promptement délaissé. Persuadez aux enfants de saint Vincent de Paul que le célibat religieux n'est pas un holocauste agréé par la céleste victime, ils briseront leurs liens, ils redemanderont les joies du monde; et le dernier grain du Rosaire une fois foulé aux pieds, dites adieu pour toujours à cette abnégation, à ces ineffables pitiés que vous aimez à célébrer. Ne croyez pas que vous réussirez jamais à séparer la foi et la charité... Reniez saint Vincent de Paul, repoussez la main des frères de saint Jean de Dieu, des fils de saint François, ou vénérez en eux ce qui seul les fait naître et les perpétue. Tout est un et indivisible dans l'Eglise, tout y est inébranlablement et indissolublement combiné pour l'enseignement et le soulagement des hommes; le prêtre et la religieuse y procèdent de la même grâce, se nourrissent du même pain, se désaltèrent aux mêmes sources. »

— M. Cherbuliez, ancien professeur d'économie politique à Genève, disait dans un congrès de bienfaisance réuni à Bruxelles en 1856 : « Avant la Réforme, le paupérisme n'existait pas en Suisse, par suite de l'organisation de la société religieuse... Quand la Réforme amena la sécularisation des biens de l'Eglise, il arriva ce qui est arrivé en Angleterre. La Diète décida que chaque canton, comme Etat, serait chargé de ses pauvres; et les cantons à leur tour décidèrent que les communes seraient chargées du soutien de leurs pauvres. On créait en même temps un devoir pour l'Etat et un droit pour les pauvres.

« Depuis lors le paupérisme a été la grande plaie de la Suisse, principalement du canton de Berne. On a tout fait, tout essayé pour conjurer le mal. Après chaque révolution politique le mal s'aggravait.

« Enfin, on a osé s'attaquer au principe lui-même, et la législation bernoise a décidé que le droit à l'assistance n'existait plus. Tout cela a échoué contre les habitudes et contre la réalité des faits. Des bandes de vagabonds parcourent les cantons, employant la menace pour se faire nourrir. L'avenir du canton de Berne menace d'être englouti par les conséquences de ce fléau ; la population en outre, croît dans des proportions considérables; elle a augmenté, depuis quelques années de onze pour cent, et quant au chiffre des naissances illégitimes, mon patriotisme recule devant la constatation de cette hideuse réalité. Et pourtant à côté du canton de Berne, il y a le Jura, moins riche que Berne (le Jura suisse fait partie du canton de Berne), et qui cependant est à l'abri du paupérisme, si bien que les membres du Jura dans la Diète, refusent tout concours de l'Etat et tout subside. *Gardez*, disent-ils, *votre argent et vos lois, et laissez-nous nos pieux usages.*

« Le contraste est étrange; d'un côté, un pays catholique peu industrieux, peu prospère, placé dans des conditions qui semblent rendre la misère inévitable, ce pays ne connait pas le paupérisme ; de l'autre côté un pays protestant, mais riche, souriant, bien doté de la nature, mais ruiné par le paupérisme. Il y a là un grand enseignement. »

— M. le docteur Lefebve dit dans la *Revue catholique* de décembre 1856, sur les établissements charitables de Rome :

« Il n'y a pas de misères ou d'infirmité pour laquelle l'hospitalité chrétienne n'ait érigé quelque abri. Je ne parle pas seulement de ces misères honnêtes qui peuvent marcher le front levé, parce que leur source est pure, mais j'entends les misères les plus abjectes dans leur aspect et les plus honteuses dans leur origine. Ces abris du reste sont ouverts à toutes les croyances, et la bienfaisance catholique y accueille le Juif et le protestant, le mahométan et l'athée.

« La charité romaine a quelquefois des prodigalités qui nous étonnent. Parfois, en parcourant les établissements de cette cité merveilleuse, dominés à notre insu par les exigences de la science économique moderne, il nous arrivera peut-être de demander comme les apôtres : *Ut quid perditio hæc?* (*Matth.* XXVI, 8.) Ah! ne soyons pas trop sévères : que les hôpitaux, que les hospices, que les conservatoires soient administrés avec ordre et économie; mais n'en chassons pas toute poésie et tout sentiment. Ces pieuses retraites sont de grandes hôtelleries où la charité et la souffrance se rencontrent et s'embrassent, ne gênons pas trop les épanchements de ces deux sœurs divines....

« Dans tous les établissements, les lits sont confortables, quelques-uns sont même décorés avec une certaine coquetterie; les pauvres sont bien vêtus; le régime alimentaire ne laisse rien à désirer. On ne refuse même pas aux pauvres certaines jouissances artistiques auxquelles ces natures méridionales, même les plus grossières, sont si sensibles. Ainsi on joue souvent de l'orgue pendant leur repas; la plupart des hôpitaux sont ornés de belles toiles ou de grandes fresques rappelant les scènes les plus consolantes de l'Evangile : la guérison du paralytique, ou

des aveugles de Jéricho, la résurrection du Lazare et du fils de la veuve de Naïm.

« La plupart des grands établissements de charité sont dirigés par un personnage ecclésiastique important, souvent c'est un prélat qui revêtira plus tard la pourpre cardinalice; parfois, c'est un légat qui, revenu d'une des cours de l'Europe, est envoyé à l'hôpital du Saint-Esprit, ambassadeur du Père commun des fidèles près des pauvres et des infirmes; enfin, il n'est pas inouï qu'un Pape passe lui-même par cet apostolat de charité avant de monter sur le Siége de saint Pierre. Ainsi le cardinal Barbo fut commandeur du Saint-Esprit avant de devenir Paul II.

« Chaque établissement a une maison ecclésiastique dont les membres sont chargés de soigner les intérêts spirituels des hospitaliers; en outre, pour leur faciliter l'accomplissement de leurs devoirs de Chrétiens, les ordres religieux sont tenus de leur envoyer chaque mois des confesseurs extraordinaires. Enfin, de pieuses associations d'hommes et de femmes se dévouent à porter aux malades les consolations et les secours religieux dont ils ont besoin.

« Le médecin a-t-il déclaré qu'un malade est en danger? son agonie ne sera pas solitaire; le prêtre ne l'abandonnera plus jusqu'à son dernier soupir. Penché sur son chevet, il console ses dernières douleurs et le fortifie contre ses dernières angoisses; il lui prodigue les noms de frère, de fils, de père, dans ces affectueux diminutifs que l'Italien aime tant à entendre; cette voix attendrie murmurant des noms si doux, le mourant peut se croire encore entouré de sa mère, de sa femme et de ses enfants. Il s'endort bercé dans les espérances immortelles que lui suggère une langue harmonieuse, faite exprès pour parler d'espérance, de bonheur et d'amour. Plus d'une fois, le Souverain Pontife lui-même a encouragé le dévouement des aumôniers par d'augustes exemples. Ainsi, Alexandre VIII, visitant un jour les salles de Saint-Sauveur, vit une pauvre vieille qui allait mourir. Il s'assit près de son lit, la bénit, la consola, et ne l'abandonna qu'après sa mort. Les traditions romaines rapportent qu'un de ses prédécesseurs, Clément VIII, se plaisait déjà à abaisser la majesté de la tiare jusqu'à ces humbles fonctions d'aumônier des pauvres, et l'immortel Pie IX, pendant une épidémie cruelle, nous a donné le même spectacle.

« Le pauvre est mort, son âme n'est pas oubliée; la charité va organiser ses funérailles. Des associations de laïques, appartenant aux classes élevées de la société, se sont donné la mission d'accompagner les morts à leur dernière demeure. Chaque soir, à l'heure où tinte l'*Ave Maria*, les miséricordieux confrères se rendent de tous les coins de Rome à l'hôpital du Saint-Esprit, et ils accompagnent le corbillard jusqu'au cimetière. La croix qui les précède, le prêtre revêtu des ornements sacerdotaux, ces hommes de toutes les conditions confondant leurs rangs autour de la bière d'un ouvrier, les torches funéraires mêlant leurs flammes aux dernières lueurs du crépuscule, les chants sacrés retentissant sur la cime désolée du Janicule, tout cet appareil religieux enfin donne souvent au simple convoi du pauvre une pompe pleine de grandeur et de tristesse. »

— L'*Univers* a publié en feuilleton l'article suivant, intitulé : *Une colonie d'aliénés*, et signé : De la Roche-Héron.

« La *Revue des Deux-Mondes* a publié un article d'un grand intérêt dû à la plume de M. Jules Duval. L'auteur (probablement un médecin) révèle en quelque sorte l'existence, à quelques lieues de Bruxelles, d'une paroisse dont tous les habitants se dévouent depuis dix siècles au soin des aliénés, avec autant de douceur que de succès. La petite ville de Gheel, s'élevant au milieu des plaines arides de la Campine (sorte de Sologne brabançonne), donne l'hospitalité à un millier de fous, qui y sont envoyés des diverses parties de la Belgique et de la Hollande. Les pauvres insensés n'y sont ni enfermés ni enchaînés; aucun hospice ne les met en contact l'un avec l'autre, ce qui doit augmenter la folie par le spectacle de la folie. Mais chaque famille a son pensionnaire privé de raison, qu'elle traite comme un enfant de la maison, et qu'elle entoure de tous les soins de la plus intelligente charité. Un millier d'aliénés sont ainsi constamment en traitement dans la paroisse de Gheel, et non-seulement leur sort est infiniment plus heureux que dans tout établissement public, mais le nombre des cures vient prouver l'excellence d'une méthode léguée par l'ignorance du moyen âge à l'étonnement de la science moderne.

« On comprend que la religion seule a pu donner naissance à une pareille institution, et adapter les mœurs de toute une population à cette singulière spécialité. En effet, la fondation de Gheel remonte aux premiers âges du christianisme dans le pays belge; et voici comment M. Jules Duval raconte cette touchante histoire :

« *Dès le* VII*e siècle s'élevait, dans les déserts de la Campine, une chapelle dédiée à saint Martin, l'apôtre des Gaules, dont la Belgique avait été une province. Quelques cellules, bâties par la piété, l'entouraient et formaient le noyau primitif du Gheel actuel. C'est là que vint se réfugier la jeune fille d'un roi d'Irlande, pour se soustraire à l'amour criminel de son père. Dymphne, c'était le nom de la princesse, était accompagnée dans sa fuite d'un prêtre nommé Gerrebert, qui l'avait convertie au christianisme. Dans cet asile, elle espérait vivre en paix et mourir oubliée des hommes; mais ni la solitude ni la distance ne purent la protéger. Son père découvrit sa trace, la poursuivit, l'atteignit, fit mettre à mort Gerrebert par ses serviteurs, et, ne trouvant personne qui voulût exécuter ses ordres sanguinaires contre sa fille, il la décapita de sa propre main. Témoins de cet effrayant*

martyre, disent certains récits, conduits par la piété sur la tombe des victimes, disent les autres, de pauvres fous du pays furent guéris. La reconnaissance du cœur et de la foi rapporta le mérite de cette guérison à la sainte jeune fille, qui devint dès lors la patronne chérie des aliénés. Attirées par l'espoir d'un miracle, de nouvelles familles conduisirent au pied de la croix, qui perpétuait le souvenir de la vertu et du supplice, leurs parents atteints de folie. Bientôt la dévotion passa en coutume. En se retirant, les visiteurs confièrent leurs malades à la charité des habitants qui résidaient sur place : la coutume devint une institution. Le groupe de pauvres chaumières devint lui-même un village, vivifié par le travail autant que par la prière, et à la longue un bourg important, le plus considérable de la Kempen Land *(la Campine brabançonne). Fermes et hameaux se multiplièrent dans le voisinage, et finirent par constituer une commune.*

« *Dès le* XIIe *siècle, la chapelle de Saint-Martin fit place à une belle et grande église en l'honneur de sainte Dymphne. En* 1400, *un bref du Pape Eugène IV consacra la dévotion populaire; et depuis ce temps jusqu'à nos jours s'est maintenu un courant de pèlerinage alimenté par la maladie et par la foi. Dans cet entraînement confiant, quelle fut la part des guérisons réelles? quelle fut la part des illusions et celle des déceptions? C'est un problème que la philosophie médicale aimerait, autant que la philosophie religieuse, à résoudre, si les documents scientifiques ne faisaient entièrement défaut. Les conjectures mêmes nous échappent. Mais comment cette source de souffrances et de prières, de bons soins sollicités et accordés, est devenue une source de travail et de liberté pour les aliénés et de prospérité pour le pays, l'économie politique peut aisément l'expliquer. Dans ce désert, il fallait vivre, et la stérilité naturelle du sol y rendait la vie difficile. Malgré une modeste indemnité payée par les familles des malades, l'hospitalité y était une charge plus lourde que partout ailleurs. A défaut de la charité religieuse, l'esprit seul d'épargne eût conseillé de ne faire, avec les pauvres insensés qu'un régime, qu'une table. Tout naturellement l'aliéné, devenu un pensionnaire, fut admis à la vie de la famille comme un ami, comme le serviteur lui-même dans les campagnes. Après le repas, que faire du malheureux? L'enfermer, le tenir à l'écart, c'eût été perdre le travail des personnes chargées de sa garde. Le besoin inspira donc l'idée de lui laisser la liberté, et de l'amener aux jardins, dans les champs, pour le surveiller de plus près et sans frais. Là, en face de la terre, qui sollicitait les bras, s'accomplit un troisième progrès, et la misère cette fois fut bonne conseillère. Ces infortunés dont on avait la charge, ne pouvaient-ils, dans leurs moments lucides, utilement participer au travail de la famille? On les y invita, on les y détermina. Beaucoup d'entre eux, entraînés par les habitudes de leur vie antérieure et par l'exemple autant que par la parole, cédèrent de bon gré à ces désirs, que quelques-uns avaient spontanément devancés. Ainsi, sans violence aucune, par le seul attrait du travail en compagnie, certains fous devinrent les auxiliaires de l'agriculture dans les champs, comme d'autres aidaient au ménage dans la maison.*

« *Admis au foyer domestique au nom de la fraternité chrétienne, les fous durent aussi recevoir, sans exciter ni inquiétude, ni répugnance, l'hospitalité de la nuit, en maladie comme en santé, sous le même toit, souvent dans la même chambre, et quelquefois dans le même lit que les autres membres de la famille. C'est ainsi que les inspirations premières de la religion, qu'avaient déjà fortifiées les calculs de l'économie, se trouvèrent peu à peu, dans une pratique séculaire de vertus obscures, sanctionnées par une intime communauté d'existence et par cette puissance de l'habitude qui naît des soins prodigués avec dévouement. Le père de famille reçut, il mérita le titre de père nourricier de son malade, et l'on vit dès lors, en plein moyen âge, en des temps de mœurs barbares, les habitants de Gheel, sans aucune lumière scientifique, par le développement naturel d'un fait issu des sources vives de la foi religieuse, mais fécondé par le cœur et l'intérêt, pratiquer les véritables règles du traitement de l'aliénation mentale, telles que la science ne devait les reconnaître qu'au* XIXe *siècle; la liberté d'action et de circulation, le travail des champs, la sympathie active et dévouée, la vie enfin, loin de la résidence ordinaire, dans une famille adoptive.*

« M. Jules Duval reconnaît volontiers que le sentiment religieux est le mobile de la charité des habitants de Gheel; mais on ne peut apprécier, d'après son article, quelle est la part prise par le clergé pour entretenir le feu de cette charité et pour contribuer par son ministère à la guérison des aliénés. Nous lisons que le bourg de Gheel possède une église paroissiale richement ornée et dédiée à saint Amand, apôtre de la Flandre. L'église de Sainte-Dymphne, construite sur de grandes proportions au commencement du XIIe siècle, était une collégiale jusqu'à la fin du siècle dernier. Mais le chapitre de chanoines a-t-il été rétabli? C'est ce que l'auteur laisse ignorer. M. Duval déplore cependant que l'administration n'ait pas nommé un aumônier spécial chargé du service spirituel des aliénés, ce qui fait craindre que le clergé actuel de Gheel ne soit pas assez nombreux pour donner tous les soins nécessaires aux pauvres êtres privés de raison. L'usage ancien était de faire suivre une neuvaine à l'aliéné que l'on conduisait à Gheel. La famille faisait pieusement les exercices de cette neuvaine, et chaque jour, pendant sa durée, le malade passait à genoux, neuf fois par jour, sous le tombeau de sainte Dymphne, élevé de plus d'un mètre au-dessus du sol. Pendant la durée de ce pèlerinage, les fous étaient confiés à une confrérie de femmes et étaient logés dans une maison attenante à l'église. C'est seulement après la neuvaine, et si la guérison

n'était pas obtenue miraculeusement, que le malade était confié à l'une des familles de Gheel. Aujourd'hui, les pèlerinages continuent encore, si bien que les genoux des suppliants ont profondément creusé la pierre du pavé, sous le tombeau de la sainte. Mais l'Etat n'a pas manqué de vouloir surveiller et réglementer l'exercice d'une charité qui fonctionnait sans lui. Il a envoyé sur place ses inspecteurs et ses médecins. L'esprit de foi, s'il n'a pas trop diminué chez les bons habitants de Gheel, n'est plus le même qu'autrefois dans les familles qui y conduisent des aliénés, et l'institution a beaucoup perdu du caractère de charité patriarcale qui la distinguait autrefois. On dit qu'elle a gagné en régularité administrative et que les statistiques se dressent mieux. Ce n'est pas pour nous une compensation. Cependant, M. Jules Duval rend justice à la moralité et à la bonté qui distinguent la population de Gheel, et voici le portrait que l'auteur trace de la famille du *père nourricier*, dont il admire l'aptitude naturelle et héréditaire à gouverner des aliénés :

« *Cette destinée que les circonstances ont faite à l'homme de Gheel, et qu'il a religieusement acceptée et développée, a réagi à son tour sur son organisme et l'a doté d'aptitudes spéciales, on peut dire professionnelles, qui font de lui un type unique au monde. Sans savoir et sans prétention, il est devenu, dans une certaine mesure, médecin aliéniste. Chaque maison s'est transformée en* manicome, *suivant une expression italienne qui manque à la langue française. Si l'on n'eût, dans ces derniers temps, révélé les Gheelois à eux-mêmes en s'occupant de leur colonie, ils eussent indéfiniment continué à faire de la médecine, et de la meilleure, sans le savoir. A l'arrivée de l'aliéné, ils ne manquent pas de dire leur avis sur la nature de son mal, sur le traitement à prescrire; ils pronostiquent l'issue probable, et souvent leur perspicacité étonne les hommes de l'art. Si c'est trop les relever que de les qualifier de médecins, car ils manquent de toute science théorique, il est du moins hors de doute qu'ils constituent une population d'excellents infirmiers. La nécessité de vivre en famille avec les aliénés, en les adoptant avec toutes leurs bizarreries, a en effet conduit les habitants de Gheel à respecter les fantaisies inoffensives, à étudier sous toutes les faces l'art difficile de diriger les volontés égarées, de redresser les idées fausses, quand elles menaçaient de devenir dangereuses, de s'emparer d'un dernier sentiment de sociabilité ou d'une dernière lueur de raison pour se mettre à l'abri des violences et des surprises. D'autre part, ne pouvant recourir à la contrainte matérielle qu'en des cas accidentels, ne pouvant compter qu'exceptionnellement sur une adhésion intelligente et réfléchie des malades, c'est surtout par l'essor des sympathies, ces vifs rayons de l'âme humaine, qui d'ordinaire survivent à l'intelligence et souvent même ne s'éteignent qu'avec la vie, que les Gheelois ont compris la tactique de leur difficile gouvernement.*

« *Que les femmes surtout excellent dans cette diplomatie, on doit s'y attendre. A elles est dévolue la partie la plus délicate et la plus importante d'un rôle fondé sur le maniement, par la douceur, des caractères les plus bizarres. Simple, ignorante, laborieuse, sans vanité et sans ambition, mais bonne par nature et guidée par son cœur, la femme de Gheel accomplit des merveilles de dévouement et de sagacité. Par ses soins, qu'aucun dégoût ne rebute, elle est la providence visible des pauvres fous. Par ses ingénieux expédients, elle prévient ou détourne les orages, en évitant de paraître intimidée. Sans titre et sans costume, elle est une vraie sœur de charité. Pour asseoir sur ses fantasques sujets un empire difficile à conquérir et difficile à garder, elle étudie les pensées intimes, observe les moindres gestes, devine les projets cachés, apprend à lire au plus profond des âmes les plus dissimulées. Il n'est pas d'incident dont elle ne profite pour s'emparer d'une volonté distraite ou bien disposée, pour conjurer une hostilité qui ruminè sournoisement ses griefs. Pour dompter les plus sauvages, la jeune fille ne recule pas devant les manéges d'une innocente coquetterie. D'autres fois c'est le magnétisme impérieux du regard, de l'attitude, et de la voix, qui adoucit les esprits et amollit les colères. Il n'est pas rare de voir des maniaques à taille herculéenne, capricieux ou agités, obéir à de petites femmes, courbées et amaigries par les ans, qui n'ont d'autres armes que quelques paroles dites avec autorité. La supériorité naturelle des femmes dans cet ordre de thérapeutique mentale en fait les meilleurs auxiliaires des médecins. Mieux que les autres elles leur fournissent de bonne foi les renseignements désirés et se prêtent de bonne grâce aux réformes qu'ils prescrivent.*

« Les enfants eux-mêmes oublient, auprès du fou de la maison, l'espiéglerie naturelle à leur âge. Ils s'efforcent de l'amuser; et dans cette atmosphère de bienveillance, de liberté et de soins affectueux, le pauvre insensé perd bientôt les plus violents de ses accès et les plus déraisonnables de ses caprices. On remarque chez les aliénés de Gheel une grande prédilection pour l'enfance et pour les animaux. Des amitiés se forment dans la famille, et sous l'influence de ce sentiment, la raison rentre parfois dans son domaine. M. Duval remarque qu'actuellement l'on n'envoie plus à Gheel que les malades dont on n'espère plus le rétablissement; et cependant trente à trente-cinq personnes en sortent complétement guéries chaque année. Du reste, si l'institution de Gheel se recommande aux familles, c'est surtout pour l'intelligence des soins qui y sont prodigués aux malades et pour la modicité du prix de la pension. La mortalité moyenne des aliénés est à Gheel de 8 à 10 p. 100, et l'on y voit fréquemment des centenaires. En France, dans les asiles les plus vantés, elle est de 12 à 14 p. 100 par année. Malgré la liberté dont les fous jouissent à Gheel, on ne compte que six ou huit éva-

sions par an, ce qui montre la satisfaction qu'ils éprouvent de leur traitement, et l'on n'a vu de leur part que deux suicides et deux tentatives d'assassinat depuis le commencement du siècle. Pourrait-on en dire autant de Bicêtre ou de Charenton? Dans les familles de cultivateurs, le prix de la pension pour l'aliéné ne s'élève pas au-dessus de la modique somme de 70 c. par jour; mais dans les familles bourgeoises de Gheel, on reçoit des hôtes au prix annuel de 500 fr., et alors le malade trouve dans ces intérieurs tout le confortable de la vie. Le bien fait pour le ciel est souvent récompensé dès cette terre. Le traitement des aliénés, commencé et entretenu à Gheel par la charité, a apporté dans le bourg une aisance relative, et les familles des malades y versent chaque année une somme d'environ 250,000 fr. Aussi la commune de Gheel se trouve-t-elle élevée tout entière à un degré de prospérité que lui envie le reste de la Campine.

« La conclusion de l'auteur est de se demander si l'on ne pourrait pas naturaliser dans d'autres pays une institution qui donne en Belgique de si bons résultats. Mais la cause première, c'est la dévotion en sainte Dymphne; c'est elle qui change en sympathie la répulsion instinctive que l'on éprouve pour l'insensé. Et comment inspirer ce sentiment à des populations qui ne l'éprouvent pas par l'effet d'une tradition religieuse?

« *Si l'on reconnaît*, dit M. Duval, *les avantages du système de liberté, avec le travail et la vie au grand air, dont Gheel est l'application la plus complète qui existe, on est amené à rechercher s'il ne serait pas possible de créer, soit en Belgique, soit ailleurs, des instituts pareils, qui seraient comme des imitations et des succursales médicales de la colonie-mère. La question est du plus haut intérêt, car si le système est bon, il convient de l'introduire partout, et Gheel suffit à peine à un cinquième des aliénés de la Belgique. Dans la Campine, où les conditions matérielles sont à peu près les mêmes qu'à Gheel, où l'exemple de cette localité est partout connu, une fondation pareille ne semble pas impossible. Habitants et médecins consentiraient probablement à émigrer au dehors de la commune, pour y réaliser le même bien de la même manière. A l'appui de cette idée, un plan de colonie agricole a été proposé. Elle consisterait dans de petites fermes de deux à six hectares, sur des landes qui suffiraient, comme l'expérience locale, à procurer un modeste bien-être à autant de familles d'ouvriers cultivateurs qui recevraient tous des aliénés pensionnaires.*

« *En pays lointain, l'imitation serait plus difficile, à raison du refus qu'opposeraient sans doute les natifs de Gheel à un déplacement. Leur confiance en eux-mêmes a sa source dans leur foi à sainte Dymphne; elle est circonscrite à un certain territoire; elle diminuerait en raison directe de la distance. Tout au moins se trouve-t-il, nous en sommes certain, des médecins disposés à se dévouer à cette œuvre de charitable propagande, et ils auraient à dresser d'autres paysans à cette éducation toute nouvelle, si aucun de ceux de Gheel ne voulait émigrer. On trouverait l'emplacement de telles institutions dans les lieux les plus analogues à la Campine, solitaires, calmes, éloignés des rivières et des marais, d'un aspect plus varié, si c'était possible, sous un climat tempéré plutôt qu'ardent, au milieu de populations bonnes et simples, douces et religieuses. Entre autres provinces de la France, la Bretagne et l'Auvergne offriraient probablement, au sein de leurs vastes bruyères et de leurs pacages verdoyants, des sites très-convenables pour de pareils asiles.*

« Ainsi, dans la vie religieuse comme dans la vie de famille, c'est au dévouement inspiré par la foi que la médecine est obligée d'avoir recours, pour assurer des soins à l'humanité souffrante. »

CIVILISATION. — M. Noël Le Mire, fabricant à Lyon, a publié un ouvrage intitulé : *Coup d'œil sur l'Angleterre, ou démonstration de l'impuissance du protestantisme pour le bonheur des peuples.* On y lit ce qui suit :

« Une enquête fut ordonnée par le parlement anglais, il y a quelques années, sur l'éducation des classes pauvres. Nous ne sachons pas que depuis cette époque il se soit opéré des progrès réels à ce sujet. Nous emparant du rapport qui fut présenté aux chambres, nous nous contenterons des armes que nous y trouverons, et le lecteur conviendra qu'il nous eût été difficile d'être mieux servi.

« *Rien n'est plus déplorable*, y est-il dit, *que l'état d'éducation des classes pauvres en Angleterre, soit pour la nature de cette éducation, soit pour le petit nombre de ceux qui sont appelés à en user.*

« Il existe certains préjugés qui tendent à jeter le discrédit sur la profession d'instituteur, préjugés tels, que celui-là seul qui en est réduit à mourir de faim peut se décider à embrasser cet état. D'un autre côté, les émoluments sont tellement faibles, qu'il est très-difficile de recruter convenablement les professeurs. Il en résulte que ceux-ci sortent ordinairement de la dernière classe de la société. La misère, les banqueroutes, l'incapacité de remplir aucun autre emploi, tels sont les mobiles qui décident des vocations professorales.

« Ainsi donc, voici une des plus nobles fonctions, et à coup sûr unes des plus importantes, qui se trouve, par la force des choses, abandonnée au rebut de la société.

« Mais, à supposer que les professeurs anglais réunissent encore toutes les qualités requises pour leur emploi, comment pourraient-ils obtenir un résultat satisfaisant? Les enfants entrant à l'âge de dix ans dans les manufactures, il faudrait qu'à cet âge ils eussent terminé le cours de leur instruction. Il est vrai qu'il existe une loi qui impose aux manufactures l'obligation de donner l'éducation aux enfants de dix à treize ans, employés par eux : mais le rapport au par-

lement constate que cette loi est invariablement éludée,

« D'après ce rapport, les nombreuses salles d'études visitées par les membres de la commission sont des pièces étroites, situées dans des caves ou des mansardes, servant de chambre à coucher et de salle à manger à la famille du maître d'école. L'atmosphère y est étouffée et viciée par les mauvaises odeurs de toute espèce. Souvent la maîtresse d'école fait la lessive, lave son linge et le fait sécher dans cette même chambre pendant les heures d'école.

« Un des témoins appelés devant le comité a vu, dans un galetas de dix pieds de long sur neuf de large, une école de quarante enfants. Il y avait un coq et deux poules sur une perche, et sous le lit trois gros chiens qui aboyaient.

« La détresse des pauvres diables qui remplissent l'office de pédagogues est telle, qu'un grand nombre d'entre eux reçoivent des secours sur la taxe des pauvres.

« Du reste, le système d'éducation employé par ces professeurs indignes est au niveau du genre de civilisation qui règne dans le pays. Les punitions corporelles sont en pleine vigueur dans les écoles anglaises. De même que dans les prisons, le fouet y joue un très-grand rôle pour faciliter l'enseignement des connaissances élémentaires et inoculer les principes de morale.

« A Londres même, sur 14,000 enfants de 5 à 14 ans, 4,820 seulement fréquentent les écoles, et 1,600 n'y vont que pour que l'on ait soin d'eux en l'absence de leurs parents. Sur 1,669 maîtres auxquels on fit subir un examen, il ne s'en est pas trouvé 256 de compétents,

« En mai 1850, l'union des écoles du Lancashire témoignait que *près de la moitié de cette nation ne sait ni lire ni écrire, et de l'autre moitié, une grande partie ne possède que la plus misérable instruction. C'est ce qui faisait dire à un écrivain moderne : Les enfants des classes indigentes se trouvent non hors la loi, mais hors les mœurs.*

« Nous ne nous arrêterons pas à faire observer ici combien il en est autrement dans les sociétés catholiques. Sans parler des innombrables corporations religieuses d'hommes et de femmes qui n'ont d'autre occupation que celle d'enseigner à lire, à écrire, à calculer, aux enfants des classes indigentes, il est suffisamment connu qu'il est peu d'enfants de dix ans qui n'aient été appelés à se confesser. Or, l'exercice de cette pratique religieuse nécessite un commencement assez sérieux d'instruction. L'enfant qui s'approche du tribunal de la pénitence doit indispensablement être en état de distinguer le bien du mal. Il doit savoir qu'il existe un Dieu, lequel veille sur nos actions; il n'ignore pas que notre vie sera récompensée ou punie par une éternité de bonheur ou de malheur, selon que nous nous serons conformés aux préceptes de Dieu. Ce sont là des connaissances élémentaires que l'on chercherait en vain dans les classes pauvres ou industrielles de l'Angleterre.

« Du reste, l'éducation de la jeunesse anglaise appartenant aux classes élevées de la société est loin de répondre elle-même à l'opinion généralement accréditée en France au sujet de l'étendue de l'instruction et de sa bonne direction... D'abord on ne donne en Angleterre aucun cours public et gratuit... Quant à l'instruction secondaire, il n'existe pas de pays catholique où elle soit si négligée. Les vacances dans les pensions et les universités prélèvent quatre ou cinq mois sur les douze mois de l'année, et encore les quelques mois restants, consacrés à des études si souvent interrompues, sont-ils morcelés par des plaisirs et des exercices complétement étrangers au but principal. »

« La population anglaise, » dit le baron d'Haussez, « a une recherche de grossièreté qui la ravale au-dessous de quelque nation que ce soit. Ses mœurs sont à la fois dépravées et féroces. Son instinct la dispose à un état permanent d'agression contre le reste de la société. Quand elle n'a pas de moyens plus positifs de nuire, elle insulte les passants, les heurte, leur dispute le passage. Sa mise est d'une saleté dégoûtante, son langage est ignoble, se démarche est lourde et maladroite.

« Ses mœurs de famille répondent à ses habitudes des rues. Des coups, voilà pour le mari le moyen d'exercer sa supériorité; pour la femme celui de faire l'éducation de ses enfants. Souvent ces corrections ont les suites les plus funestes. Les journaux constatent chaque jour des meurtres domestiques, résultant d'une violence sans frein, dont il ne paraît pas que, tout inutile qu'il fût, un tardif repentir vienne amortir l'horreur.

« On ne s'occupe pas de corriger par les principes, ni même par les pratiques extérieures de la religion, les penchants vicieux de la populace. L'instruction qu'on lui donne se borne à des éléments de lecture et d'écriture. La seule modification qu'elle procure, c'est de faire des voleurs et des filous adroits d'individus qui, sans elle, n'auraient été que des êtres abrutis par la misère et la plus abjecte débauche.

« Les plaisirs sont rares pour la populace anglaise. Ses jeux prouvent qu'elle ne s'entend pas à s'amuser; ses danses sont monotones et durent jusqu'à ce que les danseurs tombent épuisés de fatigue. Elle boit jusqu'à l'ivresse; elle mange jusqu'à satiété, sans goût, sans ordre, sans mesure. Pour elle, l'amour n'est qu'un complément de brutalité.

« Prise collectivement, elle est d'une remarquable lâcheté. Sa disposition turbulente, toujours prête à se manifester, est toujours aisément comprimée par le bâton, souvent même par la seule présence de quelques agents de police... »

M. Jules Gondon, dans un ouvrage intitulé : *De l'état des choses à Naples et en Italie*, justifie le gouvernement napolitain des calomnies

dont il a été abreuvé par la presse anglaise; et il prouve que l'on retrouve précisément dans les prisons anglaises les horreurs injustement reprochées au roi de Naples. Il a été reconnu à la Chambre des lords en 1856 que la torture était encore pratiquée dans une grande partie de l'Inde anglaise pour le recouvrement des impôts. Les journaux ont publié des détails navrants sur ces cruautés et sur l'indicible détresse à laquelle la *Compagnie des Indes* a réduit les malheureux indigènes de son vaste empire.

Ne suffit-il pas d'ailleurs de se rappeler les atrocités dont l'Angleterre s'est rendue coupable envers les Catholiques depuis trois siècles, pour se convaincre qu'elle n'a le droit de jeter la pierre à aucun gouvernement? Aujourd'hui encore, n'est-il pas avéré qu'en Irlande, les Catholiques, réduits pour la plupart à l'indigence et ayant à soutenir leurs prêtres, sont obligés de payer les dîmes aux ministres protestants, qui les ont dépouillés de leurs propriétés?

M. Jules Gondon dit encore dans *l'Union* du 10 janvier 1857 :

« Les Anglais ont pour habitude de faire très-grand bruit des arrestations de voyageurs signalés de loin en loin sur quelque grande route des Etats-romains ou en toute autre partie de l'Italie. Mais l'étranger ne se douterait pas qu'en Angleterre, au sein de la capitale, où l'on exprime tant d'étonnement à la nouvelle de ces vols possibles en tout pays, le brigandage, l'assassinat et le vol aient créé un état social qui nécessite la publication dans les journaux d'annonces, comme celle-ci :

Garrotter les gens et forcer les maisons.

« Les couteaux anti-garrotteurs et les sa-
« bres domestiques de Mappin sont les meil-
« leurs armes de défense; elles sont fabri-
« quées expressément pour les exigences
« de ces temps effroyables. Ces armes sont
« en vente au magasin de MM. Mappin frères,
« à Londres, ou à leur manufacture de cou-
« tellerie à Sheffield. »

« Le mot *garrotte*, populaire depuis quelques mois chez nos voisins, vient de l'espagnol. On appelle de ce nom l'instrument par lequel, en Espagne, on met à mort les grands criminels. Ce supplice consiste à être étranglé à l'aide d'un collier de fer que l'on serre au moyen d'un écrou. En Angleterre, chacun sait que les criminels sont pendus; mais ce que l'on ignore, c'est que les honnêtes gens, les citoyens les plus paisibles, les plus inoffensifs, subissent ou sont exposés à subir le supplice de la garrotte. Ce sont les criminels, les voleurs, les assassins qui ont adopté ce système d'attaquer, et qui l'appliquent sur une grande échelle dans les faubourgs, les parcs, les quartiers retirés de Londres et même dans les rues les plus fréquentées de la capitale, après une certaine heure de la nuit...

« Les garrotteurs sont des individus peu scrupuleux; ils entrent dans les magasins et assassinent aussi lestement qu'ils étranglent. Le récit de leurs forfaits remplit les journaux. La seule consolation que trouve le *Morning-Post* au milieu de cette terreur générale, c'est que le mot *garrotte* vient de l'étranger. L'Espagne, il est vrai, a le mot, mais l'Angleterre a le crime... Le *Morning-Post*, qu'on n'accuse pas d'exagération, dit que Londres *gémit sous le despotisme des voleurs*. Ce journal raconte qu'on fabrique non-seulement des couteaux-poignards contre les garrotteurs (*anti-garrotte-knife*), mais qu'on pose dans les maisons des sonnettes d'alarme, des trappes-à-homme (*man-traps*), et que le fabricant de ces trappes fait fortune. « Chaque villa, dans les environs de la capitale, se met en état de soutenir un siége, tandis que, dans nos rues peu fréquentées, la garrotte se naturalise. On entend des personnes qui ont quelque souci de leur cou, parler très-sérieusement de porter le soir des colliers de fer à pointes aiguës et de recourir à d'autres précautions de *noli me tangere*... Les choses en sont au point que la loi de la défense personnelle doit être substituée à la loi qui ne nous couvre d'aucune protection. *Partout on désire que la police soit augmentée et qu'elle redouble de vigilance; mais encore ne voit-on en cela qu'un palliatif à ce régime de terreur, dont le remède*, ajoute le *Morning-Post*, *paraît être encore fort éloigné... Il est parfaitement notoire que tous ces scélérats font leurs affaires aussi systématiquement que les bouchers et les tailleurs.* »

M. Gondon cite d'autres extraits de journaux anglais qui attestent que la capitale seule n'est pas en proie à ce fléau, et qui demandent que l'on ait recours aux moyens les plus énergiques pour en purger les villes et les campagnes. Ils l'attribuent pour une bonne part à la dernière réforme pénitentiaire, qui rend à la société une classe d'hommes qu'ils appellent brigands patentés (*licensed brigands*).

Si maintenant nous passons à l'Allemagne, il nous suffira de consulter le travail d'un ministre protestant, M. Kapff, pour arriver aux mêmes résultats. Voici un extrait de l'analyse qu'en donne M. Cornet dans l'*Univers* du 24 juillet 1856 :

« Le peuple, dont plus de la moitié ne fréquente plus les temples, du moins dans les villes, se distingue par sa sauvagerie. Une presse impie inocule les principes les plus désastreux à la jeunesse, qui devient elle-même de plus en plus indifférente.

« Les crimes se multiplient depuis 1848. Il y avait, avant cette date, 1,400 causes criminelles en Prusse. Depuis lors, le nombre s'en est élevé à 26,000. En Wurtemberg, on en comptait 1,500 avant 1848, et notre auteur voit avec horreur ces causes parvenir aujourd'hui au chiffre effrayant de 3,200. Si M. Kapff voulait se donner la peine d'ouvrir les statistiques criminelles publiées par le protestant Caspar, il trouverait en Prusse les causes criminelles des provinces catholiques infiniment moins nombreuses que celles des provinces protestantes.....

« Les cabarets sont la source de la plupart

de ces crimes. Les classes instruites elles-mêmes, s'y laissent gagner à l'indifférence religieuse, tout en se livrant aux principes de la démagogie. L'esprit de famille a cédé à l'influence des tavernes, qui sont devenues une puissance épouvantable. Comment serait-il possible d'en douter? Dans toute l'Allemagne, il y a, terme moyen, un cabaret par 140 habitants, et le Wurtemberg consomme à lui seul pour 35 millions de francs en boissons spiritueuses. Or ce pays n'a pas tout à fait 2 millions d'habitants. En 1847, dans le grand-duché de Bade, 50 meurtres ont été commis le dimanche, et les meurtriers étaient en état d'ivresse; mais le mal est plus grand encore dans les régions du nord, qui sont exclusivement protestantes. A Dantzig, par exemple, 275 personnes sont mortes du *delirium tremens* dans le laps de dix ans. La Prusse fait une consommation en boissons alcooliques du quart de sa moisson annuelle. Il ne faut donc pas s'étonner si l'immense majorité pense comme ce soldat wurtembergeois, qui répondait à son pasteur : Mon Dieu, c'est mon roi; mon église est là où on sonne avec les verres, et ma Bible est un jeu de cartes!....

« Presque partout les temples sont vides. A Breslau, le nombre des communiants, qui était, il y a un siècle, de 40,000, est descendu à 5,000; à Stettin, le nombre des personnes qui vont encore au temple peut être évalué à 7 sur 100, comparé à la population, et le nombre des crimes a augmenté de 300 depuis deux ans; à Berlin, 40,000 habitants assistent de temps en temps à l'office religieux, et 400,000 autres ne sentent aucun besoin d'y paraître.

« Partout il y a disette de prédicants. Dans le Meklembourg, leur nombre est descendu de 193 à 28; en Prusse, de 962 à 576, grâce au rationalisme et à la mauvaise littérature.

« Ce qui ruine le peuple allemand, sous le rapport religieux et moral, c'est d'abord le faux *humanisme*, ou l'adoration des classiques de l'antiquité païenne. Nous disons avec M. Kapff : *Bien des savants sont encore infatués de l'antiquité païenne; ils ne voient pas combien la dissolution intérieure et extérieure de la Grèce et de Rome atteste que ce genre d'éducation est incapable de porter remède aux maux qui affligent la société. La plupart des professeurs s'extasient devant leurs élèves sur Athènes et sur Rome bien plus que sur Jérusalem. De là vient que les établissements d'instruction envoient si souvent dans le monde des hommes qui ne connaissent pas même les rudiments du christianisme, et qui, parvenus à l'Université, ont par conséquent moins de religion que les païens eux-mêmes.*

« Une seconde cause de l'extinction de l'esprit chrétien, c'est le *réalisme matérialiste* comme l'expliquent Vogt et Moleschott, par exemple, qui prétend, entre autres choses lumineuses, que l'âme humaine n'est que la phosphorescence du cerveau. Les sciences naturelles, telles qu'elles sont enseignées dans la plupart des Universités, sont devenues une calamité publique. Il faut que le mal soit bien grand, dans un pays où un professeur peut impunément dire à ses élèves, en disséquant un cadavre : Hé bien! Messieurs, voyez-vous ici la trace d'une âme? Des rires d'approbation sont la réponse du jeune auditoire; aussi la plupart des médecins, botanistes et naturalistes, pensent comme ce professeur.

« Les doctrines *libérales démocratiques*, qui ont pour but la ruine de toute autorité, n'ont pas peu contribué non plus à amener un pareil état de choses. Le pasteur Dulon, de Brême, par exemple, n'a pas craint de publier les lignes suivantes dans une feuille dominicale : *Il n'y a de péché que l'esclavage. Le plus saint des exercices religieux, c'est la haine du despotisme, et il ne peut être question des commandements de Dieu. Le droit divin, le voici : Manger son soûl, être proprement vêtu, former son esprit, en un mot, être homme, homme véritable....* Lorsque, à cause de ces doctrines perverses, cet homme fut renvoyé de ses fonctions, il se trouva 10,964 signatures pour appuyer la pétition, qui demandait le retrait de cette mesure. Le pasteur Dulon prêche aujourd'hui le libre amour en Amérique.

« Ceux qui tiennent encore au christianisme font partie du peuple et des classes moyennes. Pour les classes supérieures, » dit M. Kapff, « elles ne demandent qu'une seule chose, c'est que le peuple soit pieux, et qu'on les laisse elles-mêmes en repos dans le repos des jouissances matérielles, le repos de la chair et de ses exigences. »

Nous allons emprunter maintenant le compte rendu de M. Léon Aubineau (*Univers* du 27 juillet 1856) pour faire connaître un ouvrage qui a pour objet l'état actuel de l'Eglise et des sectes dissidentes, non plus seulement dans un pays en particulier, mais dans tout le monde civilisé. Laissons parler M. Léon Aubineau, en omettant seulement une partie de ce qu'il dit sur la Nouvelle-Grenade, une protestation de M. Mosquera nous ayant appris que M. Eyzaguirre a exagéré la corruption de ce pays :

« M. l'abbé Eyzaguirre, doyen de la Faculté de théologie et ancien vice-président de la Chambre des députés du Chili, auteur d'une histoire ecclésiastique et politique de ce pays, a publié, sous le titre du *Catholicisme en présence des sectes dissidentes*, un ouvrage que nous avons déjà annoncé, et qu'une traduction française nous permet d'apprécier aujourd'hui (8). C'est une apologie de la religion catholique, une apologie purement historique, et l'auteur se borne aux faits de l'histoire contemporaine. Son plan est des plus vastes et des plus simples : il examine, et il montre la situation de l'Eglise catholique dans toutes les contrées du monde civilisé. Pour accomplir ce grand travail, M. l'abbé Eyzaguirre n'a rien épargné : il ne s'en est pas rapporté à des récits. Il a

(8) Traduite par M. Verdot, chanoine honoraire et curé de Saint-Maurice de Besançon.

vu, et il raconte ce qu'il a vu. Sorti de son pays, après avoir traversé le Pérou et la Nouvelle-Grenade, visité Cuba et les Etats-Unis, il aborde en Angleterre, et de là parcourt, pendant plusieurs années et dans tous les sens, l'Europe entière et les contrées limitrophes d'Asie et d'Afrique. C'est non pas le récit de ses voyages, mais l'état des choses qu'il a reconnu pendant ces pérégrinations, qui fait le sujet des deux gros volumes que nous avons sous les yeux. Nous n'avons pas à énumérer en détail tout ce qu'ils offrent d'intérêt, et contiennent de renseignements. M. Eyzaguirre est un observateur judicieux et un enfant dévoué de l'Eglise. C'est l'amour de l'Eglise qui l'a poussé à vouloir connaître la véritable situation de cette Mère divine dans le monde. Partout il l'a vue lutter avec ce qu'on appelle si malencontreusement les doctrines du progrès, et partout où ces doctrines ont pu prendre un avantage quelconque contre l'Eglise, l'auteur a trouvé la cause de la civilisation attaquée, la paix altérée au milieu des hommes, et la barbarie montrant son affreux visage à travers les machines politiques les plus compliquées et fonctionnant le mieux. La tyrannie aussi n'est pas mise à l'écart, et les principes de la vraie liberté sont offensés partout où la puissance de l'Eglise est atteinte. En dehors d'elle, en effet, les hommes ne sauraient jouir d'aucun bien.

« L'auteur avait à peine quitté son pays, il était encore dans ce beau continent, si heureusement doué par la Providence de toutes ces sortes de dons et de richesses, dont les hommes sont particulièrement avides, que déjà, en parcourant les villes du Pérou, il pouvait reconnaître les traces d'une civilisation effacée et non remplacée. L'Espagne, la catholique Espagne, avait multiplié dans ses colonies toutes sortes de bienfaits. Les écrivains philosophes et protestants ont beau l'accuser de monopole et de cruauté, l'activité et la puissance de sainteté et d'intelligence répandue dans les possessions espagnoles témoignent de l'inexactitude et de l'injustice des écrivains. Lima était pour les deux continents américains un centre de lumière. Au lieu de la culture des sciences, qui rendit autrefois l'Université de cette ville si célèbre; au lieu des germes de sainteté que l'exemple y développait, que l'enseignement y faisait naître dans les âmes, le Pérou n'offre plus que les symptômes de la décadence. En vain s'enorgueillit-il de s'être affranchi des liens qui l'unissaient à la mère-patrie; depuis qu'il a conquis son indépendance, il ne s'est guère montré digne d'en jouir. L'expérience de la monarchie espagnole lui indiquait ce qui importait à la prospérité d'un peuple. Il suffisait de laisser faire, et de seconder l'Eglise. Plus son action est libre, et plus la prospérité se répand sur les générations des hommes. Les prospérités intellectuelles, les gloires de la sainteté ne sont pas seules à se multiplier. Dieu ne se refuse pas à combler les siens de ces biens d'un ordre inférieur, que malheureusement les hommes d'aujourd'hui recherchent uniquement : la cité de saint Turribe et de sainte Rose était appelée la Cité des Rois, et son opulence dépassait tout ce qu'on peut imaginer. Toute cette splendeur est finie. L'esprit d'animosité contre la papauté a dévasté ces belles régions : les préjugés de la Réforme et du jansénisme ont desséché toute vie, et ont attaqué même l'espérance de l'avenir; non-seulement les brillantes Universités ne sont plus qu'un souvenir, mais l'Eglise, qui instruisait autrefois les peuples, a été privée du droit de former elle-même ses ministres. Les séminaires ont été fermés, l'instruction a été livrée à l'esprit de schisme et de particularité; en même temps l'avidité des biens de ce monde, afin de propager, disait-on, la colonisation par des étrangers, essayait de ravir à ce malheureux pays l'unique bien qu'il eût encore conservé de tous ceux que l'Espagne lui avait légués. Au nom de la tolérance, on a voulu proclamer la liberté des cultes, et atteindre de la sorte l'unité religieuse d'une contrée déjà si ravagée. Au milieu de ses superstitions, le peuple, en effet, a conservé l'attachement de ses ancêtres à la foi catholique, et cette horreur indéfinissable pour l'hérésie, qui est une des grandes grâces que Dieu accorde à ses enfants. Mais une foi qui ne se relie pas étroitement au roc de saint Pierre est une foi fragile et sans défense dans le nouveau monde comme dans l'ancien.

« Toutefois, au milieu des révolutions et des secousses qu'il a subies, et où il a perdu tant de ses biens véritables, une lueur d'espérance paraît se lever sur le Pérou. L'Eglise y est rentrée dans son droit de former et d'enseigner elle-même ses ministres; une loi plus généreuse, et partant plus politique que celles dont nous avons parlé, a rendu à la foi catholique quelque peu de la place, que, par tout pays jaloux de sa civilisation, elle doit occuper dans l'enseignement de la jeunesse.....

« En même temps les missionnaires anglicans cherchent à pénétrer dans la Nouvelle-Grenade. Leur audace est allée jusqu'à prier les évêques catholiques de répandre les bibles de la Société biblique. On a peine à comprendre une pareille démarche; elle est tout à la fois une insolence inimaginable et l'aveu de cette forte constitution catholique, dont nous avons parlé, que l'Espagne a donnée à toutes les populations qui ont vécu sous son gouvernement. Malgré la dépravation des habitants de la Nouvelle-Grenade, malgré les éloges que le Congrès décerne au protestantisme et tout l'appui donné à ses efforts par le gouvernement, le peuple corrompu, sans frein, sans loi, sans vertu pour ainsi dire, a gardé pour l'hérésie une répugnance qu'elle n'a pu encore entamer, et dont elle désespère de triompher si elle ne parvient à se glisser sous le couvert de l'autorité catholique. Il est inutile de dire de quelle manière Mgr Mosquera, archevêque de Bogota, a répondu à la lettre de lord Bexley, président de la Société biblique anglicane. C'est

l'immoralité seule qui pourra introduire le protestantisme dans la Nouvelle-Grenade. Avec ce reste d'attachement pour la foi catholique subsistant au milieu d'un oubli complet de ses enseignements, il faut compter encore au profit de ce malheureux peuple les souffrances des évêques confesseurs et la fidélité d'une partie du clergé associé aux prélats pour la défense de la religion de Jésus-Christ et de la liberté de sa sainte Eglise.

« En faisant connaître la position de l'Eglise catholique dans tous les pays qu'il parcourt, M. Eyzaguirre fait connaître le caractère et le degré de civilisation des peuples. Il admire les progrès de la foi aux Etats-Unis, et insiste sur tout ce qu'il y a de faux et de fragile dans la prospérité uniquement matérielle de ce pays de la fausse liberté, comme il l'appelle, où l'esclavage s'étale avec toutes ses hontes, où l'égoïsme et la soif des richesses sont les mobiles de toute action, où la cause de la civilisation ne pourra être assurée et ranimée que si l'Eglise catholique parvient à transformer et modifier le caractère national, la politique et toutes les aspirations de ces peuples orgueilleux et appliqués à jouir.

« C'est par l'Irlande et l'Angleterre que le voyageur aborde en Europe. C'est dans l'ancien monde qu'il vient surtout voir le catholicisme en présence des sectes dissidentes. La pauvre Irlande, au milieu de son oppression et de sa misère, lui montre un grand nombre d'œuvres de zèle et de charité, actives et fortes, soulageant les pauvres et conservant à ce peuple accablé sa foi, sa moralité, et sa dignité. L'Angleterre a une autre influence politique que l'Irlande; elle est riche, et, malgré certains symptômes éclatants de faiblesse et de prudence, elle est orgueilleuse de ses lumières et de sa force. Tous ceux qui l'ont visitée ont néanmoins constaté la dégradation et la misère de son peuple. M. Eyzaguirre en a été frappé, et il a trouvé dans la ville de Londres des monstruosités et des ténèbres inimaginables. Cette civilisation dont l'Angleterre est fière ne pénètre pas jusqu'au peuple. La religion anglicane ne touche ni le cœur ni l'esprit des malheureux. Elle ne s'occupe pas davantage du soin de leurs corps. Ces faits ont déjà été révélés maintes fois. Les journaux anglais ont beau vouloir s'inscrire en faux contre les assertions des voyageurs, les enquêtes et toutes sortes de documents confirment ce que ces derniers ont dit de l'abjection où tombe ce peuple comblé et enivré des biens de ce monde, mais privé du seul bien qui fait la force de l'homme et sa noblesse, séparé de la vérité. Quand la vérité s'éloigne, elle emporte avec elle toutes les vertus et tous les dévouements; il reste l'égoïsme, la mécanique des administrations et surtout la crainte des dangers que la misère enfante. Cette crainte est inintelligente et elle est peu prévoyante. Elle attend que les périls aient surgi pour chercher à les conjurer, et elle réussit mal dans ses entreprises. Toute l'attention des hommes politiques, tous leurs sentiments de bienfaisance et même tous leurs désirs de popularité ne parviendront pas, sans l'intervention d'une vertu supérieure et divine, à créer une école où l'enfance reçoive des impressions salutaires, ni un hôpital où les pauvres trouvent les soins et le soulagement qui leur sont nécessaires. La charité catholique accomplit ces œuvres comme en se jouant; elle les multiplie avec un luxe infini, que les excès seuls de la misère et des besoins empêchent de trouver superflu. En vain on veut imiter l'Eglise et ses œuvres. Les gouvernements et les sectes dissidentes usent leurs ressources et leurs efforts. Les administrations bienfaisantes et la taxe des pauvres en Angleterre sont impuissantes à soulager matériellement la misère, et les *Béthanies* du roi de Prusse, non plus que les autres contrefaçons où le protestantisme s'ingénie à imiter nos instituts de charité, ne porteront pas la lumière et l'esprit de vie au milieu des populations dégradées par l'ignorance.

« La seule force de l'Angleterre pour résister à la barbarie qui se fomente dans son sein, est préparée et suscitée par le catholicisme. Il serait long d'énumérer toutes les œuvres catholiques qui fleurissent et se propagent en Angleterre, brisant chaque jour davantage le réseau des lois répressives et rigoureuses que le schisme avait étendu sur la Grande-Bretagne. Les progrès de la foi dans ces contrées sont aussi merveilleux qu'aux Etats-Unis, et ces deux contrées ressentent l'une et l'autre la vertu surnaturelle de l'Eglise de Jésus-Christ. Des deux côtés de l'Océan, l'Eglise se trouve en présence d'un peuple hostile. Les lois les plus dures l'affligent en Angleterre; aux Etats-Unis, l'absence de toute répression la livre souvent aux violences des dissidents, des illuminés et des fanatiques de toutes sortes, qui, par un singulier contraste, abondent dans ce pays de l'égoïsme et du *positivisme*.

« L'Eglise est toujours vivante : c'est un admirable spectacle de la voir conquérir des régions nouvelles et répandre ses enseignements divins parmi les peuples qui les avaient toujours ignorés; c'est un spectacle non moins ravissant et plus singulier peut-être encore de la voir reprendre possession des peuples qui l'ont méconnue et chassée. C'est ce spectacle que l'Europe montre en ce moment. L'Angleterre n'est pas seule à être ébranlée. La Hollande elle-même, ce boulevard, ce refuge, ce centre de toute hérésie, se sent envahie. Les lois les plus odieuses se sont usées contre la patience et la persévérance des Catholiques. Il a fallu finir par leur reconnaître quelques droits, et ces droits leur ont servi à faire de nouvelles conquêtes. Ces sortes de conquêtes, du reste, ne portent atteinte à personne, sinon au démon. Elles se résument en bienfaits, en lumières, en dévouement. Ce sont surtout les Dominicains et les Jésuites qui, durant le temps des plus dures répressions, ont soutenu le zèle de la foi du troupeau fidèle hollandais. Ce sont ces congrégations aussi

qui ont élevé les premières églises catholiques à la fin du XVIIe siècle, après une interruption de près de cent ans de tout exercice de culte public. Encore la liberté n'était pas grande : la dimension des édifices fut réglée, tout signe extérieur, cloche ou clocher, fut rigoureusement interdit; aucune porte même ne dut ouvrir sur la rue. Aujourd'hui, la hiérarchie catholique est rétablie dans cette contrée, et dans de vastes églises une population immense s'empresse de reconnaître et d'adorer ce Dieu de l'Eucharistie, que les presses hollandaises ont si longtemps insulté et méconnu.

« On comprend que le protestantisme, en présence de ces progrès, rallie ses efforts et cherche à ranimer le zèle de ses adhérents. Mais quoi, la haine ne peut durer toujours! Le protestantisme, qui a été à sa naissance une négation furieuse, n'est plus aujourd'hui qu'une négation hésitante et embarrassée. Ses efforts sont stériles, et tout leur résultat sert à manifester une fois de plus son impuissance d'être. C'est la Prusse qui a été le centre et l'inspiration de ce qu'on peut regarder comme le dernier effort du protestantisme. Au sein de la décomposition que le libre examen a développée, la Prusse cherche à trouver un point d'appui pour lutter encore contre l'Eglise. Elle n'a trouvé rien de mieux que d'essayer à contrefaire l'Eglise elle-même et ses œuvres. Nous ne dirons rien des résultats de la tentative sur ce dernier point. Les *Béthanies* du roi de Prusse, les diaconesses et les compagnes de miss Nightingale peuvent être mises sur la même ligne; et s'il n'est pas permis de dire que leurs entreprises sont stériles, il est difficile de voir entre leurs mains les fruits qu'on attendait de leurs efforts. Mais c'est l'essai de constituer une unité, qui a été une bizarre invention. En tout temps les sectes dissidentes, tout en s'anathématisant les unes les autres, se sont montrées soumises à une discipline merveilleuse, toutes les fois qu'elles attaquaient l'Eglise catholique. Tout ce qui était hostile à cette Eglise avait droit à une certaine confraternité à leurs yeux, et les doctrines les plus immondes ne perdaient pas tout à fait ce droit. Ainsi, tandis que la Hollande proscrivait le catholicisme, elle laissait les frères moraves s'installer au milieu de ses populations. Aujourd'hui cette unité par opposition à l'Eglise, ne paraît pas suffisante, et on a voulu constituer une unité dogmatique. Nos lecteurs se rappellent la distinction entre les vérités essentielles sur lesquelles les chrétiens protestants sont obligés de s'entendre pour former leur prétendue unité, et les mystères livrés à la libre interprétation de chacun. On peut douter que cette unité soit bien vigoureuse, et les révélations du prélat Kapff ont appris à nos lecteurs les beaux résultats que les sectes dissidentes en ont déjà tirés et s'en promettent encore. Aussi, la Prusse ne s'en tient pas à attendre les bienfaits que doit procurer cette unité : c'est par les lois et l'application surtout des lois d'enseignement que ce gouvernement entretient la lutte contre le catholicisme. Le refus de secours aux écoles catholiques, l'introduction de professeurs hérétiques et hostiles à la foi dans les académies catholiques, lui paraissent un bon moyen de s'opposer aux progrès de l'Eglise. Il ne faut pas s'étonner si les universitaires de France ont si longtemps pris la Prusse comme un exemple et un modèle dans les matières d'enseignement. Pendant qu'elle s'oppose ainsi à la propagation de l'Eglise, la Prusse ne peut s'empêcher de ressentir les bienfaits de la charité catholique. Une congrégation charitable de France, les Sœurs Saint-Charles de Nancy, vouées principalement aux œuvres qui concernent les Allemands, ont construit à leurs frais un magnifique hospice à Berlin. L'établissement n'a aucun revenu assuré et il est ouvert gratuitement à tous ceux qui ont besoin de soulagement. Il contient en outre un asile pour les vieillards. Avant que les Sœurs ne fussent établies dans leur nouveau bâtiment, elles soignaient plus de six cents malades par an; le nombre des lits a dû être augmenté dans la nouvelle construction.

« C'est la même histoire partout : l'Eglise répond aux attaques, aux vexations, aux persécutions, par des bienfaits. C'est sa mission, c'est sa gloire et son triomphe; elle a la charité comme elle a la vérité, et ses combats sont de bonnes œuvres. Partout les populations sont touchées, instruites, consolées, guéries; les obstacles tombent, les résistances cèdent; c'est plus, c'est moins : c'est partout quelque chose, et rien n'est beau et doux à voir comme cet épanouissement de la charité sur le monde. Les endurcissements sont grands, il est vrai; fasse le Ciel que les cœurs des générations de ce siècle, si longtemps nourris de fausses doctrines et attachés aux seules jouissances matérielles, goûtent enfin la vie vraie et délicieuse de la foi, et qu'ils succombent sans retour sous l'atteinte de la charité! C'est là la dernière victoire du bon Dieu et de sa sainte Eglise; elle amènera la paix du monde, elle éteindra les révolutions. Verrons-nous ce triomphe? Les symptômes qui peuvent le faire espérer sont déjà une grande joie; et c'est là l'intérêt du livre de M. Eyzaguirre; on y sent partout l'amour ardent de l'Eglise; il en analyse les progrès, il en suit les succès avec délices. Il reconnaît avec tristesse et respect les traces des bienfaits qu'elle distribuait autrefois aux hommes, et que leur perversité a détruits. En présence des mendiants qui pullulent en Danemark, il rappelle les travaux des moines de ces contrées, leurs aumônes et leurs soins charitables de toutes les faiblesses qui affligent l'humanité. On sait sous quelle dure législation gémissent encore les Catholiques de Suède. Dans ce pays, où la fête du Soleil est célébrée avec une pompe toute païenne, où le divorce est établi et ruine chaque jour la société davantage, on trouve partout des traces de la puissance catholique. *Pendent opera interrupta.* Le protestantisme ne réclame pas cette mission de dévouement

Ses ministres et ses distributeurs de Bibles cherchent à pénétrer en Italie, travaillent en France, aiment à tourner leurs efforts vers les pays heureux et riches, vers ceux où quelque commerce peut être uni à la propagation de l'Evangile. La Suède catholique possédait au monastère de Bure le siége des missions des provinces du Nord. Douze moines et un abbé parcouraient constamment la Laponie pour évangéliser et instruire les peuples. Le monastère de Bure est détruit. Ses ruines sont abandonnées et couchées dans une vaste solitude. L'œuvre que ce monastère accomplissait est abandonnée aussi, à moins que les travaux des missionnaires catholiques qui viennent de pénétrer de nouveau dans cette contrée n'excitent cette rivalité du protestantisme qui lui a toujours tenu lieu de zèle. Jusqu'à présent, les ministres chargés du soin spirituel de cette contrée se contentent de vivre sous le climat le plus doux de leur mission, et ils en visitent régulièrement les points les plus éloignés une fois par an... pour réclamer la dîme de la pêche et des rennes. Du reste, ce n'est pas seulement le peuple de la Laponie qui est abandonné : le pauvre peuple de Suède est privé de toute instruction; il n'en recevra que lorsque, en dépit des lois, l'Eglise catholique se sera répandue dans ces contrées.

« Nous ne pouvons suivre notre voyageur dans tous les pays qu'il parcourt. Partout il porte un esprit de curiosité, un œil observateur et un enthousiasme ardent de la vérité. On sent dans toutes ces pages qu'il a suivi avec amour les traces de l'Eglise au milieu du monde, pleurant sur son oppression, joyeux de ses succès, et trouvant partout le protestantisme et les sectes dissidentes dans une décomposition et une stérilité dont le spectacle défie et surpasse toutes les descriptions. M. Eyzaguirre a fait de longues stations aux Lieux-Saints, et l'écrivain n'a rien oublié des impressions qu'il a ressenties : c'est le Chrétien, c'est le prêtre qui a visité le Calvaire, a prié au Saint-Sépulcre, au jardin des Oliviers, à la vallée de Josaphat, à la grotte de Bethléem, sur les rives du Jourdain, qui a célébré les saints mystères dans plusieurs de ces lieux sacrés, et qui vient aujourd'hui parler avec amour de tous ces lieux mémorables. Combien les sentiments du Chrétien communiquent de force et de lumière ! M. Eyzaguirre est un de ces esprits à qui on peut se confier. Il voit bien les choses et il les fait bien voir. Il y a de l'élévation, de la force et de l'entraînement dans sa manière de penser et d'écrire. C'est un homme habitué aux graves études et aux pensées sérieuses. Son livre, d'une lecture toujours attrayante, est de ceux qui font réfléchir; il est aussi de ceux qui font aimer l'Eglise. L'auteur n'a rien négligé pour connaître la vérité. La vérité ne s'est point dérobée, et elle est toujours un grand attrait. Les traducteurs ont rendu service à la cause catholique en France; et on conçoit qu'un prêtre aussi occupé du ministère des âmes que M. le curé de Saint-Maurice de Besançon, ait pris sur ses veilles pour faire connaître à la France cette brillante et ferme apologie de l'Eglise. Le bien des âmes y est intéressé, en effet. L'auteur n'a pas un nom nouveau dans la littérature, mais ce dernier travail lui assure désormais une grande place et donne à ses témoignages une grande valeur. »

— M. Coquille dit dans *l'Univers* du 28 janvier 1857 :

« La liberté municipale est une des gloires de l'ancienne France; M. Augustin Thierry, dans la Préface qu'il a mise en tête du deuxième volume du *Recueil des monuments inédits de l'histoire du tiers état*, nous offre un résumé de nos institutions municipales à partir du XIIe siècle... A la Rochelle, un maire, vingt-quatre échevins, et soixante-quinze pairs ayant pleine juridiction au civil et au criminel... Poitiers avait un collége municipal de cent membres. Le maire, choisi annuellement par ces cent membres et parmi eux, était capitaine général de la ville, et juge avec les échevins dans toute cause civile et criminelle. Le collége, sorte de patriciat bourgeois, nommait tous les magistrats et se recrutait lui-même par élection. (Suivent d'autres exemples). Administration, police, impôt, pouvoir judiciaire, ils avaient tout. En général, ces droits dérivaient du suffrage universel, c'était la démocratie dans la bonne acception du mot. Elle recevait la part d'action et de prépondérance qui lui revient dans l'Etat, car elle suppose, comme tous les anciens l'ont remarqué, un territoire restreint et un petit nombre de citoyens. A la rigueur, quinze ou vingt mille citoyens ont une dose d'intelligence suffisante pour discerner les intérêts de leurs villes. Ces mêmes hommes seraient sans capacité pour le gouvernement général de la France. Toute l'Europe chrétienne a connu ces antiques libertés qu'on a diffamées après les avoir renversées. L'érudition les tire de la poudre des archives... A partir de 89, il s'est formé une école de publicistes qui ont reconnu que la liberté consistait dans le pouvoir absolu; ce pouvoir absolu ils l'accordaient généralement à des assemblées centrales... L'instabilité du pouvoir date de là; c'est quelque chose d'avoir à surveiller 36 millions d'individus. Il est plus facile de surveiller 36,000 communes. Les corporations vont toutes seules... Elles absorbent la plus grande partie de l'individu, et ne le laisse pas à la charge de l'Etat. Si depuis 60 ans, l'ambition privée s'était dirigée sur l'administration communale et provinciale, l'Etat eût été constamment en repos. »

— M. de Laroche Héron rendait compte dans *l'Univers* du 7 août 1856, d'un ouvrage de M. Ampère, intitulé *Promenade en Amérique* et formant 2 vol. in-8°. « Nous avons ouvert ces deux volumes avec défiance, » dit M. de Laroche Héron, « trompé par le compte rendu trop inexact qu'en a donné, dans le *Journal des Débats*, M. H. Rigault, qui

a apprécié récemment le livre de M. Ampère, et a cru pouvoir le résumer dans quelques sentences de la force de celles-ci : « L'esprit de famille est avec le goût de l'instruction, le trait le plus saillant des mœurs de l'Amérique. — Un autre trait du peuple américain, c'est le sentiment religieux.—On objecte la multiplicité des sectes. C'est une preuve de foi. Les pays les moins religieux ne sont pas ceux où il y a le moins de sectes, car les sectaires sont encore des croyants, mais ceux où il n'y en a pas, et où, en face de l'orthodoxie, il n'y a plus que l'incrédulité. »—Or si de pareils aphorismes pouvaient être extraits du livre de M. Ampère, cet ouvrage aurait été pour nous condamné à l'avance. Il serait, en effet, plus exact de dire que l'absence de l'esprit de famille est le trait le plus saillant des mœurs aux Etats-Unis. Chacun sait que la passion de la liberté ne se limite pas aux choses qui touchent à la politique. En Amérique, l'enfant suce l'esprit d'indépendance avec le lait ; et la puissance paternelle n'y est pas plus respectée que les autres puissances. Pour le jeune homme et la jeune personne à peine entrés dans l'adolescence, ne consulter ses parents ni sur ses lectures, ni sur ses amitiés, ni sur son mariage; sortir seule pour la promenade, le bal ou le spectacle; recevoir seul une nombreuse société au salon, quand le *vieil homme* et la *vieille femme* sont retirés dans leur chambre à coucher, est-ce là l'esprit de famille? *Le vieil homme, the old man* (c'est ainsi qu'un Américain de vingt ans appelle son père), sait si bien ne pas gêner les libres allures de ses enfants, que souvent il leur laisse le choix de la secte religieuse à laquelle il leur plaira d'appartenir. Tout culte est réputé également bon, excepté la religion catholique, parce que c'est la religion des pauvres Irlandais, et la morgue démocratique ne s'accommode pas de coudoyer la misère même à l'Eglise.

« Quant à dire que la multiplicité des sectes est une preuve de foi et de la profondeur du sentiment religieux, nous nous inscrivons encore en faux contre un pareil sophisme. C'est l'esprit de révolte religieuse qui crée la multiplicité des sectes et qui éteint la foi. Le pays où l'incrédulité se montre en face de l'orthodoxie est plus religieux que le pays protestant où il n'y a pas d'orthodoxie. Ne devrait-on pas savoir d'ailleurs qu'aux Etats-Unis les sectes protestantes ne peuvent toutes ensemble revendiquer plus des trois septièmes de la population? Et encore plusieurs de ces sectes qui ne reconnaissent, ni le baptême, ni la Trinité, ont-elles cessé d'êtres chrétiennes, ne professent-elles qu'un déisme philosophique. Les Catholiques forment un septième du nombre des habitants ; il reste donc trois septièmes, soit près de dix millions d'âmes, qui ne sont attachées à aucun culte religieux, qui ne s'occupent exclusivement que des choses de la terre, et n'élèvent jamais leurs pensées vers le ciel. Nous voyons dans ces faits la preuve qu'aux Etats-Unis la foi se perd dans les masses, et les organes des sectes protestants sont les premiers à le reconnaître...

« Toutes les relations de société de M. Ampère ont été dans le monde protestant et infidèle ; il a fréquenté surtout les sommités de la secte unitaire; mais il ne paraît pas avoir parlé à un évêque ou même à un prêtre catholique aux Etats-Unis. Voici cependant ce qu'il écrit : *Je demande s'il y a beaucoup de protestants qui embrassent le catholicisme ; on me répond, comme on l'a déjà fait plusieurs fois, que ce sont des cas rares et exceptionnels. La population catholique augmente considérablement par l'émigration ; mais on ne cite guère de conversions que celles de quelques personnes qui ont voyagé en Europe ou des enfants qu'on a envoyés à des écoles catholiques. En revanche, on me dit que les petits Irlandais qui fréquentent les écoles de la ville deviennent souvent protestants. Le catholicisme n'est aux Etats-Unis l'objet d'aucun préjugé malveillant, mais je ne crois pas que la majorité soit disposée à l'adopter.*

« Si M. Ampère, au lieu d'adresser sa question à M. Ogden, de Chicago, l'avait faite à l'archevêque de New-York, par exemple, l'illustre prélat lui aurait cité parmi les membres les plus éminents de son clergé, un grand nombre de prêtres distingués qui ont été des ministres protestants, et parmi les laïques qui honorent l'Eglise, soit dans la presse, soit dans la littérature et le haut enseignement, un plus grand nombre d'anciens sectateurs de l'hérésie. M. Ampère aurait pu voir un évêque catholique, Mgr Bailey, qui a été ministre, et comme contraste, un modeste professeur, le docteur Yves, qui a généreusement abandonné la dignité et les richesses d'un évêché protestant pour embrasser le catholicisme. L'auteur aurait appris que la secte épiscopale d'Amérique est travaillée des mêmes velléités de régénération qui travaillent l'anglicanisme, et que périodiquement un certain nombre de ministres, les plus pieux et les plus instruits, désespérant de rencontrer le repos de la conscience en dehors de Rome, rentrent dans le giron de la véritable Eglise. Ces pasteurs exercent une grande influence sur leurs coréligionnaires, et chaque conversion du ministre détermine le retour à l'unité de plusieurs laïques. En un mot, le nombre des convertis est devenu aujourd'hui si considérable qu'ils constituent un élément important dans la population catholique des Etats-Unis. Les Jésuites et les Rédemptoristes ont même des classes d'adultes pour les personnes qui se montrent disposées à abjurer l'hérésie ; là on les instruit par groupes, le petit nombre des prêtres ne permettant pas de catéchiser séparément chaque protestant. On voit par ce tableau qu'il ne s'agit plus uniquement de *quelques personnes ayant voyagé en Europe*, quoi-

qu'il soit vrai que ce voyage ait été souvent un instrument de conversion. Les Américains ont été trompés si effrontément par leurs ministres sur les dogmes, les cérémonies et les mœurs des Catholiques, que leurs touristes n'ont pas de peine à reconnaître les mensonges de l'erreur, en parcourant la France ou l'Italie....

« Quant à l'assertion de M. Ogden, répétée par M. Ampère, que des enfants irlandais perdent la foi dans les écoles protestantes, elle n'est malheureusement que trop vraie, à la honte de la législation des Etats-Unis. En dépit de la liberté des cultes que garantit la constitution, les Catholiques sont taxés pour le soutien d'un détestable système d'écoles publiques où sont admis les enfants appartenant à toutes les sectes. On veut leur donner une éducation nationale, et sous prétexte de respecter les divers cultes, on ne donne dans ces écoles aucune instruction religieuse ; il en résulte que les enfants apprennent l'indifférence en matière de foi, et les grands progrès de l'infidélité aux Etats-Unis sont le résultat des écoles publiques. La déplorable influence de cet enseignement se fait même sentir sur les pauvres enfants catholiques que leurs parents sont contraints d'envoyer à ces écoles. Aussi les évêques s'imposent les plus grands sacrifices pour fonder partout des écoles spéciales, et la population catholique, déjà si obérée volontairement pour le soutien du culte, est obligée de contribuer pour ses propres écoles, en outre des taxes qu'elle paye à l'enseignement public.

« Au moment ou M. Ampère se laissait dire que le catholicisme n'est aux Etats-Unis l'objet d'aucun préjugé malveillant, la franc-maçonnerie américaine procédait dans l'ombre à ses attentats contre les églises et les droits des Catholiques....

« L'auteur est moins inexact dans sa description de plusieurs sectes protestantes ; mais il montre pour les unitaires une sympathie marquée. Les unitaires qui ne croient pas en la divinité de Jésus-Christ, sont les philosophes et les universitaires de l'Amérique. Ils n'admettent aucun sacrement, pas même le Baptême, et ils ne se recrutent que parmi la classe intellectuelle et littéraire des Etats-Unis. Aussi les unitaires ont-ils conquis toutes les affections de la *Revue des deux-mondes* et du *Journal des Débats*, et l'on voit dans ces feuilles de fréquentes études sur la doctrine et sur les écrivains de cette secte. On y célèbre même l'immense influence des discours de docteur Channing sur les masses populaires, assertion dénuée de toute vérité. Les unitaires, comme les éclectiques, considèrent leur doctrine comme trop épurée pour être comprise par la foule. Ils répètent sans cesse qu'ils ne s'adressent qu'à l'élite des esprits, et les écrits de Channing sont totalement inconnus en Amérique en dehors d'un petit cercle de philosophes. M. Ampère n'échappe pas à la contagion de son entourage de lettrés, et il écrit cette phrase non moins exagérée qu'injurieuse pour Fénelon : *L'homme apostolique dont le nom vénéré est béni de tous, l'éloquent écrivain unitaire Channing, qui a mérité d'être appelé le Fénelon de l'Amérique.* »

M. de Laroche-Héron relève ensuite quelques erreurs historiques de M. Ampère ; il lui apprend que la ville d'Ogdensburg n'est pas des plus nouvelles de l'Union ; que la Caroline a été ainsi nommée en l'honneur de Charles II roi d'Angleterre, et non pas de Charles IX roi de France, qui n'a donné son nom qu'à un fort de la Floride. Il rappelle aussi à M. Philarète Chasles, que le Maryland doit son nom à la reine Henriette-Marie, femme de Charles Ier, fille d'Henri IV, et non à Marie Tudor, morte 76 ans avant, et il termine ainsi : « Nous dire donc, pour nous résumer, que l'ouvrage de M. Ampère sort de la classe ordinaire des livres de voyage par l'agrément du style, la justesse d'un grand nombre d'observations et la profondeur d'aperçus scientifiques d'un haut intérêt. Mais l'auteur n'a pas pris la peine d'étudier par lui-même les Catholiques, et dans son appréciation des sectes protestantes, il s'est laissé influencer par les idées universitaires dont il est malheureusement imbu. » Nous pouvons ajouter que la *Promenade en Amérique* avant d'être publiée en volumes a paru dans la *Revue des deux-mondes*, en une longue série d'articles.

—Nous avons analysé à l'article *Progrès* un travail de M. Pierre Dufour, sur la manière étroite dont M. Guizot entend le *développement* de l'humanité et la *civilisation*. Voici un passage de ce beau travail que nous n'avons pas cité ailleurs, et qui se place ici naturellement : « Il faut que l'école moderne ait été bien préoccupée pour prononcer naïvement et sans sourciller ces étranges affirmations : *On peut tout dire de la vie actuelle, on peut épuiser l'histoire de la civilisation, sans tenir compte de la plus noble partie de l'homme ; la civilisation est en deçà des hautes facultés par lesquelles l'homme s'élève à Dieu ;* et ce qui est tout un, *la civilisation est en dehors de Dieu ;* pour l'étudier et pour l'enseigner, il faut en faire abstraction, sauf à y revenir quand tout est dit, et à poser ce dernier problème !

« C'est ainsi pourtant que M, Guizot a traité de la *civilisation*. L'envisageant (il le croit du moins) *toujours à un point de vue purement humain* (lect. 2, p. 24), il n'a vu dans l'histoire que le jeu sanglant ou pacifique des passions. Il n'a pas tenu compte des principes, ce qu'il décore de ce nom, ce ne sont que des origines de faits. En contemplant la vérité et l'erreur aux prises, il a fermé les yeux sur le *vrai* et sur le *faux*, pour ne voir en eux que des combattants. Il n'a pas désiré le triomphe de la vérité; il avait un bien autre souci ; il ne se sentait les entrailles émues que quand il voyait la lutte manquer de liberté. .... Il écrit d'après

cette préoccupation grossière, que le sceptique seul est apte à juger les hommes, les faits, les doctrines, la foi! .... La part de la vérité religieuse fut au moins pour moitié dans le cours de la période historique que M. Guizot parcourt en juge. D'où il suit que son point de vue n'est pas même purement humain; il ne l'est qu'à moitié. Ce n'est qu'une demi-perspective à l'aide de laquelle il ne peut voir que des objets tronqués. »

Le même auteur s'exprime ainsi dans un second article publié le 17 août 1856 : « Les trois dogmes générateurs de la civilisation moderne sont inscrits dans l'Evangile comme des dogmes révélés, et non pas comme des inventions dues au hasard ou à des découvertes scientifiques. L'unité du genre humain, fondement de notre droit international; la fraternité humaine, principe de la véritable égalité civile et de l'abolition de l'esclavage païen; la commune origine de l'homme et de la femme, base de l'unité et de l'indissolubilité du mariage; ces trois principes se trouvent dans l'Evangile, comme tombés du ciel et ils le sont en effet; car révélés ne veut pas dire autre chose. Et voyez : à peine aujourd'hui, malgré les progrès des sciences naturelles et la puissance toujours croissante des moyens d'observation, à peine est-on arrivé à résoudre scientifiquement ce qu'on appelle le problème des races humaines. D'un autre côté, les Turcs en sont toujours à ne pouvoir croire que la femme est un homme féminin (*virago*), les Indous que les parias sont leurs semblables, les Chinois que les enfants difformes ont le droit de vivre. Mais à la lecture de l'Evangile on voit qu'il n'a coûté ni études ni efforts à celui que dix-huit siècles appellent l'Homme-Dieu pour proclamer ces vérités et en déduire les conséquences. Encore une fois, elles sont tombées du ciel, elles sont révélées...

« La fraternité humaine! l'unité et l'indissolubilité du mariage! le respect de l'enfance! mais c'est tout simple, tout rationnel, s'écrie-t-on, c'est de la morale et de la philosophie la plus élémentaire. Hélas! c'est vrai. Quoi de plus simple en apparence que de dire aux hommes: vous êtes frères! et pourtant toutes les raisons humaines séparées ou réunies, pendant quatre mille ans, n'ont pas trouvé cette parole si simple, si naturelle, si rationnelle, si élémentaire! Et il a fallu que le Verbe divin, exauçant le vœu de Platon et de quarante siècles, vînt l'enseigner au genre humain, et faire reluire cette vérité rationnelle devant l'œil obscurci de la raison humaine. »

—On sait qu'en Suède, malgré la Constitution, des peines sévères sont prononcées encore contre ceux qui abandonnent l'erreur protestante pour se faire catholiques. Les lignes suivantes, extraites de l'*Univers* (18 décembre 1856), révèlent un nouvel effet *du libre examen.*

« Le discours du roi de Suède a promis une loi portant que désormais les femmes seront déclarées majeures à vingt-cinq ans. En reproduisant le discours royal, nous fîmes remarquer combien était étrange l'état de choses que révèle un tel projet de loi. Toutefois, nous étions loin de nous en rendre compte; car, dans notre ignorance de la législation suédoise, nous nous figurions que les femmes, en Suède, deviennent majeures, après vingt-cinq ans, à un âge quelconque. Il n'en est rien. Les femmes, en Suède, ne sont jamais majeures. Mariées, toute leur fortune passe à leur mari, qui peut seul en disposer. Une femme peut, du consentement de son futur et de ses proches, demander au roi d'être déclarée majeure, ce que le roi peut accorder par ordonnance spéciale; mais la règle est que la femme soit toujours en tutelle. Les mœurs sont encore plus sévères que la loi; une femme ne peut pas même aller à la communion sans être accompagnée de son mari. Nous remercions l'obligeant étranger qui a bien voulu nous mettre à même de faire cette rectification. »

—« Mon cher Monsieur, » écrivait sir Charles Napier en 1850, « vous vivez dans un cercle enchanté, à Calcutta, vous ne connaissez le gouvernement indien qu'en théorie... Les atrocités qui se commettent ici sont impossibles à décrire... Il n'est pas un régiment dont la marche ne soit une série d'horribles oppressions, et cela, non par le fait de l'indiscipline des soldats, mais par le fait du système de gouvernement... Nous arrachons de force l'Hindou à sa charrue, lui et ses bœufs, et nous l'obligeons à faire des marches de plusieurs milliers de milles pour transporter les bagages des régiments... Et après six ou huit mois, — j'en sais pour qui le supplice a duré des années, — on le renvoie ruiné à sa demeure. Il peut y trouver sa femme et ses enfants en vie; il peut, si sa femme est laide, la retrouver fidèle parmi ses amis de village; mais si elle est jolie, il apprendra que le magistrat européen l'a prise pour lui J'ai appris que ces magistrats n'ont guère de scrupule en ce qui regarde les femmes des indigènes. La seule chose qu'on puisse dire en leur faveur, c'est qu'ils n'emploient pas la violence ouverte, comme font les indigènes. »

—M. Pedro Maria de Torrecilla dit, dans un travail intéressant sur l'Eglise du Mexique, dont nous regrettons de ne pouvoir faire de plus longs extraits (*Univers* du 1er novembre 1856):

« Des églises d'une grandeur et d'une magnificence prodigieuse pour une époque aussi voisine de la conquête, des couvents d'hommes et de femmes, des colléges pour les deux sexes, des colléges et des écoles exclusivement pour les indigènes, des maisons de refuge, des hospices, des hôpitaux magnifiques, parfaitement administrés, des établissements publics de tout genre s'élevaient comme par enchantement sur toute l'étendue de la Nouvelle-Espagne, aux frais du clergé, sous sa direction, et presque toujours d'après l'inspiration d'un prêtre ou d'un religieux. Tant de monuments élevés

pour la gloire de Dieu et pour le plus grand bien des habitants du Mexique, sont un témoignage impérissable du zèle, de la charité et de l'action civilisatrice du clergé séculier et régulier. La conversion si prompte du Mexique au christianisme, et les progrès presque surhumains des Indiens dans les voies de la civilisation, forment un des trophées les plus glorieux de l'Eglise catholique. . . . . Les Indiens convertis étaient tellement généreux envers l'Eglise et ses ministres, que les prêtres et les missionnaires étaient obligés de faire intervenir l'autorité ecclésiastique pour modérer leurs libéralités : or, argent, bijoux, objets précieux, terres, fruits, maisons, jardins, tout était offert par les Indiens avec une telle ferveur, qu'ils se trouvaient blessés ou humiliés si l'on ne recevait tout ce qu'ils donnaient. Malgré la sage retenue avec laquelle l'autorité ecclésiastique acceptait les dons des Indiens, l'Eglise du Mexique, au commencement du XVIIe siècle, était, sans contredit, l'Eglise la plus riche du monde. Les évêques et les prélats des ordres religieux faisaient servir ces dons à la splendeur du culte, à la fondation d'institutions religieuses, à la construction d'églises, d'hôpitaux, de colléges, et de toute sorte d'établissements d'utilité publique. Les legs ou biens-fonds étaient plus que suffisants pour la dotation des prébendes, pour l'entretien des églises, pour la subsistance honorable du clergé..... La France catholique n'oubliera jamais le nom de l'illustre Lorenzana, archevêque de Mexico, transféré plus tard au siége primatial de Tolède. Environ mille ecclésiastiques français, émigrés par suite de la révolution de 1793, furent accueillis avec une charité vraiment apostolique par ce vénérable prélat, qui les plaça tous dans les divers établissements religieux de son vaste diocèse. Epuisant les ressources de ses grands revenus et de son ingénieuse charité, il sut trouver le moyen de consacrer annuellement la somme de plus de 400,000 francs au soulagement de tant de nobles infortunes..... Les mendiants n'ont paru au Mexique qu'après la malheureuse lutte fratricide dite de l'*Indépendance*. Le mendiant n'exista dans aucune partie de la Nouvelle-Espagne pendant les trois siècles écoulés depuis sa conversion au christianisme. N'est-ce pas là un fait capital et presque inouï? Le vol à main armée et les voleurs de grands chemins étaient également inconnus dans ce pays, qui n'avait ni armée, ni police. La sécurité des routes et des voyages étaient tellement inviolable dans la conviction publique, qu'on envoyait *las conductas reales* (envois d'argent du trésor), montant ordinairement à plusieurs milliers de *pesos* (pièces d'environ 6 francs), sans autre escorte que les muletiers ou conducteurs. La *conducta real* portait toujours le drapeau royal qui la signalait de loin à tous les regards. De mémoire d'homme, il n'y avait pas d'exemple qu'une *conducta* eût été attaquée. Aujourd'hui, il faut des bataillons pour l'escorter, et il est rare qu'une *conducta* arrive à sa destination sans avoir eu quelque attaque à repousser. Ces faits n'ont pas besoin de commentaire; ils disent assez ce que la religion avait fait du Mexique, et quel progrès il doit à la révolution. »

— M. de Vernouillet, dans la *Revue contemporaine* des 15 et 31 juillet 1856, a réfuté les calomnies que nombre de voyageurs ont imprimées sur les Etats romains. M. de Corcelles, dans le courant de la même année, a consacré un travail, inséré dans le *Correspondant*, à une autre partie de la même question. Voici un extrait d'un des articles de M. de Vernouillet :

« La supériorité de la grande culture dans les Etats romains, consacrée par l'expérience des siècles, se trouve en même temps d'accord avec les plus saines théories agricoles. Basée sur deux principes féconds, l'association des forces et la division des travaux, elle dispose en même temps de capitaux immenses. Elle peut exécuter avec la plus grande rapidité les travaux qui ont besoin de promptitude; elle peut améliorer un genre en s'y adonnant exclusivement; elle peut profiter de mille circonstances, dont les avantages seront perdus pour la petite culture qui ne saurait disposer que de faibles sommes à la fois. En effet, les dépenses de la petite culture sont incessantes et de toute sorte, ses bénéfices moins assurés. Supposons un instant une *tenuta* (on appelle ainsi une vaste étendue de terre réunie sous la même main) transformée en plusieurs colonies. Les besoins vont se multiplier d'une manière effrayante. Chaque colon doit avoir sa fontaine, ses bœufs, ses chevaux, son fourrage, ses fèves, son blé, son orge, son avoine, qu'il doit lui-même battre, vanner, etc. Il passe continuellement d'un travail à un autre, ce qui l'empêche de se perfectionner dans aucun. Aussi tous ses travaux sont-ils moins bien faits et plus coûteux, le labourage, par exemple. Il faudra, dans chaque colonie, presque autant de bâtiments que sur la *tenuta* elle-même, et les nombreuses constructions sont ruineuses pour le propriétaire. Il faudra une vaste cour pour servir de point de réunion, pour charger, décharger, etc. Chaque héritage devra s'entourer de fossés, de haies, être coupé de routes, de sentiers. La perte de tous ces terrains réunis surpasse certainement ce que les colons peuvent cultiver de plus. La petite quantité des produits rend le choix et la séparation des diverses qualités tout à fait impossibles. Aussi les denrées répandues dans le commerce sont-elles nécessairement inférieures. L'élève du bétail n'est pas moins compromis. Chaque colon ne peut avoir le taureau et l'étalon, et perd un temps précieux à y conduire ses vaches et ses juments. Le lait obtenu en petite quantité, à raison du petit nombre des vaches, occasionne une nouvelle perte de temps pour être porté au lieu de la vente; et si l'on fait du fromage, il sera presque toujours mauvais, parce que tout le monde

ne peut avoir l'art de le fabriquer. La multiplicité des rapports moraux et matériels augmentent les procès, les discussions, les dépenses. Si, au lieu d'une *tenuta*, vous avez vingt colonies, voilà multipliées vingt fois par eux-mêmes les contrats entre propriétaires et fermiers, les actes auxquels donnent lieu les ventes, les achats, les transports, les dépôts de denrées et les autres opérations. Les contestations pour les limites, les passages, les cours d'eau et les autres servitudes se renouvellent à chaque instant. Les économistes de nos jours s'accordent à reconnaître les principes suivants comme les meilleurs en agriculture : épargner le temps, la fatigue, la main-d'œuvre, la matière première, l'espace et les bâtiments; choisir les terrains aptes aux différentes cultures, leur faire produire la plus grande quantité et la meilleure qualité de produits possibles, diminuer l'emploi des capitaux et amoindrir les dépenses. La petite culture méconnaît constamment ces principes; elle s'oppose à tout perfectionnement, à toute simplification. Pourquoi les produits de nos manufactures sont-ils supérieurs à ceux des manufactures romaines, et en même temps meilleur marché? C'est à cause de la grandeur et de l'organisation de nos établissements qui permettent d'essayer de tous les procédés; à cause de la division des travaux, qui facilite et rend plus parfaites toutes les opérations qui dépendent de la main-d'œuvre; à cause enfin de l'association des forces, qui produit toujours l'économie. Le même rapport existe ici entre la grande et la petite culture. Qui pourrait après cela s'étonner de la supériorité de l'une sur l'autre? Je dirai, en terminant, qu'il est à remarquer que les économistes qui ont pris parti pour la petite culture appartiennent presque tous à la seconde moitié du siècle dernier, à cette époque de mouvement et d'agitation universelle, où les esprits semblaient irrésistiblement entraînés ves les utopies. » M. de Vernouillet prouve parfaitement que les substances alimentaires sont à bon marché dans l'Etat romain; que le paysan y mange de la viande presque tous les jours; que le lait, le beurre, le fromage se vendent à des prix moitié moindres que les nôtres; que le bois est pour rien, au cœur même de l'hiver. Il conclut que l'agriculture suit, dans les Etats romains, une marche satisfaisante, et que la grande culture (qui n'exclut pas cependant la petite, surtout dans la partie orientale) y est appropriée à la nature du sol et des habitants.

CONFESSION. — Mlle Marie Recurt, dans un ouvrage intitulé : *Résurrection du P. Enfantin*, dit à ce dernier :

« L'institution où l'âme se révèle exclusivement ici-bas est modelée sur les proportions du cœur humain par celui qui créa l'homme, sa réflexion et sa liberté. Là, sur le seuil de ce tribunal secret que l'humanité seule aborde à condition de mystère, novices dans le mal, novices dans le bien, profès dans l'un ou l'autre, hommes, enfants et femmes, chacun de nous, dès que l'élection de sa bonne volonté l'appelle, vient épeler sa conscience comme un livre, livre de franchise où le peuple catholique, un jour, lira couramment dans le royaume des cieux, car il faudra bien être franc dans les sociétés de lumière où la transfiguration sera le gage de la récompense; et c'est prudemment agir que de s'y préparer à petit bruit dès ce monde. Celui-là seul qui sera prêt sera choisi! Rien n'est plus dans l'ordre. En dehors du monde surnaturel, dont la chair et le sang de Jésus-Christ nourrissent les racines dès ici-bas, au sanctuaire même de ce royaume à part des amis du bon vouloir qui forment une autre humanité dans le genre humain, il n'est pas naturel du tout, il est absolument impossible de se révéler. Vous tenez dans ce peu de mots la Loi, mon père, et les Prophètes; et vous n'en apprendrez pas davantage de notre sexe, alors même que vous feriez tambouriner votre appel à la *femme libre* dans tous les carrefours de l'univers. »

On lisait récemment dans l'*Univers :*

« L'émotion causée parmi les protestants de l'Allemagne, par le projet de rétablir la confession auriculaire, est loin d'être apaisée... Les protestants... ont certes logiquement le droit de dire... que tout Chrétien évangélique étant prêtre, le ministre qui ne remplace pas Dieu, mais la commune, n'a nul droit à ces confidences délicates et terribles. Ils insistent aussi sur le danger des confidences conjugales de la part du ministre, et, quel que soit le résultat, une telle controverse est un hommage éclatant et public rendu à l'Eglise catholique. Les luthériens prouvent admirablement la nécessité de la confession pour faire renaître les peuples à la vie chrétienne; et leurs adversaires établissent avec non moins de force que la confession est absurde et impossible dans le système protestant. C'est ainsi que les uns et les autres travaillent, sans le savoir ni le vouloir, au triomphe de l'Eglise. Ce sont là les plus belles et les moins suspectes de toutes les apologies. »

Le mouvement dont il vient d'être parlé ne devait pas se borner à l'Allemagne; il vient de s'étendre en Angleterre, où il préoccupe encore vivement l'attention publique. Une discussion fort vive s'agite, par la voie de la presse, entre deux fractions de l'Eglise anglicane. Elle a été occasionnée par les puséistes qui, ayant essayé de pratiquer la confession dans quelques églises, ont été blâmés par l'évêque de Londres et l'archevêque de Cantorbéry. Le *Morning-Post* exprime l'opinion de la majorité du clergé, quand il dit : « Le système romain de la confession exagère la légitime autorité du clergé; il substitue la direction du prêtre à l'action personnelle qui est la condition morale de l'épreuve humaine; il convertit une obligation spéciale en obligation perpétuelle et périodique; il fait entrer l'œil et l'oreille du prêtre dans le sein de la famille; il déprave

les consciences, en mettant l'absolution à bon marché; il dévoile des choses qui ne devraient jamais voir la lumière; il intervient dans l'organisation morale de la vie domestique. »

La plupart de ces accusations sont trop évidemment fausses pour qu'il soit nécessaire de suggérer à qui que ce soit la réponse qu'elles appellent. Il en est une seulement qui est assez spécieuse, c'est que la facilité du pardon chez les Catholiques doit être un encouragement aux rechutes. Mais d'abord, dans la doctrine protestante, le pardon est encore plus facile, puisqu'il suffit de croire qu'on est pardonné; ensuite la confession, quoique facile, exige pourtant un effort et une humiliation dont la seule pensée est un frein puissant, de sorte qu'elle réunit deux conditions précieuses : c'est un remède à la portée de tous, et en même temps un remède d'autant plus pénible qu'on est plus sujet au mal qu'il est destiné à guérir. D'ailleurs, il y a quelque chose de vrai dans l'objection : c'est que le protestantisme n'offrant à l'homme aucun moyen réel d'obtenir le pardon des péchés, il est beaucoup plus nécessaire pour les protestants que pour nous, de ne pas perdre l'état de grâce où ils peuvent être par la bonne foi; mais si cela leur est plus nécessaire, ce n'en est pas plus facile, tant s'en faut.

Un autre argument souvent employé par journaux anglais contre la confession, c'est que, sauf certaines exceptions insignifiantes (pour de grands crimes, au moment de la mort), elle a été abolie par les décrets qui ont établi la Réforme en Angleterre. On reconnaît là ces fiers libéraux qui ne se doutent même pas que la première liberté est celle de ne pas dépendre du pouvoir temporel, quand il s'agit de ce qu'il faut croire pour être sauvé.

D'autres journaux comme le *Times* et le *News of the world* rendent justice à la confession catholique; ils reconnaissent qu'elle est entourée de précautions qui la rendent sans danger, et ils s'acharnent seulement sur ceux qui veulent introduire la confession dans l'anglicanisme : « Dans la pratique de la confession romaine, » dit le *Times*, « il y a une discipline sévère; la publicité existe généralement pour elle, et, c'est là un point capital, le prêtre catholique ne peut se marier. Le divorce n'existe pas chez les Catholiques... Mais une pareille institution transplantée dans une église protestante, où il n'y a pas de discipline effective, où le prêtre peut se marier, où le divorce existe, elle ne pourrait avoir qu'un résultat, le relâchement des liens de la confiance domestique et une démoralisation sans bornes. »

« Voilà de précieux aveux, » dit à cela M. Chantrel; « les puséistes ont beau faire; ils sont dans une fausse position; ils veulent être Catholiques en restant membres d'une église protestante; ils veulent concilier le libre examen avec la foi, l'indépendance avec la soumission, les pratiques catholiques avec la foi protestante; union impossible, désavouée par la raison et le bon sens. La voie dans laquelle ils sont entrés n'a que deux issues : s'ils continuent de n'admettre que leur jugement pour décider de ce qui est la croyance catholique, la discipline catholique, ou ne l'est pas, ils sont protestants; s'ils veulent vraiment admettre l'Eglise dans son intégrité, il faut qu'ils fassent quelques pas encore en avant et qu'ils arrivent à l'Eglise romaine. »

Citons encore ces mots d'un membre de la haute Eglise d'Angleterre dans une correspondance publiée à la même occasion : « Je ne veux pas dire que l'Eglise anglicane sera éternelle, mais un peuple accoutumé à la liberté d'examen est ennemi-né de l'unité. Je crois cependant que la confession orale trouvera de plus en plus des défenseurs; comme je vous l'ai déjà dit, elle n'est point interdite dans notre constitution religieuse, elle n'est que restreinte; dans quelques années peut-être, notre Eglise se scindera, et les nouveaux dissidents adopteront le principe de la nécessité de la confession orale. Cette nouvelle Eglise viendra-t-elle abjurer son passé dans le giron de Rome? L'Eglise d'Angleterre, ainsi affaiblie, suivra-elle l'exemple donné? Les révolutions ne sont point impossibles. Je ne puis rien dire de plus. »

M. Francis Devay (*Hygiène des familles*, t. II, p. 75) parlant des moyens de combattre le vice impur chez les enfants, dit : « Les sentiments religieux offrent la plus grande ressource. Plusieurs fois, à notre connaissance, la crainte de la confession orale a produit chez de jeunes sujets une guérison radicale de ce vice. Lorsque l'on songe à l'âge où ces habitudes commencent à prendre de l'empire, et à celui où la religion catholique prescrit, comme un impérieux devoir aux pères de famille d'initier leurs enfants à deux de ses sacrements, tout homme de bonne foi ne peut s'empêcher de trouver dans cette coïncidence d'époque une heureuse condition pour ce fléau ruineux de l'adolescence. Qui peut s'empêcher de reconnaître ce que peuvent avoir de bienfaisant les avis du prêtre auquel l'enfant confie un secret dont il n'a pas osé faire part à ses parents? Qui pourrait soutenir que cette touchante première communion, pour laquelle est exigée la pureté actuelle des mœurs, ne puisse conjurer à jamais de déplorables excès? On a vu des personnes livrées à ce vice honteux, suspendre leurs manœuvres quand elles faisaient leurs pâques, reculant devant les aveux qu'il aurait fallu qu'elles fissent au tribunal de la pénitence. »

Tout en rendant justice aux vues élevées de M. Devay, que nous avons cité longuement en plusieurs endroits de ce Dictionnaire, nous devons combattre une de ses assertions relativement à la confession. Après avoir montré d'une manière frappante les dangers de certaines habitudes qui sont contraires à la fin du mariage, il ajoute : « Nous pensons aussi, que dans l'état actuel des choses, la confession auriculaire

du culte catholique est d'un grand secours. C'est la seule institution qui ait une sorte de juridiction sur ces turpitudes intimes, le seul tribunal devant lequel elles viennent se dérouler. Mais nous reproduirons ici encore la réflexion que nous avons faite ci-dessus : certaines questions indiscrètes, de trop grands détails sur les impressions génésiques peuvent déflorer une âme qui ne songeait point à mal, et mettre son innocence en péril. Disons de plus que les mauvais effets sont souvent produits à l'insu du confesseur ; il faut moins en accuser une coupable concupiscence qu'un zèle outré et l'inexpérience. Ces dangers pourraient être facilement évités si le clergé comprenait ses véritables intérêts. Il lui suffirait pour cela d'établir deux catégories de confesseurs : les premiers, composés de jeunes prêtres et de ceux qui n'auraient point dépassé l'âge de 50 ans, ouïraient au tribunal de la pénitence, les hommes mûrs et les agonisants. Il leur serait défendu, sous les peines canoniques, de confesser les femmes et particulièrement les jeunes personnes et les adolescents. Ceux-ci s'adresseraient aux prêtres âgés composant la seconde catégorie. Par cette sage modification apportée dans la *Discipline ecclésiastique* et qu'un Pontife éclairé ne manquera pas d'introduire un jour, il n'y aura nul danger pour une jeune femme d'entendre les conseils d'un prêtre vénérable auquel l'ardeur des sens amortie et une profonde connaissance du cœur humain ne laissent voir les choses qu'à travers les voiles de la foi et de la charité. Nous savons d'ailleurs de bonne source que de jeunes lévites, désireux de conserver la pureté de parole comme la pureté d'action et de pensée, regardent comme une position fausse la nécessité où ils se trouvent de sonder les pensées intimes, les émotions secrètes de leurs jeunes pénitentes. Nous souhaitons que l'on prenne en bonne part notre observation ; elle nous a paru juste, utile, praticable, et nous n'avons pas hésité à la signaler en toute indépendance de conscience. C'est d'ailleurs le vrai moyen d'étouffer les plaintes des adversaires déclarés du culte catholique, auxquels certains scandales, renouvelés de temps à autre, fournissent un spécieux prétexte pour demander l'abolition d'une institution excellente en soi. »

Nous ne reprocherons pas à M. Devay de supposer que les *Pontifes* n'ont pas été *éclairés* jusqu'ici ; mais nous lui dirons 1° que la mesure qu'il propose est déjà en vigueur dans ce qu'elle a de praticable ; 2° quelle est pleinement impraticable dans les termes qu'il formule. On sait en effet que la plupart des jeunes prêtres commencent par être vicaires ; qu'ils sont chargés d'abord de confesser les enfants ; et enfin que les femmes et les jeunes filles, comme les hommes eux-mêmes, s'adressent tout naturellement à ceux des prêtres qui par leur âge et leur expérience appellent plus particulièrement la confiance. Il en est ainsi par la force des choses, sans qu'il soit besoin d'obliger les fidèles, par une mesure disciplinaire, à un choix qu'ils font librement. Il est vrai qu'on ne fait pas tout ce que demande M. Devay, mais la raison en est simple, c'est que le plan qu'il propose est impraticable. D'abord dans la plupart des paroisses, il n'y a qu'un prêtre ; des catégories de confesseurs sont là une chimère. Puis, dans les paroisses mêmes où les fidèles peuvent choisir, pense-t-on que les hommes mûrs, et les agonisants surtout, ne désireront pas, autant que les femmes, s'adresser aux prêtres âgés qui les auront confessés enfants, et auront vieilli près d'eux et avec eux? Et puis quelle singulière idée de charger un petit nombre de prêtres âgés d'entendre en confession les trois quarts des fidèles, tandis que la portion la plus nombreuse et la plus robuste du clergé ne pourrait entendre que *les hommes mûrs et les agonisants!* M. Devay me dira sans doute qu'il accorde les enfants à cette seconde catégorie de confesseurs. Soit, mais dans son système, le prêtre qui à l'âge de 25 ans aura confessé des enfants de 7 ans, sera obligé, après dix ans d'expérience, de rompre les liens qui l'attachent à ces enfants devenus adolescents ! Certes, cette séparation est souvent nécessaire à cause du changement de résidence ou du prêtre ou des enfants ; mais souvent aussi elle est fatale aux habitudes pieuses de ces derniers, surtout dans les classes inférieures. Concluons donc que la meilleure *discipline* en cette matière, c'est la liberté de choisir laissée aux fidèles, liberté que l'Eglise, toujours sage et éclairée, accorde aujourd'hui sans restriction. Cette liberté ne fut pas toujours aussi grande ; mais quand elle était restreinte, elle l'était dans un sens tout opposé à celui que recommande M. Devay. Les fidèles de tout âge et de tout sexe devaient se confesser au même ministre, à celui qui exerçait à leur égard la charge pastorale. De graves raisons peuvent être invoquées à l'appui de cette discipline. L'Eglise, par condescendance, s'est relâchée depuis, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, de sa sévérité primitive ; elle a donné plus de champ à la liberté, et les résultats justifient pleinement cette condescendance. La sollicitude éclairée des chefs de famille est un contre-poids suffisant à la liberté actuelle. Le jeune prêtre commence à entendre au saint tribunal les petits enfants ; à mesure qu'ils grandissent, il grandit lui-même en maturité, et peut ainsi non-seulement les suivre dans leur développement, mais encore être utile à tous ceux qui veulent avoir recours à son ministère. Les scandales dont parle M. Devay ne proviennent pas de la confession, aussi utile, aussi édifiante pour le confesseur que pour le pénitent. La *fausse position* qu'il décrit est imaginaire ; il n'est jamais besoin, au saint tribunal, d'enfreindre la *pureté de la parole;* pour ne rien dire ici de la grâce d'état, tout prêtre qui a étudié suffisamment, et qui a confessé deux fois, trouve, dans la *vérité de sa position*, de quoi faire face aux difficultés qui peuvent survenir.

— Comment s'expliquer que des hommes sensés aient substitué au moyen établi par l'Homme-Dieu pour la rémission des péchés, la justification par la foi en la non-imputation? Indépendamment de toutes les objections que l'on peut faire contre cette invention par laquelle l'hérésie essaye en vain d'endormir ses remords, et se berce d'un pardon que Dieu a promis à la seule pénitence, il y a dans le système de la justification par la foi une contradiction flagrante, et qui doit suffire pour ouvrir les yeux à tout homme médiocrement prévenu. Il faut en effet, selon les docteurs protestants, que pour jouir de la non-imputation de mes péchés, je croie fermement à cette non-imputation: car on sait que ce n'est pas la foi aux vérités chrétiennes qui, selon eux, justifie le pécheur; c'est la foi en la non-imputation, ce qui rentre plutôt dans l'espérance, ou pour mieux dire dans la présomption. Je dois donc, pour être justifié, croire que mes péchés ne me sont pas imputés. Cette foi est donc une condition nécessaire pour que la non-imputation ait lieu. Mais d'un autre côté cette non-imputation est une condition nécessaire pour que je puisse croire que mes péchés ne sont pas imputés. Chacune de ces deux choses, la foi et la non-imputation, doit donc, dans le système protestant, précéder l'autre, au moins logiquement, ce qui est impossible. Si la non-imputation est l'effet de ma foi, elle lui est logiquement postérieure. Je commence donc par croire à une non-imputation qui n'est pas réelle, et cette foi erronée donne enfin naissance à la non-imputation véritable. Si au contraire la non-imputation est déjà réalisée dès que j'y crois, elle n'est pas l'effet de la foi, elle en est indépendante, et il faut dire que les péchés ne sont imputés à personne, pas même à ceux qui manquent de la foi en la non-imputation. De tous côtés ce sont des impossibilités et des contradictions, le tout pour aboutir à une vaine confiance qui encourage à multiplier les fautes, et qui précipite le pécheur dans la damnation, en lui faisant oublier le seul moyen qui puisse lui rendre l'état de grâce, le sacrement de pénitence, reçu ou désiré.

CONVERSIONS. — Devant traiter fort au long, à l'article *Prosélytisme*, plusieurs des questions que rappelle le mot de *conversion*, nous devons nous borner ici à comparer les changements individuels de religion qui s'accomplissent en pleine liberté à l'âge de la réflexion et de la maturité. Cette comparaison est facile à faire, et le résultat en est tellement notoire, qu'il n'est pas un de nos lecteurs dont la pensée ne prévienne ici nos paroles. La vérité sur ce sujet peut se résumer en deux mots : L'Eglise catholique ne perd que le rebut de ses membres, et elle attire à elle l'élite des autres cultes. Cela est vrai de l'Eglise à toutes les époques de son histoire; cela est vrai particulièrement des trois derniers siècles qui, à cet égard, présentent pour nous plus d'intérêt que les précédents : car dans ces trois siècles, l'Eglise a eu à lutter contre une hérésie qui existe encore, ou plutôt, qui n'a pas encore achevé de mourir. On a fait des volumes, et même des dictionnaires avec les noms des protestants instruits et honorables qui, par suite d'un examen consciencieux, sont revenus à la religion de leurs pères. Le nombre en est si grand que, dans un ouvrage dogmatique comme celui-ci, nous ne pouvons pas même citer les noms de ceux qui se sont convertis les derniers, de ceux que nous avons vus revenir depuis quelques années. Le nombre de ceux qui reviennent chaque jour du pays rationaliste n'est pas moins grand. On les connaît moins, parce que leur infidélité est moins notoire, la plupart ne cessant pas d'appartenir extérieurement à l'Eglise, et qu'ainsi leur retour ne fait de bruit que dans le cercle étroit où leur égarement était connu. Mais il n'en est pas moins vrai que, fort heureusement, la plupart, après avoir pratiqué la religion aux grandes époques de leur vie, se convertissent à la mort, quand ils ne le font pas auparavant.

Le *Boston Gazette* publiait, en juin 1856, une lettre d'un protestant américain parcourant l'Inde anglaise dans le but spécial de connaître les établissements religieux de ce pays. En voici un passage : « La plupart des ministres protestants de l'Inde sont mariés, ils ont une nombreuse famille; ils cultivent de vastes terres et s'occupent presque entièrement des choses de ce monde. Il leur reste donc peu de loisir pour propager leur doctrine. Dans leurs prônes, ils parlent de la sévérité de l'Evangile, de la mortification, de la vanité des plaisirs de la terre, etc., tandis qu'en même temps ils s'adonnent au luxe, habitent des maisons belles et commodes, entourées d'agréables jardins, sont servis par de nombreux domestiques, entretiennent des chevaux et roulent dans d'élégantes voitures. Leur bonheur terrestre paraît si grand qu'il excite vivement la jalousie des Hindous. Je ne veux pourtant pas leur en faire un crime ou dire que leur temps est mal employé, mais je ne peux m'empêcher de constater qu'aux yeux des indigènes il y a un contraste trop grand entre leur manière de vivre et leur thème de prédication sur la sévérité chrétienne.

« L'état des missionnaires catholiques dans ce pays est tout à fait différent; c'est un état réel d'abnégation et de privations diverses; n'est-ce pas à cela qu'on doit attribuer leur grand succès dans ces missions? Ils ne sont pas entourés de femme et de famille; leur mission ne paraît être que de s'occuper des choses de Dieu et d'appuyer leurs paroles par l'exemple. Ils reçoivent à peine annuellement 200 dollars par tête, et sont souvent obligés, dans leurs besoins, d'avoir recours aux fidèles. Au lieu de jouir des objets de luxe européen, ils couchent sur une natte et se contentent d'une nourriture très-ordinaire: se mêlant au peuple, ils connaissent vite ses dispositions et gagnent son affection. Ils portent remède aux

maux physiques des malheureux, et ils les consolent; partout ils édifient par leur exemple en prêchant les vérités sévères de l'Evangile. D'une conduite si exemplaire, il résulte qu'un missionnaire catholique, avec 200 dollars de revenu, a un succès bien plus grand que le ministre protestant, dont le revenu annuel surpasse 2000 dollars.

« Un capitaine de navire anglais, récemment arrivé de Sumatra, me raconta l'autre jour le fait suivant : *Il y a quelques semaines*, dit-il, *étant au port de Padang, j'y vis arriver deux missionnaires catholiques, avec ordre de pénétrer dans l'intérieur de l'île pour évangéliser les sauvages, ou au moins d'avoir un entretien avec eux. Les indigènes de Sumatra sont grossiers et cruels, vivent sur les arbres, et on les croit cannibales. Les habitants de Padang leur firent le portrait le plus sombre de ces sauvages, et déconseillèrent vivement une entreprise si hardie et si dangereuse. Mais rien ne put arrêter la détermination des ministres de Dieu. Ils quittent leurs amis de Padang, le bâton à la main et la besace sur le dos, et pénètrent dans des forêts inconnues. Deux semaines après, des Malais, à leur retour de la chasse des tigres, rapportèrent les os rongés de ces missionnaires avec quelques-uns de leurs restes, entre autres deux petits crucifix qui leur avaient appartenu. Il est incertain s'ils ont été dévorés par des animaux sauvages, ou dévorés par les cannibales.*

« *Je me suis demandé maintes fois si nos ministres protestants auraient autant à cœur l'œuvre de leur maître, et s'ils seraient préparés à de tels sacrifices. Je dois avouer que je me sens tout à fait porté à supposer la négative.* »

On trouvera à l'article CIVILISATION un certain nombre de détails qui se rattachent à ceux qui précèdent.

M. le comte Théodore de Bussière, dans son livre intitulé : *Histoire de l'établissement du protestantisme à Strasbourg et en Alsace*, a très-bien montré que la cupidité et la sensualité furent les principaux motifs qui excitèrent les premiers réformateurs à l'apostasie. Ceux-ci, ensuite, appelèrent à leur aide la violence, afin de grossir le nombre de leurs adhérents. Ils supplièrent le sénat d'obliger tous les Catholiques à suivre le culte protestant (ce que fit le sénat, le 20 février 1529). « C'est ainsi que le protestantisme a procédé dans tous les lieux où il s'est établi, *sans aucune exception*, dit M. de Bussière; c'est ainsi qu'il a appliqué les deux grands principes de tolérance et de liberté de conscience au nom desquels il prétend exister. »

M. de Latour a publié dans l'*Univers* une analyse de l'ouvrage dont nous venons de parler. Nous en extrayons les lignes qui suivent: « Un artisan nommé Salzmann (à Strasbourg) se crut appelé à enseigner mieux que personne la *pure parole* de Dieu, et prétendit qu'il fallait n'admettre que les cinq livres de Moïse. Jésus-Christ, disait-il, n'est qu'un faux prophète, et on avait bien fait de le crucifier. Il eut bientôt quelques disciples, entre autres un cordonnier nommé Zell, qui se mit aussi à prêcher. Le sénat (déjà plus protestant que Luther, au sujet des sacrements, de la Trinité et des deux natures en Jésus-Christ), arrêta leurs succès en condamnant Salzmann au supplice du feu. Le malheureux demanda grâce et confessa ses erreurs. Le sénat, qui voulait un exemple, lui épargna le bûcher, mais le fit décapiter. Ce fait prouve, à côté de mille autres, que le protestantisme a sévi, dès ses premières années, de la manière la plus cruelle contre ses coreligionnaires dissidents. On a vu que la république de Strasbourg, qui a été un de leurs gouvernements les plus modérés, a elle-même appliqué la peine de mort en matière religieuse. Il serait facile de prouver que les protestants ont fait mourir plus d'hommes par la main du bourreau, dans l'espace d'un demi-siècle, comme coupables de lèse-religion, que les inquisitions n'en ont fait supplicier depuis la création de leurs tribunaux jusqu'à l'avénement de la réforme. »

Nous trouvons dans la même analyse le récit suivant de la suppression du culte catholique à Strasbourg : « Les magistrats interdirent la prédication aux *papistes*, *tant que ceux-ci n'auraient pas répondu victorieusement aux arguments des réformés.* » — On commençait par leur défendre de parler et d'écrire, puis on les condamnait pour n'avoir pas répondu. Justice et loyauté protestantes!

« Guillaume de Honstein (l'évêque de la ville) fit tous ses efforts pour conserver à Strasbourg la conservation de la Messe (on n'en pouvait plus dire que quatre). Il invoqua l'empereur, qui envoya dans la ville Balthasar de Merkel, évêque de Hildesheim, vice-chancelier de l'Empire. Les magistrats répondirent vaguement à ses instances et à ses représentations, en alléguant les mœurs dépravées d'un grand nombre de prêtres avant la réforme; ils se gardèrent bien d'avouer que ceux-ci étaient devenus leurs pasteurs et leurs oracles. Balthasar ne put rien obtenir d'eux; et il menaça vainement les sénateurs nobles de les faire priver de leurs fiefs s'ils ne s'opposaient pas à l'abolition de la Messe. Sa mission resta sans résultat.

« Guillaume adressa au sénat, le 15 avril 1528, une lettre qui le conjurait de laisser aux Catholiques la célébration de la Messe. Il n'en reçut aucune réponse. Alors il recourut à la chambre impériale; celle-ci députa vers la république trois de ses membres, qui employèrent en vain les prières et les menaces. Le sénat répondit encore par la peinture des désordres du clergé. Sans doute, dit M. de Bussière, le clergé allemand était déchu; il fallait qu'il comptât beaucoup de membres ignorants et relâchés pour que la réforme se répandît si rapidement. Mais les députés répliquèrent avec raison au sénat que l'Eglise avait toujours condamné les infamies dont on parlait, et que ces mauvais prêtres désobéissaient au Pape. — Les ma-

gistrats de Strasbourg congédièrent la députation, résolus à frapper le grand coup.

« Le sénateur Egenolf Rœder y poussait avec violence, et Capito s'écriait en chaire : Il faut que la Messe disparaisse. En décembre, une foule d'artisans portèrent à l'ammeistre Herlin une pétition qui exprimait ce vœu.

« Le 20 février 1529, l'assemblée générale des échevins délibéra sur la question. L'évêque Guillaume luttant jusqu'au dernier instant, fit venir un messager de la chambre impériale, qui défendit à l'assemblée de passer outre. Le sénat déclara que le message était considéré comme non avenu. Deux cent soixante-dix-neuf échevins sur trois cents s'étaient rendus à la réunion. Quatre-vingt-quatorze opinèrent pour le maintien provisoire de la Messe jusqu'au futur concile ; un seul membre vota pour son existence perpétuelle ; cent vingt-quatre membres en votèrent la suppression, *jusqu'à ce qu'on eût prouvé qu'elle était agréable à Dieu :* réserve hypocrite, selon le système protestant.

« Dès le lendemain, un décret abolit la célébration de la Messe, sous des peines sévères. La dernière Messe avait été dite à la cathédrale, la veille, le 20 février.

« Les deux chapitres de Saint-Pierre et les chanoines de la cathédrale adressèrent des protestations impuissantes. — Mais Dieu veillait sur cette aveugle ville. Gloire à lui ! Depuis long-temps, la cathédrale a été rendue à de saints évêques, et au culte régénérateur de Jésus-Christ. »

Le major Fridolin, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (15 déc. 1856), où d'ailleurs il ne rend pas justice aux anciennes missions des Jésuites au Maduré, parle ainsi des missionnaires protestants et de leur prétention d'avoir converti 103,000 âmes : « A l'exception d'un petit nombre d'esprits d'élite qui ont accepté avec enthousiasme la révélation chrétienne, il ne se rencontre guère parmi les natifs convertis que des individus des plus basses castes, Chrétiens du lendemain, si l'on peut emprunter cette expression à la langue révolutionnaire, généralement les plus corrompus d'entre les indigènes, que l'appât des secours que les missionnaires prodiguent autour d'eux, ou de pires motifs encore attirent au banquet de la communion évangélique. C'est avec regret que nous constatons ici cette opinion, unanime parmi les hommes qui ont acquis une connaissance sérieuse du caractère hindou, que les prédications des missionnaires protestants n'ont fait aucune impression durable sur ces races endurcies dans l'idolâtrie, et que si quelque accident imprévu enlevait subitement à l'Inde les missionnaires évangélistes, de la communauté de cent mille âmes qu'ils disent avoir amenée aux vérités chrétiennes, un bien petit nombre seulement ne retomberait pas dans les erreurs grossières des religions natives. » Et cependant vingt-deux sociétés d'Angleterre et d'Amérique entretiennent, dans l'Inde, huit cent cinquante-trois missionnaires protestants dont trois cent soixante Européens et quatre cent quatre-vingt-treize natifs, et leur envoient annuellement 187,000 livres sterling!

« Le gouvernement de l'Inde, dit encore le major Fridolin, est loin d'avoir satisfait à la charge civilisatrice qui lui est échue en partage... Pour la plupart, les heureux de l'Inde, possesseurs de magnifiques palais, de somptueux ameublements, d'une riche argenterie, vivent dans leur vie intime comme vivaient leurs pères, sans soupçonner même l'usage de toutes ces belles choses. En appelant de jeunes sauvages, tout frais émoulus de la sauvagerie, à faire les hautes études qui conviennent aux enfants de l'Europe civilisée, l'on a violé les lois de la logique et de l'équilibre, on a commencé par le faîte l'édifice de l'éducation en ces contrées lointaines, et il ne faut pas s'étonner s'il chancelle de toutes parts sur ses bases. L'expérience a prouvé, et cela presque sans exception, que les lauréats des colléges indiens, de jeunes lettrés qui prendraient rang avec honneur dans les universités de l'Europe, retombent, au sortir du collége, dans les pratiques dégradantes de religions dont leur esprit éclairé fait intérieurement justice. Les colléges de l'Inde reçoivent de fanatiques idolâtres, ils rendent des hypocrites. Est-ce là ce qu'on peut appeler civilisation, progrès? L'avenir de la civilisation, dans l'Inde, n'est pas dans ce haut enseignement factice ; il est dans les écoles primaires natives, sur lesquelles peut seul s'étayer un système d'éducation à larges bases, capable de régénérer le pays... Suivant les tables dressées par M. Adams dans les districts où l'éducation est le plus répandue, 16,05 enfants sur 100 vont à l'école, et dans les districts où elle l'est le moins 2,05, soit comme moyenne proportionnelle de la population des écoles à la population totale, 7 3/4 pour 100. Le chiffre est encore inférieur pour les adultes ayant reçu des rudiments d'éducation. Il s'élève seulement à 5 3/4 pour 100. » Il faut avouer que la race espagnole, dans les pays qu'elle a colonisés, a mieux réussi que les gouvernements protestants à civiliser les indigènes idolâtres.

M. Emile Montégut, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1856, parle ainsi du résultat des missions protestantes aux îles Sandwich : « La prostitution est devenue nécessaire et légale par suite de l'établissement d'un système d'impôt régulier; mais sous l'influence de ce triste régime, la population continue à décroître. Tel est le résultat qu'a amené l'administration civilisée de M. Judd, ancien ministre du saint Evangile, si je ne me trompe, résultat contre lequel, il faut le dire à leur louange, les missionnaires catholiques ont plusieurs fois réclamé. Ainsi, les finances de l'Etat reposent indirectement sur la prostitution, moyen à peu près unique d'acquitter l'impôt exigé par les nécessités d'un gouvernement civilisé. Cette prétendue civilisation dont on a fait tant de bruit dans ces dernières an-

nées, est donc, en beaucoup de cas, une chose factice, artificielle, tout extérieure, manteau décent, propre à cacher les misères de la réalité. Le peuple hawaïen connaît surtout les oppressions des sociétés civilisées. Si l'on peut accorder que les missions et les écoles ont fait quelque bien, il faudra reconnaître aussi que ces avantages sont plus que contre-balancés par cette prostitution périodique et devenue nécessaire. Les effets moraux de la prédication sont, certes, fort annulés par cette honteuse plaie. »

Aux îles Sandwich, comme dans l'Amérique du Nord, la colonisation protestante fait disparaître la population indigène. Il faut reconnaître que la race anglo-saxonne, par son activité, ses émigrations, s'entend très-bien à fonder des colonies (la proclamation de l'indépendance des îles Sandwich n'a pas d'autre but que de profiter un jour aux Anglais qui s'y établissent); mais s'il s'agit de civilisation, de conversion, de moralisation, le protestantisme a fait preuve d'incapacité complète.

Un journal anglais protestant fait cet aveu :

« Sans aller jusqu'à prétendre que Rome gagne nos meilleurs sujets et que nous recevons d'elle ce qu'elle a de pire, l'expérience des apostasies récentes nous apprend que le gain est du côté de Rome, en ce qui regarde le caractère des individus qui changent de religion. Ceux qui viennent à nous tournent bien rarement d'une manière satisfaisante. En général, ils jettent plus de honte que de crédit sur notre Eglise... Nous n'avons pas besoin de pareils déserteurs, vu qu'ils ruinent plus d'âmes qu'ils n'en sauvent » (*English churchman rewiew*, cité par M. Jeanneret, *Univers* du 26 septembre 1857.)

Beaucoup de personnes s'imaginent que depuis que l'empereur Alexandre est monté sur le trône, la persécution contre l'Eglise catholique a diminué en Russie. C'est là une grande erreur. On trouvera dans l'*Univers* du 18 septembre 1858 des détails authentiques sur l'épouvantable persécution que les officiers du tzar continuent de faire peser sur nos malheureux frères. Les évêques n'ont pas le droit d'écrire à Rome; beaucoup de diocèses sont vacants ou sans séminaires. Le gouvernement russe, non content d'avoir décrété l'apostasie de plusieurs millions de Grecs-unis qu'il oblige malgré eux à pratiquer le culte schismatique, s'attache, avec un art et une persévérance infernale, à entraîner la défection des catholiques latins qui se trouvent en dehors de la Pologne. Il y a quelque temps, une commune de Grecs-unis ayant envoyé une supplique à l'empereur, pour le supplier de les laisser revenir à l'Eglise romaine dont on les a arrachés violemment, tous les signataires ont été violemment battus de verges, et on les a forcés de signer une rétractation de leur première supplique. La dernière convention conclue avec le Saint-Siége n'est nullement exécutée, et le gouvernement nomme des schismatiques aux places de professeurs dans dans le séminaire catholique de Saint-Pétersbourg. Ce n'est là qu'un faible aperçu des faits révoltants que l'on trouvera dans l'article que nous avons indiqué.

COSMOGONIE. — On confond quelquefois deux questions fort distinctes : la création et la cosmogonie; l'acte par lequel Dieu a tiré du néant les êtres finis, et la série d'actes par lesquels il les a amenés à leur état actuel. Les doctrines hétérodoxes, niant le fait de la création *ex nihilo*, étaient conduites naturellement à ne traiter de l'origine des choses qu'à un point de vue cosmogonique. Mais nous devons être soigneux d'examiner séparément le *dogme de la création* et l'*œuvre des six jours*.

Faisons connaître à nos lecteurs un travail publié, sur ce dernier sujet, dans le *Correspondant* du 25 juillet 1854, par M. le baron d'Eckstein. Le savant écrivain montre d'abord que les besoins de l'homme exigeaient qu'il s'assujettît l'univers par la science et par le travail, qu'il fût géomètre, astronome. « Sans le calcul, ni commerce, ni échanges. Enlevez-lui la science des temps, ôtez-lui la science des mesures, comment ordonnerait-il la vie domestique, la vie civile, la vie politique? Frappant les regards des peuples de l'antiquité païenne, cette nécessité leur a inspiré le désir de connaître les lois du kosmos, et ils y ont vu une religion. Le temps est devenu double, comme l'espace est devenu double à leurs yeux; il y a eu le temps sacré et le temps profane, l'espace sacré et l'espace profane. » Les rapports des dieux avec l'univers devenaient ainsi le type des rapports de l'homme avec ce même univers. Mais outre l'intérêt scientifique et l'intérêt privé ou public, il y a un intérêt social et moral dominé par un intérêt religieux a ce que l'homme rende hommage au créateur dans sa créature, à ce qu'il évite également la fainéantise, et l'utilitarisme qui méconnaît le repos du septième jour, à ce que tout travail soit une œuvre *pieuse*. « Tel est le vrai sens selon lequel les sages de l'antiquité avaient compris l'*éducation* de la nature par la main de l'homme, instituant sous la forme d'une sorte de religion la *culture* des objets de la création, consacrant par des rites celle des céréales, inaugurant sous des auspices sacrés l'élève des troupeaux, respectant la terre du laboureur et son sein maternel, honorant les entrailles du mont où dorment les minéraux, où ils attendent leur réveil de la main de l'homme... Cultivant, greffant, ennoblissant la nature, l'homme doit se cultiver, se greffer, s'ennoblir lui-même, il ne doit pas tomber au-dessous de son œuvre ; » il doit remonter de la bonté des créatures à Dieu. Or le but de l'Ecriture sainte n'est pas de donner un système de physique, c'est de servir les intérêts de l'âme humaine dans ses rapports avec les œuvres de la création, c'est de prêcher l'adoration du Créateur au sein de ses œuvres; c'est d'inculquer à l'homme, non-seulement que l'univers n'est pas le produit de la fatalité ou d'une âme divine, non-seu-

lement qu'il a été fait par un Dieu libre, mais encore par un Dieu vivant, puissant, et agissant dans le monde, et non par le Dieu des déistes. Voilà le but principal de la cosmogonie mosaïque; du reste, il faut reconnaître qu'elle conserve la manière familière de contempler la nature chez les Juifs, plus ou moins d'accord avec les peuples de l'antiquité. « Les Juifs n'avaient ni la science des Chaldéens, ni celle des Egyptiens, qu'ils repoussaient même à cause du fatalisme astrologique qui s'y rattachait, ou encore par l'attache à d'autres doctrines païennes; à leurs yeux donc la terre était ce qu'elle paraît être aux yeux des hommes simples, une surface plate, le ciel ce qu'il paraît être aux mêmes yeux; tour à tour le soleil et la lune y faisaient le tour de la terre en nuit et jour. Comme tous les peuples de la haute antiquité, mais dans l'esprit du monothéisme, radicalement distinct de tout génie panthéistique, ils croyaient entendre la voix de Dieu dans le roulement du tonnerre, » ce qui est vrai en un sens, il faut l'avouer, car « le plus scientifique des hommes doit sentir la main de Dieu s'appesantir sur l'homme dans les fléaux, l'effleurer avec douceur dans les bienfaits de l'ordre naturel des choses. »

Cette vérité a été méconnue surtout par les premiers théologiens protestants, *cloués à la lettre* de la Bible, tandis que les Jésuites rendaient hommage à Copernic et à Képler, et défendaient ce dernier contre ses coreligionnaires en continuant son œuvre.

Il ne faut pas croire cependant que M. le baron d'Eckstein, en ouvrant ce nouvel aperçu sur la cosmogonie mosaïque, et en blâmant les théologiens qui ont voulu la faire cadrer, *par points et par virgules*, avec *Cuvier*, réprouve toute comparaison des sciences avec la Genèse. Ecoutons-le tracer la marche que doivent suivre, selon lui, les recherches de ce genre.

« Rien de plus louable en soi que de chercher l'analogie entre le système de la création exposé dans la Genèse, et le *développement* du système des êtres créés, tel qu'il résulte des lumières de la science. Seulement voici ce qu'il faut observer : le zèle de quelques savants astronomes, de quelques savants géologues, de quelques savants physiciens, de quelques savants physiologues, prêtant récemment la main à d'honorables théologiens en France, en Angleterre, en Allemagne, ce zèle ne suffit pas. Il s'agit de l'éclairer sur sa tâche, pour qu'il ne prête pas le flanc à la critique d'honorables adversaires, sans parler d'autres esprits systématiquement hostiles à la cause chrétienne. Système à part, il importe de se rendre un compte *philologique* de la valeur des *termes* de la Genèse; il y a donc ici le secours très-utile d'un exégète à solliciter. Il faut ensuite séparer le *fond* de la *forme*, le fond ou l'ordre du *développement* dans le système de la création, la forme ou le *cadre* du temps *spécial* sous lequel ce développement s'accomplit. Il y a à se rendre compte de la signification réelle des *six jours*, dont la clef se retrouve, si l'on consulte les institutions de la vie religieuse, domestique, civile et politique du peuple hébreu en particulier. Ce n'est pas tout. Quoique la nationalité juive soit à part du reste des peuples du monde antique, elle ne s'en est pas moins trouvée en contact avec les races des Chamites et des Japétites, contact qui remonte à la nuit des âges. Du temps où les Térachites, dont les Abrahamites sont issus, vivaient encore dans les régions des montagnes voisines de l'Arménie, les races ariennes leur étaient voisines du côté de la Médie, de la Parthie, de l'Afghanistan actuel; du temps d'Abraham, ses rapports avec Cham se lient à la Chaldée, alors Couschite. Plus tard, la législation mosaïque témoigne, par l'ordonnance des choses saintes, de la science de Joseph et de Moïse, instruits dans la sagesse des Egyptiens. Une savante analyse trouvera plus d'un point de comparaison entre les cosmogonies païennes et celles des Juifs, par rapport à la *forme* sous laquelle le système de la Genèse a été entendu, à part plus d'un point de rapprochement avec le développement du système de la création. De tout cela doit jaillir plus d'une vive étincelle pour éclairer les ténèbres de la question même.

« Rien de tout cela n'a été fait; les travaux préparatoires manquant, tout cela reste à faire.

« L'important en ceci, c'est qu'aucune Genèse scientifique hostile à la Genèse sainte ne nous ait encore rien donné qui eût une vraie valeur. Les systèmes panthéistiques paraissent les plus séduisants, mais ils renversent le monde moral. Les systèmes matérialistes et athéistiques s'embarrassent d'une foule d'hypothèses radicalement absurdes. Si l'on veut suivre largement, sans minutie, surtout sans mauvaise foi, la marche organique du développement de la création dans le récit de la Genèse, il est, *scientifiquement* parlant, encore ce qu'il y a de plus *plausible* aux yeux de la science. Il ne se trouve en opposition *réelle* avec aucun de ses grands résultats. Seulement il faut se garder, on ne saurait assez y insister, de toute tentative stérile pour vérifier le récit biblique par les expériences de la chimie élémentaire, pour y rencontrer, entre autres, la clef des problèmes de l'électro-magnétisme, là où il s'agit des phénomènes de la lumière. Rien de plus contraire à l'esprit éminemment pratique de l'Ancien Testament. On ferait, en son genre, ce que font ces plaisants mythologues de l'Allemagne moderne, occupés à dissoudre la foi des peuples de l'antiquité païenne en une simple adoration de la vapeur et des exhalaisons de l'air.

« De ce préambule du fond, arrivons maintenant à la contemplation de la *forme* du récit de la Genèse, au *cadre* du temps en lequel le développement de la création s'y trouve renfermé. »

Le savant auteur cherche d'abord la signification des six et des sept jours chez les Hébreux, où elle est *typique*, puis dans l'ordonnance sociale de la race arienne. Chez

les Ariens et les Indo-Européens, dit-il, « l'ordonnance du système de la société domestique, civile et politique offre le parallèle du système de l'univers, l'un servant de figure à l'autre. Nous sommes moins bien renseignés pour ce qui concerne les anciennes races chamitiques; à l'exception de l'Egypte, elles ont été partout ailleurs absorbées dans les rangs de leurs conquérants...

« Radicalement inconnue des Ariens et des Indo-Européens, quant à leurs origines, la semaine a été très-certainement connue des Couschites, notamment de la caste sacerdotale des Chaldéens de Babylone, parente de la caste sacerdotale des mages de Ninive; les premiers qui sont devenus Sémites par la conquête de Babylone, sous l'invasion des Arphaxites; les autres qui sont devenus Ariens après l'envahissement de la Médie par la race arienne des Mèdes, une des branches des familles de peuples issus de la souche bactro-persane. Le dieu des Mages, le *Zarvan*, identique au dieu des Chaldéens, ou *Balitan*, dieux de la fatalité, dieux placés à la tête du temps infini, du temps comme d'un principe suprême des choses, se combinent avec le système des sept planètes; le Zerovanes ou le Zarvan des uns, le Balitan ou le vieux des jours des autres, habitant le septième ciel, résidant dans la sphère de l'astre Saturne. Radicalement hostiles à la conception astronomico-astrologique d'un dieu fatal, d'un dieu du temps, les ancêtres des Hébreux ont évidemment rejeté le rapport *planétaire* des six et sept jours de la semaine, rapportant l'institution couschite des Chaldéens et des Mages, l'établissement de la semaine, à un tout autre ordre de conceptions.

« Au lieu de diviser le mois en quatre semaines de sept jours, les Ariens et les Indo-Européens le divisaient en deux moitiés. Les hymnes du Véda et les fragments du Zend-Avesta prouvent, à leur tour, qu'ils partageaient également l'*année* en deux moitiés, dont chacune comprenait *trois mois* du double de nos mois. L'*année solaire* s'organisait ainsi sous la forme de *six mois;* ce sont ces six mois, ces *Ritavah*, ces *articulations* de l'année sacrée, de l'année *rituelle*, qui sont les *génies créateurs*, les *indivisibles* ou les *âdityâh* du Véda, les *amesha cpenta*, les *immortels* et les *saints* du Zend-Avesta. Associés à l'acte de la création, énergies créatrices de l'esprit de vie, du septième ou de l'unique qui les partage et les identifie, ils ordonnent le monde dans le cours de l'année de six mois, couronnant l'œuvre par un *temps de repos* suprême, célébrant l'holocauste du Créateur, du souffle de vie qui anime toutes les créatures.

« Dans les deux systèmes, dans celui des six *ritous* ou des six mois *rituels*, dans le système des *six jours*, le type qui leur est commun saute aux yeux. »

Il y a une différence dans la conception arienne, et dans la conception sémitique de *l'œuvre* de la création. Aux yeux des Ariens, pour que la création s'achève, il faut que les dieux ennemis, phalliques et chthoniens, soient vaincus par Asoura, et que celui-ci la consomme par un sacrifice dont il est la victime.

Avant que les Ariens envahissent l'Inde, avant que la race brahmanique s'y étendît, elle était occupée en partie par les Soudras, race couschite, qui n'a rien de commun avec les aborigènes de l'Inde. Les Soudras luttèrent contre les Atharvanah de souche brahmanique et introduisirent une partie de leurs pontifes parmi ceux-ci; d'où l'origine de l'hérésie philosophique du Sankya et du Yoga, et la réaction du bouddhisme. Les spéculations astronomiques des brahmanes, différentes radicalement des principes de la croyance originelle des Sémites et des Ariens, se rapprochent des croyances Couschites des Chaldéens de Babylone (avant la conquête sémite) et des mages de Ninive (avant la conquête des Athravah ariens, qui fit de la doctrine des mages une doctrine secrète). Cette théorie couschite repose sur une primitive année lunaire, à laquelle se rapporte la division des grandes époques du temps en *six* évolutions de la puissance créatrice, le monde ayant été six fois englouti sous les flots pour en jaillir une septième fois sous la manifestation actuelle. A la même théorie appartient la distribution de ces époques entre les quatre âges du monde; de là sont venus les chiffres mythiques, qui, remplacés chez les mages et les chaldéens par des calculs historiques basés sur l'année solaire, ont été conservés chez les brahmanes seuls, qui ne vécurent jamais dans un grand empire, ayant des archives. M. le baron d'Eckstein conclut que M. Frayssinous et Cuvier se trompaient quand ils identifiaient la donnée des six jours de la création avec les cycles indiens, les six maravantarah.

M. Laugel disait dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 15 mai 1856:

« L'apparition sur la terre d'êtres nouveaux (après chaque cataclysme) est pourtant un phénomène si étrange, si mystérieux, que certains esprits se refusent encore à l'admettre. Ils aiment mieux supposer que les animaux découverts dans un terrain, et qui manquent dans celui qui l'a précédé, existaient déjà quand ce dernier terrain se déposait, mais en d'autres lieux qui nous sont encore inconnus..... Parmi ceux qui admettent l'apparition d'êtres nouveaux à diverses époques, les opinions sont aussi partagées. Cette question, qui a tant passionné les naturalistes, est également faite pour intéresser les philosophes et les théologiens. Il s'agit en effet de savoir si, l'intervention directe d'une volonté et d'une puissance supérieure étant nécessaire pour rendre compte de l'apparition des êtres vivants dans le monde inorganique, la matière organisée a été douée de propriétés telles qu'elle puisse se transformer, se plier aux nécessités changeantes du milieu où elle s'agite, — en un mot, se

suffire à elle-même ; — ou si, les espèces étant absolument invariables, toute révolution dans les conditions physiques pour lesquelles elles étaient formées entraîne l'anéantissement complet de tous les êtres. Dans cette dernière hypothèse, la vie ne serait entretenue que par des créations successives, travail toujours nouveau d'une force qui recommence d'un côté ce qu'elle détruit de l'autre.

« Quand on recule devant l'obligation d'admettre ces interventions multipliées, on se trouve forcément rejeté vers la croyance opposée. Il faut alors admettre que les espèces, invariables aussi longtemps que rien ne varie autour d'elles, peuvent néanmoins subir certaines modifications sous l'empire d'influences nouvelles dont notre ignorance saisit encore bien imparfaitement la nature et la puissance. Si les formes organiques sont demeurées les mêmes depuis nos jours jusqu'aux temps les plus reculés où nous ramènent les souvenirs et les monuments humains, il faut en conclure, non qu'elles ne peuvent se modifier, mais que rien n'est venu les y contraindre, et que le monde physique n'a point changé dans cet intervalle, si long pour nos humbles pensées, si court dans l'histoire de notre planète.

« Admettre que les animaux se prêtent à de véritables métamorphoses, et se dépouillent de leurs caractères principaux quand on se contente de changer leurs habitudes, est une exagération que personne n'est plus aujourd'hui disposé à soutenir ; mais il y a loin d'une semblable erreur à reconnaître que la révolution générale, produite dans toutes les grandes relations naturelles par le phénomène du soulèvement des montagnes, peut entraîner des modifications dans les formes organiques qui échappent à la destruction. En acceptant la belle théorie philosophique qui subordonne l'invariabilité des espèces à celles des phénomènes du monde physique, on se trouve amené à établir un lien de filiation naturelle entre les animaux des différents terrains.

« Ce n'est point acculer cette conception à l'absurde que de se récrier sur l'impossibilité d'admettre qu'un mammifère, un singe par exemple, descende n'importe comment d'une huître et d'un poisson. De même, » dit M. Laugel, « que deux corps identiques peuvent apparaître l'un en cristaux, l'autre à l'état gazeux, quoique on ne puisse convertir l'or en fer, parce que les modifications graduées ne s'opèrent qu'entre les termes d'un même groupe rationnel, de même on peut admettre parmi les êtres doués de vie des séries organiques, bien qu'on exagérât le principe de l'unité, si l'on croyait que dans l'ordre de leur apparition sur le globe et de leur développement, les animaux divers forment comme les anneaux d'une chaîne immense et continue, depuis cette limite confuse où la matière organique se distingue à peine de la matière inerte, jusqu'aux formes les plus parfaites que nous connaissions... Seulement les caractères qui séparent les séries ne sont nets et tranchés que dans les termes supérieurs, et ils se dégradent de plus en plus à mesure qu'on se rapproche de leur origine commune. » M. Laugel, après avoir dit peu probable l'opinion de l'apparition simultanée des êtres, se prononce assez clairement contre celle qui soutient l'intervention du créateur à chaque cataclysme. Seulement il a peut-être tort de croire son opinion indissolublement unie à celle que M. Agassiz exprime en ces termes : « Les embryons et les jeunes de tous les animaux vivants, à quelque classe qu'ils appartiennent, sont la vivante image en miniature des représentants fossiles des mêmes familles, ou, en d'autres termes, les fossiles des époques antérieures sont les prototypes des différents modes de développement des êtres vivants dans leurs phases embryologiques. » Quand cela serait vrai, qu'est-ce qui empêcherait que le Créateur eût adopté cette loi dans ses interventions successives ?

M. Laugel, après avoir nommé MM. Murchison, Sedgwick, de Verneuil, Keyserling, Barrand, Deshayes, Bayle, d'Orbigny, de Blainville, Owen, Agassiz, de Buch, venus après Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, et après avoir exposé quelques vues, contestables peut-être, sur la cosmogonie, termine ainsi. « On a cru pendant assez longtemps que ces grandes catastrophes (qui ont modifié les formes de la vie) avaient été peu nombreuses... nous en avons la preuve dans ces expressions vagues de terrain *primitif*, *secondaire*, *tertiaire*, que l'on continue à employer par habitude et à cause de leur simplicité. Des travaux plus approfondis ont dans ces derniers temps amené les géologues à des décompositions, à des divisions de plus en plus multipliées. Les terrains que l'on comprenait autrefois sous le nom commun de terrains de transition ont été de nos jours, si on peut le dire, analysés, et de ce chaos confus on a vu sortir des groupes bien distincts et déterminés. Le même travail reste à compléter pour d'autres terrains, et l'on pourrait citer particulièrement les terrains tertiaires et ces dépôts si étendus que l'on confond sous le nom général de diluviens, et dont l'origine variée et les divisions naturelles sont encore si obscures. Ce n'est pas à un petit nombre de révolutions que sont dues les formes de la surface actuelle du globe, les complications des contours et du relief des îles et des continents. M. Elie de Beaumont compte déjà, dans l'Europe seulement, plus de vingt systèmes de montagnes soulevées à des époques différentes. »

M. Babinet, qui avoue ses sympathies pour l'école de Geoffroi Saint-Hilaire, selon laquelle les espèces végétales et animales peuvent se changer les unes dans les autres sous l'influence des circonstances extérieures, reconnaît formellement que le passage de la matière inorganique à la matière organique

ne peut se faire naturellement : vérité qui est niée encore par de nombreux médecins. « On ne peut trop redire, » dit M. Babinet (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1856), « que la force vitale dans les plantes et dans les animaux établit une différence tranchée entre les phénomènes de la vie et ceux que la matière inerte offre à nos observations. La matière purement matière obéit aux lois de la mécanique, de la physique, et de la chimie, sans choix, sans exception, sans dérogation aucune. Là, tout est absolu. Dans les êtres vivants au contraire, il y a une perpétuelle dérogation à ces lois. La volonté et l'organisme produisent le mouvement, les lois physiques de la matière y sont en défaut, et il se forme, sous l'empire de la vie, des composés chimiques que le laboratoire lui-même, quoique plus intelligent que la nature, est impuissant à réaliser. De plus, chaque être vivant est un ensemble isolé du monde entier, et suivant la belle expression de la Bible, un tout ayant en soi *un germe de reproduction*. C'est là un caractère fondamental. Un jour que je faisais admirer à un penseur une locomotive où le moteur de Séguin pour la vapeur animait la mécanique non moins admirable de Stéphenson : *Ne voilà-t-il pas*, lui dis-je, *un véritable animal, travaillant pour l'homme et créé par lui ?* Le philosophe me répondit : — *Il vous manque pour rivaliser avec Dieu, de pouvoir établir un haras de locomotives !* — Il avait raison. »

M. Babinet cite ensuite M. Ville qui a fait beaucoup d'expériences sur la transformation des espèces végétales. Selon ce dernier, ces expériences sont plus faciles sur les plantes que sur les animaux ; « car le végétal se nourrit d'eau, d'acide carbonique, d'ammoniaque, d'azote, d'oxygène, de nitrates, toutes substances appartenant à la nature inorganique, qui n'ont subi aucune élaboration antérieure, et sur lesquelles la chimie est habituée à opérer. L'animal au contraire exige pour se nourrir une matière déjà organisée. Cette matière éprouve dans l'intérieur de ses tissus des transformations infinies, dont la succession mal connue, échappe aux lois de la chimie. » « Les recherches de M. Ville, » dit M. Babinet, « ont été exécutées au moyen d'appareils de dimensions inusitées qui permettent de faire vivre les plantes dans des atmosphères artificielles sans cesse entretenues à la même composition par des courants de gaz réglés avec la dernière précision, au moyen de réservoirs immenses gradués de même dans leur écoulement. L'air, les plantes, le sol, sont ensuite analysés chimiquement, et contraignent la nature à répondre à cette question : *Qu'as-tu fait ici ?* M. Ville croit que le caractère de la végétation primitive venait d'une atmosphère qui devait contenir un composé azoté (soit ammoniaque, soit nitrate) dont l'air et les eaux sont dépourvus aujourd'hui : car la végétation primitive ne puisait rien dans le sol, non fertilisé encore par des détritus. En opérant ainsi par la nutrition foliacée, M. Ville est parvenu à pousser les dimensions de certaines plantes, et entre autres d'un caladium, bien au delà des limites ordinaires, et il ne croit pas impossible qu'on revienne à la flore antédiluvienne en opérant sur les fougères, les prêles, les lycopodes. Quant aux animaux, M. Ville n'ose pas se prononcer. Cependant, il déclare que si l'on peut prouver le passage naturel des anciennes espèces aux nouvelles, ce ne sera pas en provoquant, comme pour les plantes, un excès de développement, mais en arrêtant l'embryon dans le cours de son développement, comme MM. William Edwards, et Claude Bernard, ont empêché des têtards de se convertir en crapauds ou en grenouilles, en les privant complétement d'air et de lumière. Le système de la transmutation des espèces a reçu un grand secours de M. Agassiz, qui substitue à l'idée d'une espèce se changeant en une autre espèce l'idée de deux espèces différentes, provenant de deux germes semblables, dont le développement aurait acquis des degrés différents par la seule action des circonstances extérieures. M. Agassiz assure que nos espèces actuelles passent, à partir de la première évolution du germe, par toutes les phases d'organisation auxquelles les fossiles des mêmes familles se sont arrêtées. » — Mais M. Babinet avoue qu'il ne suffit pas d'arrêter un développement organique, qu'il faut y joindre la faculté reproductrice pour compléter une espèce. En somme, en regard de la thèse des créations successives soutenue par Cuvier, et de la création simultanée de toutes les espèces, défendue par M. Flourens, et par M. de Blainville, selon lequel les fossiles comblent les lacunes de la nomenclature des espèces actuelles, nous trouvons l'école de Geoffroy Saint-Hilaire, à laquelle se rattache son fils Isidore, MM. Laugel, Agassiz, Babinet, selon laquelle, il y a eu une seule création, mais plusieurs apparitions d'espèces, se transformant les unes dans les autres en vertu de lois posées à l'origine par le Créateur. — Exprimons, en finissant, notre regret que M. Babinet ait mêlé à une grave discussion des paroles peu respectueuses pour la Sainte-Ecriture. « Notre mère Eve, dit-il, a préféré la science aux jouissances du bien-être matériel, » comme si le bien-être matériel avait été le seul privilége de l'état d'innocence. — « Les Athéniens, » dit-il encore, « avaient élevé une statue Ἀγνώστῳ Θεῷ, mots que l'on traduit ainsi, avec saint Paul : *Au Dieu inconnu*. Le vrai sens est littéralement : *au Dieu inconnaissable*. » Il y aurait bien à dire ici. Bornons-nous à remarquer : 1° que saint Paul (*Act.* XVII, 23) n'a pas traduit Θεῷ ἀγνώστῳ ; qu'il a cité ces mots en grec ; 2° que le mot *inconnu* rend très-bien ἀγνώστῳ, d'après les meilleures autorités ; 3° que le mot inconnaissable, bien qu'il soit susceptible d'un sens juste, est équivoque, car il peut déguiser le scepticisme d'une philosophie très à la mode en ce moment. M. Babinet a été moins mal inspiré quand il a invoqué, contre la thèse des créations successives, le texte : *Qui vivit*

in æternum creavit omnia simul (*Eccli.* XVIII, 1), quoique le mot *créer* ne soit pas pris dans le même sens des deux côtés. De plus les mots : *Terra producat* (*Gen.* I, 24), ne nous paraissent pas concluants en faveur de la production *naturelle* des êtres, car la parole de Dieu agissait autant et plus que la terre, dans la formation des plantes.

M. Chantrel dit dans l'*Univers* du 13 février 1858 :

« Un des premiers résultats des études paléontologiques dans les temps modernes a été de constater que chaque formation géologique renferme les dépouilles d'êtres organisés, souvent complétement différents de ceux des autres formations, et que ces changements dans la nature des êtres vivants se sont renouvelés un grand nombre de fois pendant la succession totale des couches sédimentaires qui forment l'écorce.

« Comment se sont opérés ces changements successifs ? est-ce par une destruction simultanée et complète de tous les êtres qui vivaient sur la terre à une époque déterminée, et par leur remplacement par un ensemble d'êtres tous différents? ou bien une partie seulement des espèces qui formaient alors la population du globe a-t-elle été détruite à un moment donné, une autre partie ayant au contraire continué à vivre mêlée à une population nouvelle ? en un mot, le renouvellement des êtres vivants a-t-il été complet et simultané ou partiel et successif?

« C'est à cette dernière opinion que M. Brown se range, il l'appuie de faits nombreux, tout en reconnaissant cependant qu'à chaque passage d'une formation, c'est-à-dire d'une époque géologique particulière, à la suivante, la proportion des espèces détruites et des espèces nouvelles qui les remplacent est presque toujours très-supérieure à celle des espèces qui ont survécu aux causes de destruction, et que dans quelques cas même tout l'ensemble des êtres organisés paraît avoir cessé d'exister pour être remplacé plus tard par des espèces toutes différentes.

« Cette question en amène une autre souvent débattue, et qui se rattache aux théories les plus élevées de la philosophie de la nature. Les êtres de forme différente qui apparaissent successivement sur le globe sont-ils le résultat d'une création nouvelle ou les descendants modifiés et transformés des anciennes espèces qui ont disparu ?

« M. Brown, dont nous partageons complétement la manière de voir à cet égard, montre combien cette dernière manière d'expliquer cette production d'espèces, de genres, et souvent même de classes entières d'animaux ou de végétaux complétement différents de ceux qui les ont précédés, est en contradiction avec tous les faits connus et avec toutes les lois de la nature organisée, telle que nous la voyons actuellement.

« Il ne s'agit pas, en effet, de ces légères modifications qui auraient pu transformer une espèce en une autre espèce voisine, et qui rentreraient presque dans ces mutations que les variations des conditions physiques ou l'influence de l'homme peuvent imprimer à nos races domestiques.

« Ce sont des formes toutes nouvelles, des types d'organisation complétement nouveaux dont il faudrait trouver l'origine dans des êtres entièrement différents. Supposer qu'un oiseau ou qu'un mammifère tire son origine d'un poisson ou d'un reptile, supposer ensuite qu'un petit mammifère insectivore, comme ceux découverts dans les calcaires jurassiques, est la souche d'où naîtrait plus tard un éléphant ou un rhinocéros, constitue une théorie bizarre, pour ne pas dire plus, qu'aucun fait positif ne vient appuyer et qui conduirait enfin à cette conséquence que la philosophie et la religion repousseraient aussi bien que la science, que l'homme qui apparaît en dernier, comme pour couronner l'œuvre de la création ne serait que le résultat de la transformation de quelqu'une des races animales qui l'ont précédé.

« Ajoutons de plus que l'étude attentive de la succession des êtres dans les diverses périodes géologiques n'est nullement favorable à cette hypothèse qui, pour avoir quelque vraisemblance, devrait nous montrer les transitions de ces êtres successivement modifiés et permettre au zoologiste ou au botaniste d'établir une série de ces chaînons qui eût quelque probabilité.

« Au milieu de l'obscurité qui environne de semblables mystères, et que notre esprit cherche en vain à percer, reconnaissons qu'il est moins difficile pour notre intelligence de concevoir que la puissance divine, qui a créé sur la terre les premiers êtres vivants, ne s'est pas reposée, et qu'elle a continué à exercer le même pouvoir Créateur aux autres époques géologiques, en imprimant à l'ensemble de ces créations successives ces caractères de grandeur et d'unité que le naturaliste encore plus que les autres hommes est appelé à admirer dans toutes ses œuvres.

« L'hypothèse que nous venons de combattre avait peut-être pris naissance dans un principe vrai, mais dont on a cependant exagéré la généralité; c'est le perfectionnement graduel des êtres organisés depuis les temps reculés de la série géologique jusqu'à l'époque actuelle.

« MM. Brongniart et Brown ne nient pas l'influence des milieux ambiants; ces milieux, d'après eux, ne peuvent modifier les genres ou les espèces, mais les genres ou espèces apparaissent tour à tour et successivement, parce que Dieu les crée en rapport avec ces milieux. Ils affirment, en s'appuyant sur des faits géologiques et paléontologiques, que les apparitions et les disparitions ont été, au moins pour le plus grand nombre des espèces, *simultanées*. Enfin, après avoir étudié les trois périodes que les géologues désignent sous les noms de *primaire*, *secondaire* et *tertiaire*, et remarqué que ce qui distingue, même les temps les plus reculés de la période tertiaire, de l'époque actuelle, c'est surtout l'absence de l'homme, M. Brongniart ajoute : Tout tend, en effet, à prouver que l'homme n'existait

pas même à l'époque de ce dernier grand cataclysme qui a couvert de vastes étendues du globe de ce terrain de transport qu'on a appelé à tort le diluvium, et dans lequel se trouvent les ossements de beaucoup de grands mammifères actuellement détruits. Aucun reste humain, aucun résultat de l'industrie de l'homme n'est mêlé à ces ossements dans les dépôts réguliers résultant de cette dernière grande révolution du globe. Le déluge, dont la Bible nous a transmis le récit, celui dont toutes les anciennes traditions des peuples de l'Orient ont conservé le souvenir, serait un événement postérieur à ceux dont la géologie a pu jusqu'à ce jour constater l'existence et fixer l'ordre chronologique d'une manière certaine. Ses traces auraient généralement disparu ou se seraient confondues avec les phénomènes divers qui se produisent à la surface de la terre depuis la création de l'homme.—Ainsi l'homme n'aurait assisté à aucune des grandes révolutions géologiques qui ont laissé des traces profondes sur notre globe, et cependant, par son intelligence, il est parvenu à distinguer ces révolutions, à se représenter l'état du globe aux diverses époques de sa formation, à le repeupler des êtres qui l'habitaient. »

Terminons cet article par la reproduction d'un travail publié par M. Glaire dans le t. XIV de la *Bibliographie catholique*, sur un des meilleurs livres qui aient été faits récemment pour concilier la Genèse avec les découvertes scientifiques.

La cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées, ou la Révélation primitive démontrée par l'accord suivi des faits cosmogoniques avec les principes de la science générale, par M. l'abbé A. Sorignet. 1 volume in-8° de xiv-474 pages (1854), chez Gaume frères; prix : 6 francs.

« Nous avons vu paraître, depuis quelques années, un certain nombre d'ouvrages destinés à concilier le récit biblique de la création du monde avec les découvertes de la science moderne; mais, il faut bien le reconnaître, la plupart de ces ouvrages n'ont prouvé qu'une chose : c'est que leurs auteurs sont aussi étrangers aux sciences naturelles qu'au vrai sens du texte sacré; et si quelques écrivains se distinguent de la foule par leurs connaissances dans la géologie, qui joue le plus grand rôle dans la question cosmogonique, la fausse direction qu'ils ont suivie les a empêchés de servir avantageusement la cause qu'ils voulaient défendre. D'où il résulte que, lorsqu'on examine attentivement dans leur ensemble les travaux publiés de nos jours sur cette matière, on est frappé d'un singulier phénomène. On voit divers auteurs prétendre à établir la vérité et l'exactitude rigoureuse de la narration mosaïque, mais en s'appuyant sur des opinions contradictoirement opposées les unes aux autres. C'est ce qu'a parfaitement fait ressortir M. l'abbé Sorignet, et son livre nous montre d'ailleurs qu'il est un des savants les plus capables de travailler avec quelque succès à la solution du grand et difficile problème de la conciliation de Moïse avec la science. En effet, connaissance approfondie de la matière, sagacité peu commune, jugement sain et solide, critique sûre, dialectique serrée et pressante; voilà les qualités qui distinguent surtout son esprit et qui se remarquent à chaque page. Cependant ses idées fondamentales se trouvent dans un ouvrage antérieur de M. l'abbé Maupied, son condisciple, avec lequel il a une communauté de sentiments que nous devons faire connaître. — Après avoir remarqué que *son livre ressemble assez peu à ceux qui ont été faits jusqu'ici sur les rapports de la religion avec les sciences, leurs auteurs s'étant appuyés plus souvent sur des systèmes éphémères que sur des points solides et des principes fixés sans retour*, M. l'abbé Sorignet ajoute : « Je dois cependant excepter un travail considérable publié l'année dernière par mon ami, M. l'abbé Maupied, sous ce titre: *Dieu, l'homme et le monde connus par les premiers chapitres de la Genèse*, etc. L'auteur, en reconnaissant, comme il a bien voulu le faire dans l'avertissement de son troisième volume, que j'ai mis à sa disposition de nombreux matériaux, m'interdit ici tout éloge de son œuvre. Toutes mes thèses se retrouvent, en effet, dans les trois volumes de M. Maupied, mais il leur donne une autre direction; au lieu de se renfermer, comme je le fais, dans le premier chapitre de la *Genèse*, qui offre seul des points de contact avec les sciences naturelles, il a compris aussi dans ses études les deux chapitres suivants, où il n'y a plus guère, dans le troisième surtout, que des faits moraux; dès lors toutes ses thèses ne pouvaient plus converger vers la même conclusion générale que les miennes, et son plan devait différer du mien. M. Maupied s'est donné plus de champ; il a voulu reprendre l'œuvre d'Albert le Grand et la mettre en rapport avec les progrès de la science. Puisse son grand et bel ouvrage lui susciter des imitateurs dans les rangs du clergé, et y développer le goût de ces fortes études qui firent du siècle d'Albert notre plus belle époque de civilisation intellectuelle! Cependant, malgré de grandes différences de forme, de conduite et de but entre les deux travaux, je n'aurais pas voulu reprendre les matériaux que je lui avais fournis, si M. Maupied ne m'y avait lui-même engagé à plusieurs reprises. Il a pensé que ce livre, venant après le sien, aurait encore sa raison d'être et son utilité particulière. » (Introduc., p. xiii.)

M. l'abbé Sorignet a divisé son livre en deux parties. Dans la première, composée de huit chapitres, il commence par expliquer la vraie notion du mot *fossile*, en la dégageant des fausses idées que certains géologues y attachent; puis il fait une revue historique et critique des principaux systèmes géologiques, considérés dans leurs rapports avec la cosmogonie de la Bible et avec la science, et il expose les développements progressifs de la géognosie positive

à côté des résultats produits par la géologie hypothétique. C'est ainsi qu'il nous montre Buffon créant d'abord la géologie positive par sa *Théorie de la terre*, puis jetant, dans son roman des *Epoques de la nature*, les fondements de cette géologie hypothétique qui admet tous les écarts de l'imagination, tandis que Pallas, entrant plus avant dans la première voie ouverte par le savant naturaliste, crée la paléontologie et la dirige vers les grandes questions de l'étiologie de notre globe. C'est ainsi encore qu'il réfute victorieusement le système de Deluc, en prouvant qu'il n'existe aucune concordance entre l'ordre de création des êtres organisés et celui de leur apparition sur le sol, et que les époques de la géologie hypothétique n'auraient encore rien de commun avec les jours de la Genèse, lors même qu'il serait possible de prendre ces jours pour des époques indéterminées. — Après avoir établi l'affinité des idées géologiques de Cuvier avec celles de Deluc, M. l'abbé Sorignet s'attache à prouver que le système du premier, plus anatomiste que géologue, n'est pas moins contraire aux faits révélés qu'à ceux de la science, et que les contradictions n'y manquent pas. Il nous présente ensuite MM. Constant Prévost et Ami Boué, comme continuant la géologie positive de Buffon, de Pallas, de la Métherie, de Lamarck, etc..., en l'amenant à des progrès sensibles; puis il expose la théorie des *soulèvements des montagnes*, de M. Elie de Beaumont, et il la combat par la raison : 1° qu'il y a contradiction entre les soulèvements et la cause que son auteur leur assigne; 2° que les soulèvements ne se conçoivent pas; 3° que les stratifications discordantes ne prouvent ni des soulèvements ni une révolution à la surface du globe; 4° que les soulèvements sont en contradiction avec les effets qu'on leur attribue, et qu'ils devraient expliquer; 5° que la fixation des époques relatives des soulèvements est arbitraire; 6° enfin, que cette théorie ne fait surgir les premières montagnes qu'après le dépôt d'une grande partie des terrains de transition, tandis que les terrains de transition, pour leur existence comme pour leur direction et leur inclinaison, supposent, des montagnes préexistantes. Après avoir réfuté aussi victorieusement l'hypothèse du *feu central* ou d'un état primitif gazeux et fluide de la terre, M. l'abbé Sorignet montre comment la cosmogonie et la science repoussent le système d'un monde antégénésiaque; comment celle des créations successives par classes repose sur des observations erronées; comment enfin le *diluvium*, prétendu produit du déluge historique, la classification artificielle des terrains, le transport des blocs erratiques, la puissance (*sic*) des calcaires, celle des charbons, le mode de formation attribué à ces derniers, la solidification des rochers, ont donné lieu à des évaluations de temps fort exagérées, tandis que des calculs fondés sur des lois et des analogies naturelles s'accordent avec la chronologie de la Bible.—L'auteur termine sa première partie par un résumé de la revue des systèmes géologiques étudiés en eux-mêmes et considérés dans leurs rapports, soit avec la Genèse, soit avec la science, par un second résumé des progrès de la géologie positive et par un tableau des terrains, extrait de l'ouvrage de M. l'abbé Maupied.

La seconde partie, qui contient dix chapitres, en commençant au neuvième, a pour titre : *Démonstration de la révélation primitive, par l'accord de la Genèse avec les sciences.*

Or, ce titre est d'autant plus vrai, d'autant plus exact, que M. l'abbé Sorignet signale vingt-neuf rapports différents sous lesquels, en effet, l'accord des faits cosmogoniques avec les principes des sciences ne laisse rien à désirer. Dans l'impossibilité d'analyser, même succinctement, cette partie du travail de notre savant auteur, nous devons nous borner à quelques remarques. D'abord l'explication littérale du premier chapitre de la *Genèse* est généralement exacte, et les observations dont elles sont accompagnées paraîtront judicieuses à tout lecteur compétent. Nous dirons la même chose de la discussion établie par M. l'abbé Sorignet sur la *réalité de l'espèce* et la *création des espèces à l'état de développement complet* (p. 299 et suiv.), sujet de la plus haute importance. L'auteur nous prévient que la partie zoologique de cette discussion n'est *souvent que l'analyse ou la reproduction presque textuelle d'une belle thèse pour le doctorat ès-sciences naturelles*, soutenue par M. Maupied en 1841.

Nous signalerons encore comme dignes de remarques les preuves si claires et si solides qui démontrent que les jours de la création ne sont point, comme beaucoup d'écrivains le prétendent, de longues périodes de temps indéterminées, mais qu'ils répondent à des durées analogues à celles de nos jours. On peut voir les preuves aux pages 33, 37, 234, 236, 244, 248, 251, 258, 259; mais surtout 449 et suiv., où l'auteur, après avoir discuté fort au long et réfuté complétement l'objection tirée du témoignage de quelques Pères de l'Eglise, termine par cette judicieuse réflexion : « En apportant dans une discussion de ce genre les témoignages de quelques docteurs de l'Eglise et des théologiens du moyen âge, sans donner la raison de leur opinion, sans les accompagner d'explications convenables, ne nous ramenait-on pas au premier état des sciences, et ne faisait-on pas faire un pas rétrograde à l'exégèse biblique, dans le but de donner cours à une interprétation entièrement contraire à la lettre et à l'esprit de la Genèse, et que nous repoussons aussi parce qu'elle est en opposition avec les lois de la zoologie (p. 455)? » Nous ignorons si certains critiques reprocheront de graves défauts au livre de M. l'abbé Sorignet; pour nous, qui l'avons examiné avec le plus grand soin, nous n'y avons découvert que quelques fautes d'assez peu d'importance, mais que nous lui conseillons de corriger dans une seconde édition. Ainsi, p. 123, la phrase : « La vérité ne saurait être opposée à elle-

même, et la science, telle qu'on la comprend dans ce livre (la *Genèse*), est tout aussi vraie que la révélation, » est susceptible de plusieurs sens; quelques mots d'explication n'eussent pas été inutiles au lecteur. — Page 125, l'interprétation du verbe hébreu *bârà*, par *faire*, *façonner*, quelque fausse qu'on la suppose, ne paraît pas exactement caractérisée par le mot *rationaliste*. Outre les fautes d'impression qui se sont glissées dans plusieurs mots hébreux (p. 220, 222, 236, etc.), l'auteur n'a pas suivi un système uniforme de transcription; tantôt il se conforme à la ponctuation massorétique, et tantôt à la méthode qui n'admet pas les points-voyelles.

Page 229, « le mot *raqiah* vient du verbe *rayah*, qui signifie, à la forme absolue, *broyer*, *affermir*, *rendre solide*; à la première forme causative, *disjoindre*, *étendre*; à la seconde forme causative, *étendre*, *expandere*; le mot *raqiah* étant tiré de cette seconde forme, signifie donc *étendue*, *expansion*, etc.» Il y a dans cette phrase plusieurs inexactitudes que nous devons faire remarquer. D'abord le verbe *raqdh* ne signifie ni *broyer* à la forme absolue, ni *disjoindre* à la première forme causative; de plus, le mot *raqiah* n'est nullement tiré de la seconde forme causative: il dérive immédiatement de la forme primitive ou simple, appelée absolue par M. l'abbé Sorignet; aucun hébraïsant digne de ce nom n'oserait affirmer le contraire; mais il n'en signifie pas moins pour cela quelque chose d'*étendu*, *expansum*. — Ces taches, et quelques autres peut-être de cette nature, n'empêchent pas le livre de M. l'abbé Sorignet d'être le meilleur des ouvrages analogues qui aient paru jusqu'ici. Il est vrai qu'à part de celui de M. l'abbé Maupied, dont nous parlerons bientôt, les travaux précédents ne sont pas d'une grande utilité pour la religion et pour la science; mais c'est là précisément ce qui relève davantage le mérite de la *Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées*, et ce qui donne droit d'espérer qu'elle produira des fruits abondants. »

Un autre ouvrage que l'on consultera avec fruit sur le même sujet, c'est celui qu'a publié M. Godefroy sous le titre de *Cosmogonie de la révélation*. Ceux mêmes qui n'admettent pas les idées de l'honorable auteur, ne pourront s'empêcher de rendre hommage à l'originalité de son talent. On trouvera des détails sur cet ouvrage dans le *Dictionnaire de Cosmogonie*. Voir aussi le système des jours époques défendu très-habilement dans l'ouvrage publié par le P. Pianciani, sous ce titre : *In historiam creationis mosaïcam commentatio*.

CRÉATION. — La question de la création a été traitée en deux fois dans les conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens, en 1856. La première conférence principalement historique a été traitée par M. l'abbé Cantrel, vicaire de Saint-Remy; nous avons traité la seconde qui est philosophique et théologique. La reproduction de ces deux travaux suffira pour résoudre les principales questions qui sont contenues dans le titre de cet article.

Nous devons prévenir que nous avons ajouté à la seconde conférence un certain nombre de citations qui n'ont pas été lues publiquement.

Voici d'abord le programme de la première conférence.

Exposition et développement de l'enseignement catholique sur la création. Est il de foi que Dieu a créé tout ce qui existe? Est-il de foi que Dieu n'a pas créé de toute éternité? Dieu pouvait-il ne pas créer? Est-il de foi que Dieu ne s'est pas servi d'une matière préexistante pour produire les créatures? Que les créatures ne sont pas une portion de Dieu?

Le dogme de la création était-il connu chez les Juifs? chez les gentils? Les philosophes anciens ont-ils eu l'idée de la création « ex nihilo? » Erreurs des philosophes modernes sur cette question.

Prouver que le dogme de la création est véritablement renfermé dans le dépôt de la révélation.

Auteurs à consulter — *Summ.* S. Thomæ (1p., Quæst. 44, etc.); — *Summa cont. gent*; — Billuart, tr. *De opere sex dierum*. — *Instruction pastorale* de Mgr de Pressy *sur la création*; — *Prælectiones theologicæ*, Perrone. — *La raison philosophique et la raison catholique* du P. Ventura, t. II; — *Théodicée* de Ubaghs.

PREMIÈRE CONFÉRENCE.

Exposition et développement de l'enseignement catholique sur la création.

« La question de l'origine des choses est un de ces problèmes qui appellent l'attention de tout esprit sérieux. L'histoire, en effet, nous montre, dans tous les temps et chez tous les peuples, les écoles de la philosophie se livrant sur ce point aux investigations les plus patientes, et cherchant laborieusement la solution de cet obscur et difficile problème. Il ne faut pas s'en étonner : c'est là une question fondamentale et qui nous intéresse au plus haut point, car elle recouvre avec le secret de notre origine et le dernier mot de notre destinée, les conséquences les plus sérieuses pour la direction de l'âme et de la vie. Et, en réalité, tout est là. Dire avec les adversaires de l'enseignement catholique que le monde est éternel, ou qu'il n'est qu'une modification, qu'un attribut de la substance divine, n'est-ce pas dire que l'homme est souverain, qu'il ne relève que de lui-même, et n'a d'autre loi que ses caprices, ses intérêts et ses passions? Affirmer, au contraire, avec l'Eglise, que le monde a été créé, dans toute la force de ce mot, n'est-ce pas proclamer que l'homme n'est qu'un être dépendant et fait pour obéir? De ces deux doctrines, la première nous donne droit de nous définir comme Dieu : *Ego sum qui sum*. La seconde nous met au cœur, avec le sentiment de la dépendance, l'adoration, la reconnaissance et l'amour... Exposer le dogme catholique de la création, ce n'est donc pas seulement établir une de nos croyances les plus essentielles et les

plus attaquées ; c'est encore et surtout pose la base nécessaire sur laquelle reposent les premiers principes de toute loi morale et les plus importantes vérités de la philosophie elle-même.

« Pour procéder avec ordre dans l'examen de cette grave question et de toutes celles qui s'y rattachent, nous comprenons la nécessité de nous renfermer dans notre programme ; toutefois nous croyons qu'il nous sera permis de ne pas nous attacher trop rigoureusement à la lettre de ce programme, et de nous écarter un peu de la ligne qui nous y est tracée.

Première partie. 1re question. — « *Est-il de foi que Dieu a créé tout ce qui existe?*

« Et d'abord qu'est-ce que *créer?* Que signifie ce mot dans le langage théologique de l'Eglise?

« Répondant à cette question, saint Thomas fait observer qu'en dehors des opérations mystérieuses et ineffables qui s'accomplissent en Dieu, un être peut venir d'un autre de trois manières : par transformation, par émanation et par création ;

« Par *transformation :* ce qui a lieu, quand un être existant déjà reçoit d'une cause extrinsèque une nouvelle forme, une nouvelle manière d'être : c'est ainsi, pour le dire en passant, que les dualistes, en général, expliquent l'origine du monde. Dans leur système, Dieu ne crée pas, mais agissant sur une matière préexistante, et éternelle comme lui, il est non pas la cause efficiente, mais seulement l'organisateur, le premier moteur et l'architecte du monde.

« En second lieu, un être peut sortir d'un autre par *émanation,* ou quant à la *substance* ou simplement quant au *mode.* L'émanation est *substantielle* toutes les fois qu'un être tire de lui-même, de sa propre substance, une substance de même nature, un être semblable à lui, auquel il donne une vie propre, distincte et séparée de la sienne. L'émanation purement modale n'est, suivant la définition d'un célèbre théologien, que le rayonnement de la substance, son déploiement en elle-même par la manifestation de ses attributs, de ses formes, de ses noms divers ; c'est, en d'autres termes, la substance féconde produisant, par l'énergie interne dont elle est douée, des modifications, des phénomènes dont elle est le principe et le sujet. Ces phénomènes sont à la substance ce que la chaleur est à la flamme qui la produit, ce que le rayon lumineux est au soleil dont il émane. Telle est la double explication que les panthéistes ont donnée de l'origine et de la nature des choses. Pour les uns le monde n'est qu'une forme, un attribut, une modification de la substance divine ; aux yeux des autres, il est une émanation, une portion même de Dieu.

« Enfin, un être en produit un autre par *création,* lorsque, sans le faire émaner de lui-même, sans le tirer de sa propre substance, ni se servir d'aucune matière préexistante, il le produit par le seul *vouloir.* Tel est le sens que l'Eglise a toujours attaché au mot *créer.* La plus ancienne définition qu'en aient donnée ses théologiens et ses docteurs est celle-ci : *créer, c'est faire quelque chose de rien, c'est tirer l'être du néant.* Or il est de foi, 1° que Dieu a fait de rien tout ce qui existe en dehors de lui, qu'il a créé le monde dans toute la force de ce mot, et par un pur acte de sa volonté ; 2° et par une conséquence rigoureuse, il est également de foi, que Dieu n'a point tiré les créatures de lui-même, et ne s'est point servi, pour les produire, d'une matière préexistante.

« Qu'il nous soit permis de rapprocher ces trois questions, séparées dans le programme ; elles ont entre elles, une liaison si étroite, que répondre à la première c'est logiquement, et par voie de déduction, résoudre les deux autres. Ce sera d'ailleurs éviter des répétitions et des longueurs inutiles. Mais pour arriver à cette triple conclusion par une démonstration moins incomplète, remontons à la source sacrée dans laquelle l'Eglise a puisé le dogme de la création, qu'elle formule dans son symbole et dans les décisions de ses conciles. A la première page du plus ancien livre connu, au premier verset de la Genèse, nous lisons ces paroles : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Ce langage, simple et sublime, se retrouve en cent endroits de nos saints Livres. Or quel est le sens théologique de ces expressions? Que signifie ce mot *creavit* employé par Moïse? Faut-il l'entendre de la simple organisation d'une matière préexistante, éternelle? ou bien exprime-t-il une véritable et réelle production de ce qui n'existait auparavant d'aucune manière? Exprime-t-il la création, telle que nous venons de la définir ; la *création ex nihilo.* Nous affirmons que ce dernier sens est le seul véritable, le seul admissible : le génie de la langue sainte, la tradition constante de la Synagogue, comme celle des siècles chrétiens, et, par-dessus tout, les décisions expresses et solennelles de l'Eglise ne nous permettent aucun doute à cet égard.

« Le mot hébreu *barà,* dit M. Maret, dans son excellent ouvrage de la *Théodicée chrétienne,* ce mot traduit dans la Vulgate par *creavit,* présente invariablement ce sens dans la forme où il est employé au premier verset de la Genèse. Il n'y a pas dans la Bible un seul exemple du contraire. Aussi les plus savants rabbins ont-ils reconnu de la manière la plus expresse et la plus formelle, dans l'hébreu *barà,* la création *ex nihilo.* Dans notre langue sainte, dit le célèbre Maimonide, nous n'avons pas d'autre mot que celui-là pour signifier la production d'une substance du néant. *Barà,* dit encore David Kimchi, exprime le passage du néant à l'être. Et Aben Esra reconnaît que ce sentiment est à peu près unanime parmi les commentateurs. Mais, pour fixer le sens de ce célèbre verset de la Bible, nous avons quelque chose de plus que les opinions des savants et les probabilités de la philologie ; nous pouvons invoquer la tradition cons-

tante de la Synagogue. De nombreux témoignages en ont perpétué les invariables enseignements. Job, David, Salomon et les prophètes ne trouvent pas d'expressions assez énergiques pour exalter la puissance de Dieu, dont la seule parole féconde le néant, appelle à l'existence tous les êtres, et produit les mondes comme en se jouant. Le *Livre de l'Ecclésiastique*, en particulier, complète et explique admirablement le récit de Moïse sur l'origine du monde. Et qui ne connaît ces belles paroles de la mère des Machabées au plus jeune de ses enfants pour l'encourager au martyre : *Lève les yeux, ô mon fils; regarde le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et sache que Dieu a fait de rien toutes ces choses ainsi que la race humaine, « quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus. »* (*II Mach.* VII, 28.) La doctrine du Nouveau Testament confirme celle de l'Ancien. Je n'en donnerai point d'autre preuve que ces paroles de Jésus-Christ lui-même dans sa dernière prière : *Et maintenant, ô mon Père, glorifiez-moi de la gloire que j'ai possédée en vous, avant que le monde fût.* (*Joan.* XVII, 5.) Il y eut donc un temps où le monde n'était point. Or d'où peut venir ce qui n'a pas toujours été, sinon du néant fécondé par la volonté créatrice de Dieu qui *appelle*, dit l'Apôtre, *ce qui n'est pas comme ce qui est.* (*Rom.* IV, 17.) La sainte Ecriture enseigne donc expressément la production réelle des substances qui n'existaient en aucune manière avant cet acte suprême et incompréhensible de la puissance divine, que nous appelons la *création proprement dite.*

« La tradition chrétienne consignée dans les écrits des saints Pères et les décisions des conciles, ne parle pas un autre langage que l'Ecriture : elle reproduit exactement, elle exprime d'une manière plus nette encore et plus précise le dogme puisé aux sources de la révélation divine. La plus ancienne définition de l'Eglise sur ce point est renfermée dans cet article du Symbole des apôtres : *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ.* La même croyance se révèle avec éclat dans la célèbre controverse que soutient l'Eglise au IIe et au IIIe siècle contre les gnostiques, qui renouvelaient les deux grandes erreurs de la philosophie ancienne, le *panthéisme* et le *dualisme.* Et en effet, que disait l'Eglise aux panthéistes et aux partisans de l'émanation? ce qu'elle leur dit de nos jours encore. Elle les accusait de diviniser le monde et tous les êtres qu'il renferme en les faisant émaner de Dieu et participer de sa substance infinie. Elle leur reprochait en outre d'anéantir la divinité elle-même en détruisant son unité, caractère essentiel de l'Etre divin, et de renverser l'idée même de Dieu par l'introduction du mal dans son essence.

« Aux dualistes, partisans de l'éternité de la matière, elle disait : *Si la matière est incréée et nécessaire, elle est infinie, elle est Dieu : vous arrivez ainsi à deux infinis, ou plutôt à la destruction même de toute notion de l'infini, de toute notion de Dieu. Et la conséquence dernière de votre monstrueux système est la négation de Dieu et du monde, du bien et du mal, c'est une équation parfaite avec le néant.* De cette double controverse, dit M. Maret, il résulte, avec une évidence absolue, que l'Eglise repoussant également le système de l'émanation et celui de l'éternité de la matière, affirme la *création ex nihilo.*

« Après une telle manifestation, qu'est-il besoin, pour établir sa doctrine, de recourir aux textes de ses docteurs? Qu'il nous suffise d'emprunter à saint Augustin un passage qui résume, sur ce point, leur enseiment à tous : *La foi catholique*, dit cet illustre docteur, dans son Commentaire de la Genèse, *la foi catholique ordonne de croire que Dieu a créé toutes choses selon tout ce qui les constitue; elle enseigne, en outre, qu'aucune créature spirituelle ou corporelle, visible ou invisible, n'est de la nature de Dieu, mais que tout a été « fait de rien par lui. » C'est pourquoi il n'est pas permis de dire ou de croire qu'aucun être soit coéternel ou consubstantiel à Dieu. « Quapropter creaturam universam neque coæternam Deo neque consubstantialem fas est dicere aut credere. »* Saint Jean de Damas, en Orient, Isidore de Séville, le vénérable Bède, saint Anselme, P. Lombard, en Occident, perpétuant dans les écoles chrétiennes les traditions de l'Eglise, formèrent le lien qui unit l'enseignement des Pères à la méthode plus didactique des théologiens du moyen âge. Saint Thomas d'Aquin, l'Ange de l'école, vint résumer, coordonner et agrandir leurs travaux à tous sur les vérités de la foi, et, en particulier, sur la question de l'origine des choses. Comme ses devanciers, il enseigna, de la manière la plus expresse, la *création « ex nihilo. »* Enfin les théologiens modernes, disciples et fidèles interprètes du docteur angélique, continuant jusqu'à nos jours la chaîne de la tradition, perpétuent exactement la même doctrine. L'Eglise n'a donc fait que reproduire d'une manière nette et précise l'enseignement invariable de l'Ecriture et de la tradition; elle n'a fait qu'imprimer le sceau dogmatique à la croyance de tous les siècles chrétiens, lorsque, dans le quatrième concile général de Latran, elle a déclaré qu'il n'y a qu'un seul Dieu « principe de toutes choses, créateur des êtres visibles et invisibles, lequel par sa vertu toute-puissante, au commencement des temps, a fait de *rien* l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, les anges et le monde. » Cette décision solennelle, que plus de mille prélats souscrivirent, était dirigée et contre les Albigeois, nouveaux manichéens, et contre Amaury de Chartres, dont toute la doctrine reposait sur un panthéisme grossier. Il est donc de *foi catholique* que Dieu a fait de *rien* tous les êtres, qu'il les a créés sans les tirer de *sa propre substance*, et sans recourir à aucun principe étranger, à aucune matière préexistante. Cette grande vérité, enseignée en tête des Livres saints, perpétuée par la tradition cons-

tante des Juifs, promulguée de nouveau par Jésus-Christ et ses apôtres, défendue, expliquée par les docteurs et les philosophes chrétiens, consacrée enfin par une définition expresse de l'Eglise, cette vérité porte, comme on l'a dit, le caractère de cette immutabilité et de cette perpétuité, double cachet des dogmes véritablement divins.

2e Question. — « *Est-il de foi que Dieu n'a pas créé de toute éternité?*

« De toute éternité, dit Bossuet, et avant le commencement, il n'y avait que Dieu seul. Les créatures étaient dans la pensée divine, comme l'œuvre non réalisée existe en puissance dans la pensée de l'artiste qui la conçoit; mais elles n'étaient pas en elles-mêmes. Il n'y avait ni temps, ni lieu, puisque le temps et le lieu sont quelque chose; il n'y avait qu'une pure possibilité de créature que Dieu voulait produire, et cette possibilité ne subsistait que dans la puissance infinie. Cependant, d'après saint Thomas, Dieu aurait pu, absolument parlant, créer le monde de toute éternité : c'est aussi le sentiment d'un certain nombre de théologiens, qui croient qu'on ne peut admettre l'opinion contraire sans limiter la toute-puissance divine. Mais si cela peut se dire sans témérité, si on peut même affirmer, avec le Docteur angélique, que la raison est impuissante à démontrer la non-éternité du monde, c'est une *vérité de foi* que *tout*, à l'exception de Dieu, et que rien de ce qui existe en dehors de lui, n'est éternel. *Dans le principe*, dit la Sainte-Ecriture (*Gen.* I, 1), *Dieu a créé le ciel et la terre : « in principio*, » c'est-à-dire, remarque saint Augustin, au commencement des temps, avant toutes choses, et lorsque Dieu seul était; *in principio, id est, ante omnia. — Seigneur*, disait aussi le saint roi David, inspiré de Dieu, *au commencement vous avez posé la terre sur ses fondements, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains : « In initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli.* » (*Psal.* CI, 26.) Et dans la prière sublime qui termine le discours de la Cène, l'Homme-Dieu proclamait la même vérité en ces termes : *Mon Père, glorifiez-moi en vous de la gloire que je possédais avant que le monde fût.* (*Joan.* XVII, 5.) Tous ces textes, évidemment, affirment la non-éternité du monde, et le concile de Latran, que nous citions tout à l'heure, n'a fait que les interpréter et en fixer le sens véritable, quand il dit : *Il n'y a qu'un seul Créateur, lequel, au commencement du temps, « ab initio temporis, » a fait de rien toutes choses.* C'est donc un des dogmes de notre foi que Dieu a créé le monde dans le temps, ou plutôt avec le temps, et que rien de ce qui existe en dehors de lui n'est éternel.

3e Question. — « *C'est également une vérité dogmatique*, dit le cardinal Gousset, *que Dieu a été souverainement libre dans la création de l'univers. Il pouvait ne rien créer : il a créé le monde tel qu'il est, parce que tel a été son bon plaisir. Si en effet nous ouvrons la Genèse, nous y verrons que ce puissant architecte, à qui les choses coûtent si peu, comme parle Bossuet, a voulu les faire à plusieurs reprises et créer l'univers en six jours, pour montrer qu'il n'agit pas par nécessité et par une impétuosité aveugle, comme se le sont imaginé certains philosophes. Le soleil jette d'un seul coup, sans se retenir, tout ce qu'il a de rayons; mais Dieu, qui agit avec intelligence et une souveraine liberté, applique sa vertu où il lui plaît et autant qu'il lui plaît; et comme en faisant le monde par sa parole il montre que rien ne lui coûte, en le faisant à plusieurs reprises, il fait voir qu'il est le maître de son action, de son entreprise, et qu'en agissant il n'a d'autre règle que sa volonté, toujours droite en elle-même.* Tel est l'enseignement des livres saints et de toute la tradition chrétienne. *Ce n'est point la nécessité*, dit saint Augustin, *mais la volonté divine, qui est la cause de toutes les choses créées, « Causa omnium quæ fecit Deus, voluntas ejus est.* » Ainsi s'expriment tous les Pères et les docteurs de l'Eglise.

« Mais cette liberté n'est-elle pas inconciliable avec la nature même de l'Etre infini? L'idée de cause essentiellement active, contenue dans la notion de Dieu, n'implique-t-elle pas la nécessité de la création? Quelques philosophes, M. Cousin entre autres, l'ont prétendu. Mais une simple distinction suffit pour faire évanouir cette difficulté, et pour prouver que, pour être éternellement agissant, éternellement fécond, Dieu n'a pas besoin de créer. La foi, en effet, nous enseigne que Dieu agit éternellement en soi dans le fond de son Etre. Cette activité interne, permanente, rend Dieu fécond en lui-même, et, par cette fécondité, le Père engendre éternellement son Verbe consubstantiel, il produit son amour consubstantiel au Père et au Fils. Or, c'est là seulement, dans la production des personnes divines, dans le développement de sa vie essentielle, dans la causalité interne, que Dieu est nécessité par sa nature. Hors de cette sphère, commence pour lui l'empire de la liberté, et l'acte par lequel il a créé les mondes est un acte dans lequel il reste parfaitement libre et indépendant, parce que cet acte n'a aucune relation nécessaire avec ses perfections infinies; il n'ajoute absolument rien à l'Etre par excellence; il ne donne pas la mesure de sa toute-puissance, et ne manifeste pas ses attributs d'une manière infinie.

« Ainsi donc Dieu, suivant le dogme catholique, est essentiellement cause, cause infinie toujours en acte, alors même qu'il ne produit rien hors de lui; par conséquent rien dans sa nature n'a pu le *nécessiter* à *créer*. Mais, objectent encore les adversaires de la liberté divine, la création était bonne en soi; Dieu a dû la vouloir nécessairement, parce que l'Etre souverainement parfait ne le serait plus s'il ne préférait pas l'être qui est bon au non-être. — La création est bonne, en effet, puisqu'elle est l'œuvre de Dieu; il est aussi très-évident qu'il vaut mieux pour nous être que de n'être pas. Mais là n'est point la question : pour affirmer qu'il y a pour Dieu un motif *nécessitant* de créer, dans la

création elle-même, il faudrait prouver qu'elle est le complément de l'Etre divin; qu'il manque à Dieu quelque chose qui se trouve dans l'être créé; que sans le monde, en un mot, Dieu ne serait pas infini. Nous attendons, pour répondre, que nos adversaires aient formulé cette preuve, aussi impossible qu'elle serait absurde. Cependant, s'il est vrai que Dieu pouvait ne point créer, si c'est là une vérité de foi, qu'on ne saurait, sans impiété, révoquer en doute, n'est-il point permis de dire avec Leibnitz, Malebranche et tous les partisans de l'optimisme, que Dieu a été nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il pouvait faire de plus parfait? Ecoutons l'illustre archevêque de Cambray, répondant lui-même à cette question : *Votre raisonnement*, disait-il aux optimistes de son temps, *votre raisonnement irait à prouver que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de son ouvrage; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté; qu'il a été assujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éternité. On établirait par là que Dieu était autant gêné par sa manière d'agir que par le fond de son ouvrage. Il y a plus : si ce principe a lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment; Dieu ne peut plus produire un seul atome; il est dans l'impuissance d'ajouter le moindre degré de perfection au plus vil atome de l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle idée de lui.*

4e Question. — « La création étant un acte éminemment libre, une dernière question se présente, celle de savoir *quel a été le motif qui a déterminé Dieu à créer.* Car assurément il n'a pas créé sans motif. Nul être raisonnable n'agit sans raison, sous peine d'agir au hasard, et d'ignorer ce qu'il fait en ignorant pourquoi il le fait. Dieu, en créant le monde, a donc été mû par une fin, c'est-à-dire par un but qu'il s'est proposé d'atteindre, et qui était le terme de sa pensée, de sa volonté, de son action. Or, quelle a été cette fin, ce mobile de la volonté créatrice? Quelques théologiens, se fondant sur ce passage de la sainte Ecriture (*Prov.* XVI, 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, ont cru trouver le motif de la création dans la gloire qui en revient à Dieu. Mais cette opinion se concilie mal avec la notion vraie de l'infini et de ses perfections. Sans doute la création manifeste Dieu, révèle ses divins attributs, et raconte sa gloire. Mais, nous l'avons déjà dit, cette gloire extérieure ne lui est pas essentielle : elle n'ajoute rien à l'excellence de son être. Dieu n'avait rien à gagner dans la création des mondes, et le déploiement extérieur de sa toute-puissance a été un acte souverainement désintéressé. D'ailleurs, dit saint Augustin, demander pourquoi Dieu a voulu créer le monde, c'est chercher la cause du vouloir divin. Or, toute cause est nécessairement supérieure à son effet : rien cependant ne peut être supérieur à la volonté divine. Il ne faut donc point chercher une cause déterminante du vouloir de Dieu en dehors de Dieu lui-même. Aussi dirons-nous, avec saint Thomas et le catéchisme du concile de Trente, que le motif déterminant de l'acte créateur, tout à la fois éminemment libre et infiniment sage, *a été la bonté divine : « Divina bonitas est finis rerum omnium. »* Oui, quand Dieu a fait le monde, il l'a fait gratuitement, sans l'impulsion de l'intérêt, sans l'entraînement d'un amour qui fût mérité, mais dans la seule fin de satisfaire sa bonté en communiquant la vie : *Produxit res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repræsentandam* (Quæst. 17, a. 1.) Ici, en présence de cette vérité, le rationalisme se récrie et s'indigne. Bien loin de convenir que le monde est l'ouvrage de la bonté divine, il n'y voit pas même une œuvre de justice, et il soulève sur ce point des difficultés sans nombre, plus spécieuses que solides, plus apparentes que réelles.

Deuxième partie. — « Le dogme de la création était-il connu chez les Juifs? chez les gentils?

« Des écrivains, inspirés par l'ignorance ou la mauvaise foi, se sont rencontrés, prétendant que c'était là un dogme nouveau, inventé par l'Eglise, qu'il n'est pas enseigné clairement par Moïse, et qu'il est incertain s'il a fait partie de l'ancienne théologie juive. Qu'il nous suffise de répondre, avec Bergier, que toutes ces assertions hasardées et répétées aveuglément par les incrédules tombent d'elles-mêmes devant la clarté et l'énergie du texte sacré. Nous avons prouvé, en effet, dans la première partie de ce travail, que la création *ex nihilo* est formellement enseignée dans les Livres sacrés des Juifs; que cette vérité, proclamée d'abord par Moïse, s'est conservée et perpétuée à travers les âges par la tradition constante de la Synagogue. Nous croyons n'avoir pas à revenir sur cette démonstration, pour conclure avec les théologiens catholiques qu'il n'est pas vrai que le dogme de la création soit un dogme nouveau, mais que cette croyance appartient tout entière à la tradition biblique, et a été constamment professée par le peuple dépositaire des divines révélations.

« En fut-il de même chez les autres peuples?

« C'est une vérité reconnue de tous, que même parmi les gentils il s'est rencontré de tout temps des adorateurs du vrai Dieu, des justes qui n'ont pas fléchi le genou devant les idoles. Nous voyons, en effet, dans la *Genèse*, que Melchisédech, roi de Salem, et Abimélec, roi de Gérare, adorèrent le même Dieu que les patriarches; que, dans l'Arabie, Job, les rois ses amis, et Jéthro, beau-père de Moïse, ne reconnaissaient point non plus d'autre Dieu. Beaucoup d'autres encore avaient conservé pure et intacte la révélation primitive. Il est certain d'ailleurs que presque tous les peuples anciens, par leurs relations avec les Juifs, et surtout par la diffusion des divines Ecritures, ont eu quelque connaissance de la révélation mosaïque. On ne peut pas supposer en effet que les Egyptiens, les Phéniciens, les peuples de l'Assy-

rie et de la Chaldée, tous assez voisins du royaume de Juda, aient entièrement ignoré la loi de Moïse ; que la connaissance de cette divine loi ne se soit pas répandue aussi dans d'autres contrées par la dispersion et la captivité des différentes tribus d'Israël. Aussi est-ce un fait incontestable et démontré aujourd'hui jusqu'à l'évidence, que, toujours et partout, à tous les âges du monde ancien et chez tous les peuples, on trouve des vestiges et, si je puis le dire, des fragments des dogmes essentiels de la religion révélée. D'où nous pouvons conclure, avec Mgr Gousset, que l'idée d'un Dieu tout-puissant, créateur de toutes choses, s'est conservée et perpétuée chez les gentils eux-mêmes, tout livrés qu'ils étaient aux erreurs et aux superstitions les plus grossières. Toutefois, qu'on ne s'y trompe pas, cette notion était loin d'être parmi eux aussi distincte, aussi pure et aussi complète que chez les Juifs. Partout, au contraire, elle nous apparaît profondément altérée et défigurée par les erreurs du polythéisme. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil rapide sur les doctrines religieuses et philosophiques de l'antiquité païenne. Toutes les religions, en effet, comme toutes les philosophies, ont essayé de résoudre le grand problème de l'origine des choses, et ce serait une étude intéressante que celle des diverses solutions données à cet important et difficile problème; mais un semblable travail nous entraînerait bien au delà des limites qui nous sont imposées, et force nous est de nous borner à indiquer ici les principales solutions.

« En dehors de la tradition biblique, la doctrine religieuse la plus ancienne sur l'origine du monde est l'hypothèse célèbre connue sous le nom de *Système de l'émanation*. Ce système renferme l'idée d'une substance infinie, éternelle, qui sort de son repos par une force interne, revêt une multitude innombrable de formes, et se manifeste par cet ensemble de phénomènes que nous appelons l'univers. Tous les êtres sont tirés de cette substance infinie par une série d'émanations plus ou moins parfaites dans leur essence; ils sortent de son sein pour y rentrer un jour. Cette doctrine a fait sa première apparition dans l'Inde; elle est le fond de la théologie des *Védas* et du code de Manou. Et, en effet, au milieu des théories contradictoires que renferment ces livres sacrés du peuple hindou, au milieu d'un amas incohérent de vérités et de fables, une chose est certaine, c'est que l'idée de création proprement dite en est formellement exclue. La Divinité y est représentée comme la substance universelle, comme l'*Etre unique*, et les créatures, comme des êtres illusoires. L'univers n'est pas tiré du néant par une puissance infinie qui reste toujours au-dessus de ses produits, et distincte de son œuvre; mais Brahma, faisant émaner le monde de sa propre substance, passe dans le monde et dans tous les êtres. Il se perd dans cette multitude infinie pour se retrouver ensuite, et rentrer en lui-même par l'absorption finale de tout ce qui est émané de lui. Très-conséquemment à cette vue, la nature est divinisée et adorée dans toutes ses parties. Tels sont, en résumé, l'origine et le fond de ce fameux système que l'imagination orientale nous présente sous des images et des symboles parfois imposants, le plus souvent ridicules et absurdes. Les systèmes philosophiques de l'Inde reproduisent exactement les mêmes erreurs. Le plus important de tous, le Védantisme, va plus loin encore : il renferme le panthéisme dans toute la rigueur de ses principes et de ses conséquences. Nous allons emprunter à l'illustre auteur du *Précis de l'histoire de la philosophie* une page de l'analyse si remarquable qu'il nous a donnée du Védantisme.

« *D'après ce système*, dit-il, *Brahma seul existe, et tout ce qui n'est pas lui n'est qu'une illusion. Cet axiome se prouve par la notion même de Brahma. Il est l'être un, éternel, pur, rationnel, affranchi de toute limite. S'il existait hors de lui des réalités multiples, limitées, composées, il faudrait qu'elles eussent été produites par Brahma ; mais cette production ne serait possible qu'autant que Brahma posséderait en lui le principe d'imperfection, de limitation, de multiplicité, toutes choses qui répugnent à son essence même. Lorsque l'esprit humain considère comme des êtres distincts de Brahma le monde, les hommes et lui-même, il est dans l'état de rêve ; il réalise des fantômes : lorsqu'il reconnaît que Brahma est tout, il s'élève à l'état de veille ; la science est ce réveil de l'humanité.*

« Pour exprimer cette identité absolue des êtres avec Brahma, les védantistes se servent des métaphores les plus audacieuses du génie oriental.

« *Il est*, disent-ils, *comme une masse d'argile, dont les êtres particuliers sont les formes, comme un feu immense d'où jaillissent les créatures en milliers d'étincelles, comme l'océan de l'être, à la surface duquel apparaissent et s'évanouissent les vagues de l'existence, l'écume de ces vagues, les bulles de cette écume, qui paraissent distinctes les unes des autres, et qui sont l'Océan lui-même...* Mais toutes ces images sont trop imparfaites : les êtres divers ne peuvent, tout au plus, être conçus que comme les noms multiples de Brahma, et ces noms sont aussi vides, aussi mensongers que peuvent l'être des noms. Lorsque, considérant Brahma à travers les voiles de l'illusion, on se demande comment se joue le spectacle de la création, Brahma apparaît à la fois comme actif et comme passif : comme actif, parce qu'il produit les transformations apparentes ; comme passif, parce que celui qui transforme est en même temps celui qui est transformé. Mais, dès qu'on sort de l'illusion, toutes les formes, tous les noms, toutes les distinctions s'évanouissent, et l'on n'aperçoit plus que la substance sans distinction, sans nom, sans forme, l'unité pure, où le connaissant et le connu sont identiques. Ainsi, le panthéisme, dans sa plus grande rigueur métaphysique, c'est-à-dire la négation de toute production réelle,

tel est le fond des croyances religieuses et philosophiques de l'Inde sur l'origine du monde. Disons-le en passant, c'est une chose digne de remarque, que tous les systèmes du panthéisme qui ont été imaginés depuis, ne sont que la reproduction des idées sur lesquelles se fonde le panthéisme indien. C'est toujours l'idée de l'unité qui prévaut sur les existences particulières, distinctes, individuelles; c'est toujours le fini qui s'efface et s'évanouit pour s'absorber dans l'infini. C'est toujours la coexistence des deux termes de la création qui est déclarée impossible.

« La doctrine de l'émanation n'est point particulière au peuple hindou. On la retrouve en Egypte, en Perse, dans la théogonie d'Hésiode et jusque dans l'Edda des Islandais. Elle paraît avoir dominé dans toutes les croyances de l'ancien monde, et on peut la regarder comme la première solution que la science humaine ait donnée du grand problème de l'origine des choses. Je n'ai pas à apprécier ici cette solution, à signaler l'absurdité des principes sur lesquels elle s'appuie, et le danger de ses conséquences; je ne dois que constater la distance qui la sépare du dogme révélé. L'idée de création proprement dite implique en effet la réalisation de ce qui n'existait auparavant en aucune manière : l'idée d'émanation implique seulement la manifestation ou le dégagement d'une réalité antérieurement existante. Cette théorie n'admet pas une production véritable, mais seulement un développement des choses; le dogme de la création, au contraire, nie la préexistence des choses. Rien n'était, selon lui; tout a été fait *de rien* par une puissance infinie; il ne peut y avoir d'opposition plus tranchée.

« Le génie philosophique sera-t-il plus heureux en Occident? Donnera-t-il au problème qui nous occupe une solution plus en harmonie avec la doctrine révélée? Ecoutons les sages de la Grèce antique. Thalès, Héraclite, Anaximandre, Anaxagore enseignent l'éternité de la matière. Pythagore croit découvrir le principe des choses dans la *Monade*, substance unique, absolue, qui renferme originairement et sans division l'esprit et la matière. Dans ce système, développé plus tard par Timée de Locres et Ocellus de Lucanie, ce n'est point par *création*, mais par *détachement* que la matière est sortie de Dieu. C'était reproduire sous une autre forme l'émanatisme indien. Partant des mêmes principes, les métaphysiciens d'Elée, Xénophane et Parménide nièrent la réalité du monde, et même des formes sous lesquelles il nous apparaît. Ils prouvèrent que, dans le système de l'*émanation*, toute production n'étant qu'apparente, l'unité seule existe toujours semblable à elle-même. Le fini, avec son caractère multiple, relatif et changeant, leur parut un non être, une vaine apparence; ils le nièrent hardiment, et aboutirent ainsi à un idéalisme absolu. Cette conséquence heurtait trop directement le sens commun pour ne pas donner lieu à une réaction inévitable. Elle fut opérée à Elée même par Leucippe et Démocrite. Ces philosophes, substituant à l'*unité absolue* la *pluralité infinie*, imaginèrent la célèbre hypothèse des atomes, principes constitutifs et éternels de tout ce qui est dans le monde, et, pour éviter les excès de l'idéalisme panthéistique, ils tombèrent dans un sensualisme grossier. Leur école, continuée par Epicure, Zénon, Lucrèce, devint toute matérialiste; elle ne mérite point de nous arrêter plus longtemps.

« Mais nous sommes arrivé à l'une des époques les plus remarquables de la philosophie grecque, et il nous reste à dire un mot de ses vrais représentants. Platon et Aristote sont en effet la plus haute expression et, en quelque sorte, la double personnification de cette philosophie. Leur génie sublime a touché aux dernières limites de l'intelligence humaine, et pourtant sur la question présente seront-ils mieux inspirés que leurs devanciers? Parviendront-ils à se faire une idée plus juste et plus nette de la création? Hélas! ils ne sauront que nous prouver une fois de plus combien la raison est faible, incertaine et chancelante, quand elle marche dépourvue de l'appui des traditions divines. Platon considère la matière comme éternelle, incréée et indépendante. Pour lui, Dieu n'est que l'organisateur, le moteur, et l'architecte du monde, qu'il bâtit selon l'éternel modèle des idées. Aux yeux d'Aristote, dit M. Maret, ce n'est point seulement la matière qui est éternelle et incréée; la matière est éternellement inséparable de la forme; le monde organisé existe de toute éternité avec ses lois, ses forces motrices et tous les êtres qu'il renferme. Seulement les forces motrices sommeilleraient éternellement, si le monde ne se sentait attiré vers le bien suprême qui est Dieu. Cette attraction met éternellement le monde en branle. Dieu, suivant Aristote, n'est donc pas la cause efficiente du monde, il n'en est que la cause attractive, il n'en est que le premier moteur.

« Tels étaient les progrès de la philosophie, quand le christianisme vint réveiller dans le monde l'idée de la création. Cette idée fut présentée avec tant de force par les docteurs chrétiens, que la philosophie se prit à rougir de sa matière éternelle, de son monde éternel et des conceptions favorites de son Platon et de son Aristote. Alors qu'arriva-t-il? L'école d'Alexandrie, repoussant la théorie de deux principes coéternels, proclama l'unité absolue du premier être, et le considéra comme la cause non-seulement de l'intelligence, mais de la matière. Ici, vous croyez toucher au dogme de la création, et vous en êtes plus éloignés que jamais. Pour les néoplatoniciens, la création n'est autre chose que l'émanation. Leur principe suprême s'émane en une infinité de produits divers; de là le monde. C'était évidemment ressusciter le panthéisme indien, et, après une révolution de dix siècles, renouveler les erreurs de la philosophie à son berceau.

« D'après cet exposé, si rapide et si in-

complet qu'il soit, il est certain, il est clair pour tous que la notion d'un Dieu créateur s'était profondément et universellement altérée, et que l'idée de *création proprement dite* n'existe nulle part dans les doctrines religieuses et les spéculations philosophiques du monde païen. Voyons maintenant où ont abouti sur ce point les efforts de la philosophie moderne. Chose digne de remarque ! dans cette étonnante fécondité de systèmes religieux et philosophiques, que nous n'avons pu qu'indiquer en passant, on ne rencontre, sur la question de l'origine du monde, que deux idées, pas une de plus : l'idée dualiste, qui suppose deux principes coéternels, Dieu et la matière, et l'idée panthéiste, qui fait du monde une émanation, un développement de la substance divine. Dans les temps modernes, la question s'est encore simplifiée. Le dualisme n'a pas reparu ; s'il se révèle une fois encore dans les systèmes des gnostiques, des manichéens et des autres hérétiques des premiers siècles, il y apparaît modifié par les conceptions panthéistiques de l'émanatisme indien.

« Disons-le bien haut : c'est l'éternel honneur du christianisme que l'unité parfaite du premier principe ait pris dans le monde le rang d'une vérité incontestée. La question s'agite donc depuis dix-huit siècles entre la doctrine panthéiste et celle de la création. Dans ces derniers temps, la lutte entre ces deux idées est devenue plus vive, plus ardente : le panthéisme, on l'a dit avec raison, est la grande hérésie des temps modernes ; il s'y montre revêtu d'un grand luxe de science et d'imagination, mais aussi, le plus souvent, enveloppé de ténèbres profondes ; et, bien que le fond des idées soit toujours le même, il se présente avec un caractère particulier qu'il est important de saisir. Nous ne nous arrêterons point aux écoles du moyen âge. Il est vrai, le panthéisme y a fait quelques rares apparitions; mais, condamné dans ces siècles de foi à rougir de lui-même, il ne put y développer ses conséquences pratiques. L'homme qui le premier, dans nos temps modernes, afficha publiquement cette doctrine, fut le Juif Spinosa. Tout le monde sait qu'il prit une définition de la substance, donnée par Descartes, l'interpréta à sa manière, et en fit la base de ses démonstrations. Tout son système peut se résumer dans les trois propositions suivantes : Il n'y a qu'une seule réalité, une seule substance, Dieu. — La pensée absolue et l'étendue infinie sont les attributs primitifs de cette substance unique. Les esprits sont de simples modifications de la pensée divine, comme les corps ne sont que des modifications de l'étendue universelle, de purs phénomènes de l'immensité de Dieu.

« Nous allons retrouver en Allemagne, puis en France, ces trois axiomes du panthéisme mêlés aux subtilités de la métaphysique la plus abstraite, et parfois aussi la plus vague et la plus obscure. Kant est le père de la philosophie moderne en Allemagne, la philosophie de l'*absolu*. Mais, inconséquent avec ses propres principes, il admet la distinction de Dieu et du monde, et professe le dogme de la création. On ne saurait donc le regarder comme le premier introducteur du panthéisme dans les écoles germaniques. A Schelling, à Fichte et à Hégel revient de droit ce triste honneur. Tous trois partent de ce principe, que l'*être* étant identique à la *connaissance*, ce que nous ne pouvons pas connaître n'est pas. Et comme notre *moi* est l'objet immédiat de notre connaissance, c'est uniquement dans la connaissance de nous-mêmes que nous percevons toute la réalité des êtres : cette réalité réside en nous; et, comme elle est notre *moi*, il n'y a dans le monde qu'une *seule* substance; tout ce qui est ne peut se concevoir que comme le développement nécessaire, mais purement relatif, de la substance unique ou de l'absolu. Indéterminé en lui-même, c'est-à-dire dépouillé de toute propriété, de toute qualité, de tout attribut, pure possibilité d'être et non pas être réel, l'absolu se développe dans la nature et dans l'esprit, et arrive par l'humanité à la vie intelligente et libre. Dès lors, l'univers n'est pas produit par un Dieu distinct personnel qui soit antérieur au monde, et il n'y a point de création véritable.

« Tels sont, en quelques mots, les principes communs aux trois philosophes. Voici en quoi diffèrent leurs systèmes. Selon Fichte, l'*absolu* est le *moi* lui-même, le moi seul. C'est l'idéalisme ou le panthéisme subjectif. Schelling s'élève plus haut, et, plaçant l'absolu dans la parfaite identité du *moi* et du monde, il aboutit à l'idéalisme ou au panthéisme objectif. Enfin Hégel se place en dehors et au-dessus de toute réalité; il prend son point de départ dans le monde des abstractions, c'est-à-dire dans l'idée générale de l'être en soi ou de l'être purement métaphysique, lequel n'étant ni fini ni infini, peut devenir l'un et l'autre, parce qu'il contient en germe l'un et l'autre dans sa virtualité indéterminée. C'est l'idéalisme panthéiste, poussé à sa dernière conséquence; disons mieux, c'est le *nihilisme;* car la maxime fondamentale de Hégel est celle-ci : *Le néant et l'être sont identiques.* Evidemment l'idée même de création disparaît de ces trois systèmes, et ils sont la négation la plus complète du dogme chrétien. Certes le génie français répugne à toutes ces rêveries de la nébuleuse Allemagne, et pourtant les principes de cette étrange métaphysique, dont il est si difficile de donner une idée nette et précise, ont traversé le Rhin et pénétré dans les écoles françaises. On les retrouve, en effet, sauf quelques légères modifications, dans l'école éclectique, représentée par M. Cousin, et dans l'école humanitaire, qui a donné au monde son programme dans deux ouvrages tristement célèbres : le *Livre de l'humanité* et l'*Esquisse d'une philosophie.*

« Comme les philosophes allemands, le chef de l'éclectisme enseigne d'une manière formelle l'*unité de substance* et la nécessité de la création, entendue d'ailleurs dans un

sens bien différent du sens catholique : *Point de substance*, dit-il dans ses Fragments philosophiques, *ou une seule*. Et ailleurs : *Je ne veux pas dire que tout objet ait sa substance propre individuelle, car je dirais une absurdité*. Il ajoute : *Etant une cause absolue l'unité, la substance ne peut pas ne pas passer à l'acte... Dans le système de Spinosa, la création est impossible, dans le mien elle est nécessaire*. Mais quelle est cette création qu'il affirme être nécessaire? Ecoutez : *Dieu tire de lui-même tout ce qu'il crée, il crée avec lui-même; il est une cause absolue qui absolument se manifeste, et, en se développant, tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour de vous*. Enfin, dans ce passage, on croirait lire un extrait de Schelling : *Dieu est au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire, Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien*. Il nous paraît difficile d'enseigner plus formellement le panthéisme. Cependant M. Cousin n'a cessé de protester que sa doctrine est conforme à la théologie catholique; il a même essayé de le prouver en expliquant, à plusieurs reprises, quelques-uns des passages que nous venons de citer; mais on retrouve toujours à peu près les mêmes expressions dans les diverses éditions de ses ouvrages. D'où il suit que, si M. Cousin est orthodoxe dans sa pensée, il ne l'est point dans son langage.

« Enfin terminons par un mot sur les doctrines de l'école humanitaire et progressiste. *L'unité de substance*, tel est aussi le point de départ de cette école, représentée par Pierre Leroux et Lamennais. Mais à partir de ce principe, les humanitaires se séparent des philosophes allemands. *La négation de la personnalité divine*, dit M. Maret, *est liée si évidemment au principe de l'unité de substance, qu'il faut abandonner le principe, ou en subir la conséquence. Les Allemands l'ont bien senti; mais les humanitaires n'admettent pas cette disjonction. Ils veulent l'unité de la substance et la personnalité divine, un Dieu passant dans le monde, et cependant restant en lui-même; un infini se faisant fini, et cependant ne cessant pas d'être infini; une seule substance dans le monde, la substance divine, et cependant un Dieu distinct du monde, un monde distinct de Dieu*. Il est évident que ce milieu qu'on voudrait tenir n'est qu'une inconséquence de plus, une contradiction ajoutée aux erreurs des théories de l'*absolu*. Aussi, disons-le, malgré toutes les dénégations des représentants de cette triste philosophie, malgré l'énergie avec laquelle ils flétrissent eux-mêmes le panthéisme, il nous paraît impossible d'assigner la différence essentielle qui sépare leur doctrine de celle des panthéistes de tous les temps. Qu'on parcoure le livre de l'*Humanité* et le 1er volume de l'*Esquisse d'une philosophie*, et l'on verra que ces deux ouvrages ne font guère que reproduire sous une forme différente, et redire dans un langage plus obscur peut-être les pitoyables erreurs que balbutiait dans son enfance la philosophie il y a plus de vingt siècles. Reste à savoir si c'est là un *progrès*, et si cette école a bien droit au titre pompeux qu'elle s'est décerné elle-même.

« Telle est l'histoire abrégée ou plutôt l'analyse sommaire et rapide des principaux systèmes par lesquels la philosophie ancienne et moderne a voulu expliquer l'origine du monde, sans recourir aux traditions divines. Chose triste à dire! presque toujours, en présence de ce mystérieux problème, la sagesse humaine est devenue folie; le philosophe s'est évanoui dans ses propres pensées, et ses recherches l'ont égaré, précipité dans les plus absurdes erreurs, tellement qu'en ce point, comme en beaucoup d'autres, la raison, livrée à elle-même, n'a fait que substituer aux enseignements incompréhensibles, mais incontestables de la révélation, des doctrines aussi extravagantes en elles-mêmes que funestes dans leurs conséquences. »

Nous croyons devoir ajouter ici un extrait du procès-verbal de la conférence du 21 août 1856 ; on aura ainsi une idée de la discussion qui a suivi la lecture du travail que nous venons de reproduire :

M. le Conférencier se sert du mot dualisme pour désigner l'erreur de l'éternité de la matière. Un secrétaire fait observer que le mot *dualisme* ne peut s'appliquer ni au système qui fait la matière éternelle à l'égal de Dieu, ni même au magisme, qui admettait deux principes dépendant d'un premier principe antérieur et unique. Dans la rigueur du langage philosophique, le dualisme désigne seulement l'erreur de ceux qui admettent deux principes actifs et indépendants. Si quelques écrivains modernes ont pris le mot *dualisme* dans un autre sens, il n'en est pas de même des philosophes catholiques les plus exacts. Le P. Perrone réserve à l'opinion de l'éternité de la matière le nom de *hylozoïsme*, et l'école de Louvain, dont l'autorité est si grande en philosophie, enseigne formellement la distinction que nous venons d'énoncer.

Sur cette question du programme : *Est-il de foi que Dieu n'a pas créé de toute éternité?* M. le Conférencier répond par l'affirmative, en s'appuyant sur le concile de Latran. M. P*** ne croit pas qu'on puisse tirer une pareille conclusion du texte du concile. M. P*** s'appuie sur le sentiment de saint Thomas. Un secrétaire fait observer qu'il faut distinguer la question de possibilité et la question de fait. Saint Thomas croit qu'un être fini aurait pu être éternel; en cela, il pense autrement que l'immense majorité des théologiens, et il se trompe; mais, quoi qu'il en soit, l'opinion de saint Thomas sur la possibilité n'est nullement contraire à celle de M. le Conférencier sur le fait; car saint Thomas lui-même admet aussi qu'en fait le monde n'est pas éternel, et par conséquent, en disant que le concile de Latran

a défini cette vérité, on ne met pas le concile en opposition avec saint Thomas. — Plusieurs personnes trouvant qu'il est hardi de prétendre que saint Thomas se trompe sur la question de possibilité, le même secrétaire répond : Saint Thomas est ici en opposition avec l'immense majorité des docteurs catholiques ; donc, s'il est hardi de prétendre que saint Thomas se trompe, il est bien plus hardi encore de soutenir qu'il a raison. Du reste, pas un philosophe aujourd'hui n'oserait dire qu'un être fini peut être éternel ; et ce n'est pas là le seul point sur lequel saint Thomas se soit trompé en philosophie. M. P*** continue à trouver que le concile de Latran ne définit pas formellement la proposition énoncée au programme. M. le curé de C*** croit que cette proposition est de foi divine, non de foi catholique. Le même secrétaire ajoute : Même en se bornant à la question de fait, la proposition du programme peut recevoir deux sens, et la distinction de ces deux sens suffit pour concilier toutes les opinions qui viennent de s'élever. Le programme dit : Est-il de foi que Dieu n'a pas créé de toute éternité? Si cela veut dire : Est-il de foi que le monde n'est pas éternel ? tout le monde certainement répondra affirmativement. Saint Thomas lui-même est formel à cet égard. Si cela veut dire au contraire : Est-il de foi que Dieu ne crée pas éternellement, que la création, relativement à Dieu, ne date pas de l'éternité? tout le monde répondra négativement. Non-seulement cela n'est pas de foi, mais le contraire est plus conforme à la saine raison. Tout ce que Dieu fait, il doit le faire dans les conditions de son existence ; or l'une de ces conditions c'est l'éternité. Dieu fait donc éternellement tout ce qu'il fait, et la formule qui comprendrait la vérité sur les deux points qui viennent d'être distingués est celle-ci : Dieu crée éternellement un monde non éternel.

M. le Conférencier parle ensuite de la connaissance que les gentils et les philosophes anciens et modernes ont eue de la création *ex nihilo*. Dans cette discussion, aussi pleine de faits que bien écrite, on ne trouve à relever qu'une seule ligne ainsi conçue : L'idée de création proprement dite n'existe nulle part dans les doctrines religieuses et les spéculations philosophiques du monde païen. C'est là, dit un secrétaire, une assertion trop absolue. Plusieurs philosophes païens se sont montrés supérieurs à leurs pareils en parlant du Dieu créateur, entre autres Zoroastre, comme l'a prouvé Anquetil-Duperron, et Lucien, qui, dans son dialogue intitulé *Philopatris* (p. 782, éd. Didot), dit : Ἄνθρωπον ἐκ μὴ ὄντος παρήγαγε, c'est-à-dire *hominem ex nihilo produxit*. Et il est à remarquer que dans le seul texte de la Bible où l'expression *ex nihilo* est appliquée à la création, dans l'allocution de la mère des Machabées à son plus jeune fils (9), le texte grec rend l'idée *ex nihilo* par les mêmes termes que Lucien. Au lieu donc de dire que l'idée de création proprement dite ne se retrouve nulle part chez les philosophes païens, il vaut mieux dire que ceux de ces philosophes chez qui l'on retrouve cette idée ont pu la recevoir indirectement de la révélation.

SECONDE CONFÉRENCE.

Démonstration philosophique de la création.

PROGRAMME. — *Comment peut-on démontrer philosophiquement un dogme quelconque?*

Démonstration négative. — Montrer que les objections des incrédules contre l'enseignement de l'Eglise ne sont nullement concluantes, en établissant que la création ne répugne ni de la part de Dieu, ni de la part des créatures.

Démonstration positive. — Etablir 1° que le dogme de la création présente une explication rationnelle de l'origine des choses ; 2° que si l'on n'admet pas cette vérité, on tombe nécessairement ou dans le panthéisme, ou dans le dualisme, ou dans le matérialisme.

Pour bien savoir ce qu'est une chose, il est souvent utile de s'enquérir d'abord de ce qu'elle n'est pas. Disons donc quelques mots de la démonstration théologique : nous arriverons ainsi, moins directement peut-être, mais plus sûrement, à notre sujet.

Quand la théologie a exposé un dogme, elle le prouve par l'argument d'autorité ; elle montre que ce dogme fait réellement partie du symbole catholique. En cela consiste principalement la démonstration théologique, et ceux-là se trompent qui la mettent presque tout entière dans l'interprétation de passages de la Bible. La démonstration théologique, considérée dans son essence, est un grand syllogisme dont le traité de l'Eglise est la majeure, dont tous les autres traités forment la mineure, et qui a pour conclusion la vérité des dogmes définis. Une fois en effet l'infaillibilité de l'Eglise catholique établie solidement comme point d'appui, il ne reste plus, à propos de chacun de nos dogmes, qu'une question de fait à examiner : Ce dogme fait-il partie, oui ou non, de l'enseignement de l'Eglise? Sans doute, quand la théologie a accompli cette partie fondamentale de sa tâche, elle peut, elle doit même pousser plus loin ses recherches, re-

(9) On retrouve cette expression dans deux autres passages de la Bible qui, au premier abord, paraissent se rapporter à la création ; mais en les examinant bien, on voit qu'ils ont un autre objet. On lit dans Isaïe, ch. XLI : *Ex nihilo vos estis ;* mais le contexte prouve péremptoirement que ces mots sont adressés aux idoles. Au *Livre de la Sagesse*, ch. II, on trouve ce texte plus embarrassant : *Ex nihilo nati sumus ;* mais d'abord, la naissance et la création sont deux choses différentes. Ensuite, le contexte prouve que les mots *ex nihilo* ne doivent pas être pris à la lettre. Le morceau où ils se trouvent est écrit dans un style poétique.

monter à l'origine de la preuve d'autorité, et exposer, à l'aide de l'Ecriture sainte et de la tradition, les motifs qui ont inspiré l'Eglise dans ses définitions. Mais il est de la plus haute importance de ne pas faire passer l'accessoire avant le principal : de tristes expériences ont révélé à notre siècle la gravité des questions de méthode.

Notons en passant que la démonstration théologique n'est pas toute la théologie; comme nous le verrons tout à l'heure ; cette science embrasse toutes les preuves philosophiques qui peuvent être invoquées en faveur des mystères. N'oublions pas non plus que si la théologie comprend tous les genres de spéculation qui ont pour objet les vérités surnaturelles, elle n'est pas étrangère aux vérités compréhensibles qui forment le domaine de la philosophie, puisque plusieurs de ces vérités sont susceptibles d'une démonstration théologique rigoureuse.

Nous entrevoyons déjà les diverses questions que soulève cette parole du programme : *Démonstration philosophique des dogmes.* Les dogmes se divisent d'abord en vérités naturelles ou intelligibles, et en vérités surnaturelles ou incompréhensibles. Les vérités de la première classe peuvent être démontrées rationnellement; cette assertion ne peut être contestée avec la moindre apparence de raison ; mais, dans sa généralité, elle laisse intactes plusieurs questions non moins graves qu'intéressantes, et dont nous nous bornerons à signaler quelques-unes. Les vérités religieuses naturelles sont-elles susceptibles d'une démonstration apodictique, c'est-à-dire d'une démonstration qui prendrait pour point de départ les premiers principes strictement évidents? Qu'ont pensé à cet égard les diverses écoles du moyen âge et des temps modernes? Faire, dans ce qu'elles enseignent, la part du vrai et la part du faux. A défaut des premiers principes strictement évidents, y a-t-il d'autres vérités premières qui, en vertu de leur évidence objective, puissent servir à démontrer rationnellement les vérités religieuses naturelles? N'est-il pas possible de démontrer philosophiquement ces dernières vérités, sans recourir à aucun principe, même objectif, et en se bornant à porter le travail de la réflexion et de l'analyse sur les lois de la certitude naturelle irraisonnée? Chacune des classes de vérités naturelles n'a-t-elle pas son *criterium* particulier? Quel est celui des vérités morales? Qu'entend-on par démonstration *a priori* et *a posteriori?*

Ce simple aperçu fait voir que l'on n'a pas tout dit quand on a affirmé et prouvé la possibilité de démontrer philosophiquement les vérités religieuses naturelles. Du reste, nous sortirions du cadre qui nous est tracé, si nous voulions résoudre ici les diverses questions que nous avons énumérées, et auxquelles on en pourrait ajouter d'autres.

La démonstration philosophique des vérités incompréhensibles soulève bien d'autres difficultés. Est-il de foi d'abord qu'on ne peut démontrer rationnellement et rigoureusement les mystères? Nullement. La raison nous enseigne que l'impossibilité de comprendre une vérité n'entraîne pas toujours l'impossibilité de la démontrer; car la démonstration a pour terme le motif, c'est-à-dire l'extérieur de l'objet, tandis que la compréhension en pénètre l'essence. A plus forte raison, l'impossibilité de découvrir une vérité n'entraîne-t-elle pas l'impossibilité de la démontrer. Aussi beaucoup de docteurs chrétiens croient qu'il est des vérités surnaturelles que l'on peut démontrer rationnellement, quand on les connaît par la révélation. Qu'il nous suffise, pour ne pas trop nous étendre, d'indiquer, à l'appui de cette assertion, les belles démonstrations de la Trinité, par Richard de Saint-Victor, au XIIe siècle, et par Mastrofini au XIXe, et de citer ces paroles du P. Perrone (t. I, 486) : *Dimittimus quæstionem utrum, supposita etiam revelatione, demonstrari ratione possit nec ne exsistentia sanctissimæ Trinitatis, quod aliqui affirmant, alii negant.* Négligeant, comme le P. Perrone, cette question; nous bornant à constater qu'elle peut être librement débattue entre Catholiques, nous allons examiner ce que peut certainement la raison par rapport aux mystères en général, puis par rapport à la création en particulier.

La première démonstration philosophique dont toutes les vérités surnaturelles sont susceptibles, c'est la réfutation des objections qu'on leur oppose. Ou vous pensez que les mystères ne peuvent être démontrés, ou vous pensez qu'ils peuvent l'être. Dans le premier cas, l'incompréhensibilité qui les rend selon vous indémontrables, les rend par là même inattaquables ; car la raison ne peut pas plus abattre qu'établir ce qui est au-dessus de sa portée. Dans le second cas, nous ne pouvons opposer à l'objection cette fin de non-recevoir. Mais cela n'est pas indispensable ; car si la raison est compétente pour examiner le mystère, elle est compétente par là même pour rectifier l'erreur qui se serait glissée dans un examen superficiel. De toutes manières, celui qui croit à la vérité des dogmes catholiques, doit regarder *a priori* toutes les objections qu'on leur oppose comme des *arguments solubles*, c'est l'expression de saint Thomas, et tout homme compétent et impartial reconnaît qu'en réalité il n'est pas une objection hétérodoxe qui n'ait été victorieusement combattue.

Cependant cette première démonstration est purement négative ; elle prouve qu'il n'y a aucun motif de nier le mystère; mais la raison ne peut-elle aller plus loin? Et déjà certaine, par la foi, de la vérité de ce mystère, ne peut-elle le démontrer positivement par ses propres forces? Elle le peut. Parlons d'abord de ce que nous demandons la permission d'appeler *la démonstration positive indirecte.* La raison peut faire voir que chaque mystère est la solution d'un problème qui se pose, bon gré mal gré, devant l'esprit humain. Elle peut faire voir ensuite que toutes les autres solutions de ce même pro-

blème sont insoutenables, et enfin qu'entre ces solutions démontrées fausses et la solution incompréhensible, enseignée par l'Eglise, il n'y a pas de milieu. Quand cette démonstration réunit les trois conditions qui viennent d'être indiquées, elle est rigoureuse ; nous l'avons appelée *positive*, parce qu'elle conclut à la vérité du mystère, et non plus seulement à la faiblesse des objections qu'on lui oppose, faiblesse qui est un motif de ne pas rejeter le mystère, mais qui n'est pas un motif suffisant de l'adopter, puisqu'il peut arriver qu'on oppose de mauvaises raisons à une doctrine fausse. Enfin cette démonstration positive et rigoureuse doit être appelée *indirecte*, parce qu'elle procède par voie d'élimination.

La raison ne peut-elle aller, relativement aux mystères, jusqu'à la démonstration positive directe ? Nous n'hésitons pas à répondre qu'elle le peut ; mais, voulant restreindre notre affirmation à ce qui est tout à fait certain, nous ne parlons pas ici d'une démonstration rigoureuse. La démonstration positive directe, admise par saint Thomas lui-même relativement aux vérités surnaturelles, consiste à montrer qu'elles sont confirmées par des analogies tirées de l'ordre naturel, qu'elles s'enchaînent admirablement les unes aux autres, qu'elles jettent un grand jour sur les notions fondamentales de la philosophie, par exemple sur les idées de nature, de personne, d'essence, d'accident, de genre et d'espèce; enfin que, si elles sont incompréhensibles, la raison aidée de la foi peut les concevoir tous les jours de plus en plus, et en tirer, par une méditation persévérante, des aperçus qui forment la portion la plus sublime du domaine de la science.

S'il faut maintenant appliquer ces principes au dogme de la création, et réfuter d'abord les objections qu'on lui oppose, voici la première que nous rencontrons dans la bouche des incrédules. Dieu, disent-ils, n'a pu créer sans être soumis à un changement incompatible avec la nature de l'infini. Car si le monde a commencé, Dieu a été non créant, puis créateur, ce qui suppose en lui non-seulement succession, mais modification. Avant de réfuter ce sophisme, examinons comment y répond M. de Pressy : « Si Dieu n'avait rien créé, dit-il, il n'y aurait eu aucun temps..... Mais Dieu s'étant décidé à créer, quelque chose qui existait (savoir l'indétermination à créer ou à ne pas créer) a cessé, et quelque chose qui n'existait pas (savoir la détermination à créer) a commencé d'exister ; et comme l'indétermination et la détermination, qui s'excluent mutuellement, ne peuvent coexister, l'existence de celle-ci a succédé à celle-là : Dieu a cessé d'être indéterminé à créer, il a commencé d'être déterminé à créer, et le monde qui n'existait pas a commencé d'exister. Son existence, en succédant à l'indétermination divine qui avait cessé, a commencé... . Me demande-t-on si cette suite d'influences de la volonté divine forme en Dieu une durée ? je réponds affirmativement, parce qu'elle forme une succession de choses dont l'une postérieure a existé après celle qui l'a précédée. C'est par la même raison que les actes de l'entendement divin et ceux de la volonté divine forment une durée. Dieu, avant de créer le monde, connaissait que le monde n'existait pas. A l'instant de la création Dieu a cessé de connaître l'inexistence du monde, et a commencé de connaître son existence actuelle. Cette dernière connaissance a succédé à la première. Pareillement un homme dans l'instant A est juste, par conséquent aimé de Dieu ; dans l'instant B subséquent, il cesse d'être juste, il commence d'être haï de Dieu, qui cesse de l'aimer. La cessation de cet acte d'amour après lequel l'acte de haine commence, forme une succession, une durée.... Dieu qui, au moment de la création, a fait de rien le monde, l'a fait exister dans l'instant suivant où il aurait pu l'anéantir ; il l'a conservé. Or l'acte de création et celui de la conservation sont des actes distincts.... des opérations distinctes en Dieu, et la seconde succède à la première.» Nous ne craignons pas de le dire, ces lignes de M. de Pressy sont injustifiables. Il admet pleinement le principe de l'objection qu'il doit réfuter. Il suppose que la création produit en Dieu un changement. Or, on ne peut pas dire que Dieu a existé tout seul avant de se décider à exister conjointement avec ses créatures. Dieu pouvait sans doute ne pas créer ; mais dans l'hypothèse de la création, Dieu ne pouvait être un seul instant sans créer, par cette raison toute simple que l'éternité ne forme qu'un seul instant indivisible. Le *priusquam mundus esset* de l'Evangile est une manière de parler qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre. Dans le sens qui vient d'être indiqué, on peut dire que la création est éternelle ; on le doit même, sous peine de heurter, non les définitions de l'Eglise qui abandonne à nos disputes cette question philosophique, mais les idées les plus claires de la raison. En deux mots, autant la foi nous oblige de croire que le monde n'est pas éternel, autant la raison nous enseigne clairement que Dieu, s'il crée, ne peut créer qu'éternellement ; que par conséquent, dans le fait, Dieu n'a jamais été sans créer ; que, pour la même raison, les actes multiples nécessités par la création sont simultanés en Dieu, quoiqu'ils soient successifs par rapport à nous, et qu'ainsi le dogme catholique ne suppose en Dieu aucun changement. »

Les lignes de M. de Pressy, que nous venons de citer, furent vivement attaquées, lors de leur publication, par les *Nouvelles ecclésiastiques*. Un ami du prélat s'efforça de le justifier par l'argument qui suit : « Direz-vous que l'acte par lequel Dieu s'est déterminé à créer le monde n'a pas eu de commencement ? Vous devez donc avouer que Dieu n'ayant jamais commencé à se

déterminer, a toujours été déterminé à créer le monde; par conséquent, qu'il n'a jamais été indéterminé à le créer ou à ne pas le créer; par conséquent, qu'il n'a jamais été libre de le créer ou de ne pas le créer. Or un tel aveu, qui anéantit la liberté divine, renferme une fausseté que la foi réprouve, et une absurdité que la raison abhorre. » Il n'est personne qui ne voie au premier coup d'œil le côté faible de ce raisonnement. L'absence d'indétermination en Dieu n'a nullement pour conséquence l'absence de liberté. On peut fort bien n'avoir jamais été indécis, et avoir pu cependant prendre une décision contraire à celle qu'on a prise. Il serait difficile de s'expliquer comment M. de Pressy a abandonné sur une question si importante les grands docteurs chrétiens, notamment Bossuet, qu'il traite à ce sujet assez légèrement, si l'on ne savait que la conception scotiste de l'éternité avait partiellement (10) repris faveur au XVIIIe siècle, grâce au sommeil des facultés métaphysiques. Ce n'est pas qu'à nos yeux les disciples de Scot aient eu le dessous sur toute la ligne. Les scotistes et les thomistes ont soutenu au sujet de l'éternité deux erreurs tout opposées, également réprouvées par la masse des docteurs catholiques. Les premiers introduisent la succession dans l'Etre éternel; les seconds attribuent au fini l'éternité en tant que possible.

M. Jules Simon dit dans son livre *de la Religion naturelle* (p. 107) : « Il est très-clair que Dieu se suffit à lui-même. Il est également clair qu'il a la plénitude de l'être. S'il a la plénitude de l'être, s'il est impossible qu'aucune réalité lui manque, comment y a-t-il de l'être en dehors de lui? Aussitôt que Dieu n'est pas seul, on peut, par la pensée, ajouter à Dieu quelque chose, et par conséquent augmenter Dieu, ce qui est absurde. Cette objection est insoluble. » M. Roux-Lavergne (*Univers* du 10 août 1856), après avoir rappelé qu'une objection ne peut être insoluble, même contre une vérité surnaturelle, ajoute : « M. Simon gratifie du titre d'insoluble une équivoque puérile. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à changer les termes principaux en termes équivalents, en laissant subsister la forme du raisonnement. Argumentons ainsi : Il est très-clair que le parfait se suffit à lui même. Il est également clair qu'il a la plénitude de l'être ; s'il est impossible qu'aucune réalité lui manque, comment y a-t-il de l'être en dehors de lui? Aussitôt que le parfait n'est pas seul, que l'imparfait existe, on peut, par la pensée, ajouter au parfait quelque chose, c'est-à-dire l'imparfait, et par conséquent augmenter le parfait. *Risum teneatis!* L'objection ferait une tout aussi sotte et aussi grotesque figure, si nous prenions les mots d'absolu et de relatif, d'infini et de fini.

« Ampère était un grand mathématicien, et de son temps comme aujourd'hui il y avait des maîtres d'école qui savaient admirablement les quatre règles. La science d'Ampère était une réalité, et celle des maîtres d'école en était une aussi. Donc on aurait pu faire à la science d'Ampère autant d'additions réelles qu'il y avait alors de provisions arithmétiques dans le cerveau des maîtres d'école.

« Et si cette comparaison pèche, c'est pour ne pas dire assez... car la réalité de l'imparfait est produite du néant par le parfait: *elle est celle qui d'elle-même n'est pas.* Comment ce qui de soi n'est rien, qui n'est quelque chose que par la volonté de celui qui le crée et le conserve, constituerait-il une réalité dont on pût augmenter celle de son créateur? Que prétendez-vous quand vous dites que l'objection des panthéistes est insoluble? Voulez-vous dire qu'il est impossible de leur prouver l'existence des contingents? Ce n'est pas cela que vous voulez, car vous enseignez précisément le contraire. Et si l'existence des contingents n'est contestable que pour des fous, ce que vous admettez, que voulez-vous, et en quoi consiste l'insolubilité de l'objection?... Si cette objection est réellement insoluble, cela ne prouve pas seulement, comme le prétend M. Simon, que la raison a des limites; cela prouve que le panthéisme est vrai. »

M. Cousin aussi a attaqué le dogme catholique de la création; ou plutôt, suivant son usage, il conserve le mot, tout en rejetant la chose : « Dieu crée donc, dit-il; il crée en vertu de sa puissance créatrice; il tire le monde, non du néant, qui n'est pas, mais de lui, qui est l'existence absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit, non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire.... Dieu, comme l'homme, n'agit et ne peut agir que conformément à sa nature... Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice n'a pas pu ne pas créer, comme une puissance essentiellement intelligente n'a pu créer qu'avec intelligence, comme une puissance essentiellement sage et bonne n'a pu créer qu'avec sagesse et bonté. » Il suffit d'un mot pour répondre à ce système : il anéantit la liberté de Dieu. Il est clair d'ailleurs qu'il aboutit à l'émanatisme. Enfin, une des idées les plus claires de l'esprit humain, c'est l'idée du possible pur, c'est-à-dire, des êtres qui peuvent exister et qui n'existent pas. Or M. Cousin supprime cette idée, en supposant que Dieu fait nécessairement tout ce qu'il peut faire. C'est là, pour tous les systèmes panthéistes, un écueil inévitable. Car dès que l'on admet qu'il y a des êtres qui peuvent passer

(10) Nous disons *partiellement*, parce que M. de Pressy est dans le vrai quand il examine l'éternité en elle-même; il ne se trompe que quand il parle des changements que l'existence du temps produit dans l'éternité.

du non être à l'être, on admet par là même la possibilité de la création.

Nous ne ferons qu'indiquer plusieurs autres objections dont la solution se trouve partout. Ainsi l'argument que l'on tire de l'existence du mal, contre la création, se résout en invoquant la liberté de l'homme; l'axiome *Ex nihilo nil fit*, si obstinément exploité par des rationalistes de troisième ordre, s'explique par cette observation si simple, que la doctrine catholique ne donne le néant ni comme cause efficiente, ni comme cause matérielle de la création, puisqu'elle consiste à dire que la cause efficiente est Dieu, et qu'il n'y a pas de cause matérielle. Pareillement se résout l'objection de Bridenbourg, suivant lequel le passage du néant à l'être est impossible, attendu qu'il y a l'infini entre deux. Bridenbourg a l'air de croire que pour créer il faut, si l'on peut ainsi parler, construire un pont entre le néant et l'être, qui en seraient les deux points extrêmes; il suppose ainsi que, selon la doctrine de la création, le néant est quelque chose de positif: il suffit de lui répondre que la création n'est autre chose qu'un acte de la puissance infinie, faisant passer un être de la possibilité à l'existence. Quant à la difficulté de concilier la liberté de Dieu avec la réalité et la nécessité d'un motif pour que la sagesse infinie se décide à créer plutôt qu'à ne pas créer, elle forme un mystère que la raison, sans doute, ne parviendra pas à pénétrer pendant cette vie. Il est certain que Dieu pouvait ne pas créer; il est certain aussi qu'un motif de ne pas créer lui était nécessaire dans cette hypothèse. Il nous est impossible de comprendre comment Dieu ayant pris de fait le parti le plus sage, ce parti le plus sage aurait pu être le parti contraire. Mais quand deux vérités sont solidement établies sur des preuves en rapport avec leur nature, la difficulté de les concilier ne doit pas empêcher de les admettre.

La démonstration positive indirecte de la création se fait en réfutant l'atomisme, le panthéisme et le système de l'éternité de la matière. Est-ce là une démonstration philosophique rigoureuse? Deux mots suffiront pour établir l'affirmative. Quel est le problème dont le dogme d'un Dieu créateur est la solution? Ce problème, c'est la coexistence du fini et de l'infini. Or, si l'on n'admet pas que l'un de ces deux termes a produit l'autre substantiellement, il n'y a que deux manières de résoudre le problème de leur coexistence. Il faut dire, ou que cette coexistence est éternelle, ou qu'elle est imaginaire. Ceux qui prennent ce dernier parti, c'est-à-dire, ceux qui rejettent la réalité de la coexistence du fini et de l'infini, ne peuvent se diviser qu'en deux classes, car ils doivent nécessairement sacrifier l'un ou l'autre de ces deux termes qui leur paraissent incompatibles. Il ne peut donc y avoir, sur le problème en question, que trois solutions hétérodoxes : la coexistence éternelle du fini et de l'infini, qui est le système appelé par le P. Perrone *hylozoïsme;* l'existence unique de l'infini, qui est le fond des diverses nuances du panthéisme; et l'existence unique du fini, qui n'est autre que l'atomisme. Donc, l'esprit humain étant placé dans la nécessité logique de choisir entre le dogme de la création et les trois systèmes qui viennent d'être énumérés, il s'ensuit que la réfutation de ces trois systèmes est une démonstration rigoureuse, quoique indirecte, de la création.

Nous ne nous arrêterons pas à combattre en règle ces trois erreurs. Pour présenter, même en raccourci, le tableau des preuves que leur opposent les docteurs chrétiens, il faudrait un long discours; et ce tableau d'ailleurs se trouve dans beaucoup de manuels classiques, tandis que les preuves directes auxquelles nous avons hâte d'arriver sont moins connues. Notons seulement que l'atomisme, qui donne le mouvement comme essentiel à la matière, n'a plus aujourd'hui de partisans sérieux. Au sujet de l'éternité de la matière, qui n'a guère plus de défenseurs, nous ferons tout à l'heure une remarque importante. Quant au panthéisme, qui est plus vivace, il ne sera pas inutile de choisir, dans les temps anciens, puis dans les temps modernes, ses plus illustres représentants, et de rapprocher de la solution chrétienne leurs inventions, qui en sont venues aujourd'hui à n'être plus que des conceptions poétiques, des jeux d'une imagination puissante mais en délire.

L'émanation remplace à la fois, dans les cultes païens, l'incarnation et la création. (Aussi nous faudrait-il répéter ici plusieurs des passages que nous citons à l'article *Incarnation* et à l'article *Immortalité*.) Qu'il nous suffise de rappeler ces mots sur la religion de l'Inde : « Dieu, en créant le monde et s'y dispersant en quelque sorte, se dépouille par cela même de sa divinité... Chaque nouvelle émanation est une perte nouvelle, un amoindrissement. (Guignault, t. I, p. 237).... Un seul esprit, une seule âme, une seule vie, procédant d'un seul et même principe, sont répandus dans tout l'univers, et l'univers n'est autre chose qu'une grande manifestation du Très-Haut, où mille et mille formes de la substance unique circulent, se permutent, passent de la vie à la mort et de la mort à une vie nouvelle, où les dieux, les hommes et les mondes, les créations et les destructions se succèdent dans une révolution indéfinie au sein de Brahm-Maya, l'Etre-nature, jusqu'au moment fixé pour la *rémanation* générale qui dissipera le prestige, absorbera toutes les formes variables dans l'invariable substance, et résoudra la dualité dans l'unité. (T. I, p. 276.) »

Il y a plus, les dogmes si divers de la Trinité, du péché originel, de l'Incarnation, de la rédemption, de la création, de l'immortalité de l'âme, se trouvent tous remplacés, dans la plupart des religions païennes, par

la même erreur, c'est-à-dire par les métamorphoses d'un Dieu tombé, qui, immobile en lui-même, se dégrade et se développe par toutes les transformations du monde fini. (Cette même erreur panthéiste doit donc être rappelée nécessairement à propos de chacun des dogmes dont nous avons parlé : par où l'on voit qu'un parallèle synthétique des religions fausses avec le catholicisme serait beaucoup plus facile qu'un dictionnaire sur le même sujet.) De plus, il est important de remarquer que la *création* et la *cosmogonie* ne font qu'un dans les religions païennes. Pour expliquer l'origine des choses, elles ne distinguent pas entre le *fait* de la production des êtres, et le *comment* de leur organisation. Au contraire, dans la doctrine chrétienne, *la création ex nihilo* et l'*œuvre des six jours* sont deux choses complétement distinctes (comme on peut le voir à l'article *Cosmogonie*).

M. le baron d'Eckstein, parlant de la conception païenne du Dieu créateur (*Corresp.* juill. 1854), s'exprime ainsi : « Pour eux, Dieu se concentre dans un foyer brûlant, et ce foyer, c'est l'âme du monde. Inerte en soi comme substance indéfinie, il est actif dans le monde, à travers toutes les modifications de la matière. Là où il paraît exister *en soi*, où il paraît rouler sur lui-même, il y réside à l'état d'abstraction, comme le *moi* absolu des idéalistes, comme l'*être* ou la *substance absolue* des panthéistes. Ce monothéisme païen est l'opposé du vrai monothéisme. La spéculation des brahmanes de l'école du Védanta, la spéculation des Eléates qui leur ressemblent parmi les Hellènes, cette double spéculation veut-elle se rendre compte de l'activité de la puissance créatrice? elle voit dans le déploiement du système de l'univers un *Dieu tombé;* l'Adam déchu des Juifs, des musulmans et des Chrétiens, est remplacé par le Dieu déchu de la cosmogonie de Manou, par le Dieu divisé à l'infini, écartelé, pour ainsi dire, par le système de l'univers, tel que le conçoivent les Xénophane et les Parménide. L'ordre de l'univers n'est autre chose que la détérioration de la substance divine, une et indivisible; qu'un ordre de déchéance sans fin, croissant en proportion qu'il s'éloigne de la primitive source divine. Si Adam est divisé d'avec Eve, si Eve le séduit, le Dieu du Védanta, l'*Etre* des Eléates, divisé d'avec lui-même, tombe amoureux de sa moitié, engendre en elle et avec elle toute la série des métamorphoses de la substance unique, environnées d'illusions et de ténèbres. »

Et plus loin : « *Ouvrier* des mondes, le *El Eljoun*, le dieu *Elohim* des Hébreux, est aussi le maître théocratique de leur état social. Il l'est sous la forme primitive et dans son rudiment simple, quand il y avait partout des colléges d'*Elohim*, de petits chefs patriarcaux parmi les races sémitiques, dont les Hébreux ont été les seuls à conserver la pureté primitive; le reste des Sémites succombant à l'idolâtrie d'un dieu Baal et d'un collége des Baalim, idolâtrie qui fut celle des Couschites et d'autres races chamitiques. Le Dieu *ouvrier* est le symbole du Dieu *personnel et libre*, par contraste avec le Dieu des Chamites et des Couschites, du Dieu phallique, du Dieu sujet et esclave d'une déesse Nature. L'idée d'un Dieu ouvrier des mondes, d'un Dieu libre, personnel, se retrouve avec plus de netteté chez les ariens de race brahmanique, comme chez les Ariens d'origine bactrienne. Leur *Asoura* ou leur *Ahoura*, le *Grand Souffle*, l'Esprit de vie, reçoit dans le Véda l'épithète fréquente de *Tvachtar*, de *Tachtar*, d'ouvrier, étant associé à un corps céleste d'énergies divines, qui sont les *saints immortels*, les *amesha cpenta* du Zend-avesta. Pour exprimer leur activité, réunie à celle du Dieu unique, du Dieu inspirateur de l'*œuvre sacrée* par excellence, de la création du monde, les textes zends emploient le verbe *tash*, l'équivalent du *tvach*, *tach*, dans sa forme pleine et primitive, du *tvakch*, de l'idiome brahmanique, mot dont le sens se rapporte à un travail des mains, transporté à un travail de la pensée, par contraste de toute création par transmission, émission, émanation, ou aussi par engendrement. Rien de curieux comme de voir les races sémitiques et une portion des races ariennes, quoiqu'elles menassent, dans le principe, la vie des nomades, loin d'adopter des termes qui indiquassent leur adoration d'un Dieu pastoral, d'un Dieu générateur, se servir de termes *techniques* pour exprimer l'action de la Divinité créatrice. Les races chamitiques, tout au contraire, races primitivement industrielles, au lieu de concevoir la création comme l'action d'un Dieu libre, d'un Dieu ouvrier des mondes, comme on eût pu le supposer par suite de leurs occupations techniques et laborieuses, l'envisagent du point de vue d'une génération, d'un engendrement matériel. Tout cela est éminemment caractéristique; tout cela indique le génie essentiellement distinct de ces diverses branches de la primitive famille humaine. »

Dans les temps modernes, la conception hégélienne de l'origine des choses efface les autres solutions panthéistes de ce même problème. Balmès, dans un de ses ouvrages les moins connus, et traduit récemment par M. Bareille (*Lettres à un sceptique*, p. 215), l'expose ainsi : « Hégel dit que tout effort pour connaître et pour savoir, que toute action même a pour objet de mettre en lumière ce qui était auparavant caché, de réaliser ou d'actualiser ce qui n'était que virtuellement. Ceci mérite explication. Il est vrai que tout effort pour connaître et savoir a nécessairement pour objet de rendre présent ou clair à notre esprit ce qui auparavant était obscur ou entièrement caché; mais il n'est pas vrai que toute action ait uniquement pour objet de réaliser ou d'actualiser ce qui existait virtuellement. On ne saurait nier que dans l'ordre de la nature il y ait un développement continuel d'après lequel les êtres sortent les uns des autres comme le fruit de son germe; mais il est

aussi des êtres dont l'essence répugne à ce qu'ils soient produits par un autre, des êtres qui doivent nécessairement passer, par un acte instantané, de la non-existence à l'existence; c'est-à-dire, des êtres qui sont l'objet d'une création proprement dite. *Arriver à l'existence*, dit Hégel, *c'est subir un changement et néanmoins rester le même.* Cette proposition, établie d'une manière générale, détruit toute idée de création, puisque celle-ci n'existe qu'à la condition qu'un être passe du néant à l'existence. Si passer à l'existence n'est autre chose que subir un changement en demeurant le même, il faudra dire que, lorsque l'univers a commencé, ce n'est pas qu'il ait été créé par Dieu, c'est uniquement par l'effet d'une grande transformation survenue dans la matière préexistante que s'est manifesté ce prodigieux ensemble qui nous étonne par son immensité, en même temps qu'il nous ravit par sa beauté et son harmonie. Une semblable hypothèse implique de toute nécessité l'éternité du monde, le chaos des anciens et tous ces absurdes systèmes sur l'origine des choses, que le flambeau du christianisme était venu chasser de l'esprit humain.....

« Les branches, » dit Hégel, « les feuilles, les fleurs, les fruits d'une même plante se produisent successivement et individuellement, suivant que l'idée intérieure détermine cette succession et cette individualisation.... » — « Veut-il donner à comprendre qu'au fond de la nature se trouve un être intelligent et prévoyant qui voit et règle toutes choses? Est-ce là cet être qu'il appelle idée, tout en le distinguant essentiellement de la matière? Mais alors il en revient tout simplement à l'idée de Dieu; car nous aussi nous disons que Dieu est dans tous les êtres, dans toutes les parties de l'univers; qu'il voit tout, ordonne tout et conserve tout; qu'il préside à ce magnifique développement qui s'accomplit dans la nature, conformément aux lois établies par le Créateur. Mais nous, nous ajoutons que l'auteur de toutes ces merveilles existait de toute éternité, et par là même avant que rien n'existât au dehors de lui; que maintenant il conserve, meut, vivifie le monde, non certes comme l'âme le corps, mais d'une manière indépendante et libre, par l'action toute-puissante de sa volonté, en renouvelant sans cesse ce sublime *fiat*, dont Moïse nous a si magnifiquement représenté l'effet au sein du néant. Il y a loin de là à supposer dans la nature une idée intérieure, inhérente, pour ainsi dire, aux êtres corporels. Affirmer l'existence d'une telle idée, c'est dire que le monde est un être animé qui fonctionne de la même façon que notre corps sous l'action vivifiante de l'âme. Et si l'on ajoute à cela une sorte de confusion entre l'esprit et la matière, si l'on suppose que l'existence des êtres spirituels et corporels n'est que le développement simultané de cet admirable ensemble, on tombe dans le panthéisme pur, tel que l'avait compris et formulé Spinosa. »

Balmès réfute ensuite la prétention de Hégel de déterminer *a priori*, au moyen de sa théorie, les lois du monde physique. Ce dernier met ainsi l'identité là où les autres philosophes avaient montré l'analogie; mais l'*observation*, qu'il dédaignait, lui donna de cruels démentis : « A peine Hégel venait-il de démontrer *a priori* qu'il ne pouvait exister aucune planète entre Mars et Jupiter, que précisément dans la même année, le célèbre astronome Piazzi lui jouait le mauvais tour de découvrir Cérès. » Leibnitz et Newton auraient bien ri d'entendre dire que les lois du monde physique n'étant que les lois de notre esprit passées à l'état d'objet, on peut s'élever des unes aux autres sans faire usage de l'observation.

On a pu voir par ce qui précède que le panthéisme a plus d'un point de contact avec le système de l'éternité de la matière, et que plus d'une preuve renverse à la fois ces deux erreurs. Mais remarquons que le système de l'éternité de la matière ne doit pas être confondu avec l'erreur que nous avons reprochée à l'école thomiste; il en diffère de trois côtés. D'abord saint Thomas n'admet pas, comme les philosophes païens, que la matière soit réellement éternelle. Ensuite il n'admet pas même que tous les êtres finis puissent être éternels; il n'affirme cette possibilité que pour les êtres permanents, c'est-à-dire non soumis à la génération. En troisième lieu, il soutient que si un être fini peut être éternel, il ne peut pas ne pas être créé. Cette troisième différence, qui sauve l'orthodoxie de l'opinion thomiste, la rend aussi plus facile à réfuter que le système hétérodoxe de l'éternité de la matière; car, en restant dans le domaine de la possibilité, on ne peut opposer à ce dernier système que l'incompatibilité des notions d'*être fini* et d'*être éternel;* tandis qu'on peut en outre opposer à l'opinion thomiste l'incompatibilité plus évidente encore des notions d'*être créé* et d'*être éternel.* Du reste, il est de règle générale qu'un système erroné se contredit d'autant plus, qu'il conserve (si l'on peut s'exprimer ainsi) de plus nombreuses parcelles de la vérité.

Nous arrivons enfin aux preuves directes de la création. Nous ferons observer tout d'abord que si la création est aussi incompréhensible que la Trinité, elle est certainement susceptible d'une démonstration philosophique plus rigoureuse. Toutes les écoles de philosophie reconnaissent aujourd'hui qu'il est contradictoire d'admettre un être fini sans commencement; or, la création est une conséquence de ce principe : car la création n'est autre chose que le commencement de la substance finie. Nous n'essayerons pas d'énumérer ici toutes les preuves qui ont été données pour établir que tout être fini a dû commencer. L'une des principales est celle qui consiste à dire que l'être fini, par là même qu'il est contingent, c'est-à-dire indifférent de sa nature à exister ou à ne pas exister, ne peut exister à moins que quelque chose ne le détermine à l'existence plutôt qu'au néant. Cet argument, présenté

par le P. Perrone, d'une manière très-sommaire, qui ne met pas en évidence toute la liaison des idées de contingence et de production, a été bien développé par M. de Pressy, quoique sous une forme géométrique qui en rend l'étude assez pénible. Il démontre surtout très-rigoureusement que les corps ont dû être créés. Son raisonnement, qui, reproduit en entier, remplirait plusieurs pages, peut se réduire à ceci : Un corps ne peut exister sans exister quelque part; son existence est inséparable de sa détermination à une des situations où il peut se trouver. Mais ce corps est indifférent de sa nature à exister dans un endroit plutôt que dans un autre. Par conséquent, il ne peut exister dans l'un plutôt que dans l'autre sans y être déterminé, du moins médiatement, par quelque cause libre. Or, cette cause libre ne peut le déterminer à exister dans telle situation, sans lui donner en même temps l'existence ; autrement il faudrait dire qu'il a pu exister avant d'avoir été déterminé à telle ou telle situation, ce qui est impossible, comme on l'a vu.

Une seconde classe de preuves directes comprend celles qui ont été données par saint Thomas, et paraphrasées par le P. Ventura. Elles sont au nombre de cinq ou six, et reposent toutes sur le même fond d'idées. La suivante permettra de juger des autres : Tout être, dit saint Thomas, n'agit que selon sa manière d'être en acte. Or toutes les choses particulières ne sont en acte que d'une manière particulière, et par conséquent ne peuvent produire l'être en tant qu'être, mais seulement tel ou tel être particulier, car tout agent produit son semblable. Dieu, au contraire, est tout en acte : il est un acte pur, et par conséquent, lorsqu'il agit, il doit produire non-seulement telle ou telle détermination de l'être, mais l'être lui-même dans tout ce qu'il a d'actuel. — Ailleurs saint Thomas raisonne ainsi : Quand plusieurs choses possèdent inégalement une perfection, il faut qu'elles la tiennent de celui qui la possède au plus haut degré, car cette inégalité a pour cause leur plus ou moins grand éloignement de l'être parfait, et elle serait inexplicable si ces choses tenaient d'elles-mêmes leur degré de perfection. Donc les divers degrés d'être qu'on observe dans les choses prouvent qu'elles ont reçu l'être de celui qui le possède dans sa plénitude.

Les preuves de saint Thomas, dégagées des formules péripatéticiennes qui les enveloppent, nous paraissent se reduire à cet argument : De même que l'homme agit humainement, *humano modo*, de même les actions de Dieu doivent être divines, c'est-à-dire infinies; or, elles ne peuvent être telles dans leur objet externe ; elles doivent donc l'être dans leur mode, c'est-à-dire en faisant passer le fini de la possibilité à l'acte ; de manière que la distance infinie entre le néant et l'être, qui est objectée quelquefois contre le dogme de la création, est précisément ce qui prouve que Dieu a tiré les choses du néant; car sans cela son action n'eût pas été digne de lui; tandis qu'il y a réellement une équation parfaite entre sa puissance infinie et une œuvre d'une difficulté infinie.

Ecoutons maintenant quelques philosophes modernes qui ont émis sur la création des vues neuves et profondes. Balmès, dans sa *Philosophie fondamentale*, traduite par M. Manec (t. III, c. 12), exprime ainsi une considération que l'on trouve déjà dans M. de Pressy : « Dieu veut, et l'univers sort du néant; à ceux qui disent : Comment le comprendre? je réponds : L'homme veut, et sa main se lève; l'homme veut, et tout son corps entre en mouvement : le comprenez-vous? Image petite, image bien pâle, bien incomplète, mais vraie de la création : un être intelligent veut, un fait se produit. Où est le lien? si vous ne pouvez l'expliquer dans les êtres finis, exigerez-vous que je l'explique par rapport à l'être infini? L'enchaînement qui se manifeste entre le mouvement du corps et la volonté qui commande est incompréhensible ; ce qui ne nous autorise point à le nier. Donc l'incompréhensibilité de l'enchaînement qui existe entre l'apparition soudaine d'un être et la volonté toute-puissante, ne nous autorise pas à nier la création. Au contraire, les raisonnements ontologiques, par lesquels on prouve la nécessité de ce phénomène prodigieux, reçoivent une force singulière de la découverte que nous faisons en nous-mêmes d'un fait du même genre. Les dogmes chrétiens ne comprennent pas seulement des vérités de l'ordre surnaturel ; ils exposent des vérités philosophiques aussi profondes qu'importantes. » Le même auteur indique dans un autre endroit du même ouvrage une considération d'une portée plus haute : « Selon certains philosophes, » dit-il, « l'homme n'a nulle idée de la création, d'où, sans le vouloir, ils arrivent à cette conclusion, qu'il n'a point l'idée de cause. Le mot *création* exprime l'acte par lequel une substance passe du non être à l'être, en vertu de l'action productrice d'une autre substance. J'ose affirmer que c'est là l'idée de causalité à sa plus haute puissance; à savoir l'idée de cause appliquée à la production de la substance..... Donc l'idée de création n'est pas une idée nouvelle, une idée au-dessus de l'intelligence humaine, mais la perfection, ou le plus haut degré d'une idée commune à l'humanité tout entière. L'idée de cause implique, nous l'avons vu, cette idée : *produire* une transition du non être à l'être; cette vertu productrice est attribuée à tous les êtres actifs, avec cette différence, toutefois, que l'on accorde aux êtres finis une force productrice de modifications, tandis que l'on reconnaît à l'être infini la force productrice des substances. »

L'aperçu qui précède avait été exprimé plus clairement encore par Gioberti, avant que Balmès l'eût indiqué dans sa *Philosophie fondamentale*. Voici, en effet, ce que nous lisons dans l'*Introduction à l'étude de la philosophie*, qui est le chef-d'œuvre du philo-

sophe italien (et qui a été deux fois traduite en français; la première fois en quatre volumes, par M. Alary, de Moulins; la seconde, par M. l'abbé Tourneur, qui a succédé à Mgr Nanquette dans la cure de Sedan; cette seconde traduction est de beaucoup la meilleure; elle n'a que trois volumes). « La cause, » dit Gioberti, « dans sa signification simple et absolue, est première et efficiente, et si elle n'avait pas ces deux propriétés, elle ne serait pas véritablement cause. Comme première, elle n'est point l'effet d'une cause antérieure; comme efficiente, elle ne produit pas la simple forme ou la modalité de ses effets, mais toute leur substantialité. Ainsi, si l'on considère l'effet comme effet, la cause dont nous parlons est véritablement cause première; relativement à l'effet, comme substance contingente, la cause première est aussi substance première, c'est-à-dire support de la substance, relativement à laquelle la chose effectuée est substance seconde seulement. Or, la cause première et efficiente doit être créatrice, parce que, si elle n'était pas telle, elle ne pourrait pas posséder ces deux propriétés. Elle ne serait pas première, si elle tirait d'ailleurs la substantialité de l'effet produit; elle ne serait pas efficiente, si elle la contenait en elle-même, et qu'elle la produisît au dehors, comme formatrice et non comme créatrice. On a raison d'appeler l'homme cause efficiente, non pas de substances, mais de modes; et cependant il n'est pas créateur, même relativement aux modes, parce qu'il les produit comme cause seconde, par une vertu qu'il tient de la cause première. L'idée de création est donc inséparable de celle de cause, prise dans un sens absolu. Et comme l'idée de cause constitue un des premiers principes de la raison, il s'ensuit que le concept de création doit être rangé parmi les idées les plus originelles et les plus claires de l'esprit humain. Et en effet, il n'est pas possible de séparer l'acte créatif de la cause opérante, ni la vertu créatrice de la puissance opérative, si l'on conçoit la cause et son efficacité comme infinies et absolues. Or, comme le concept des causes, même secondaires et finies, renferme celui d'une cause première, infinie, et n'en est qu'une simple abstraction d'une modification, il s'ensuit que l'idée de création est, dans tous les cas, inséparable de celle de causalité. »

Cette considération se retrouve fort développée à l'article *Création* du Dictionnaire d'Apologétique, publié par M. Jéhan; mais M. Jéhan a oublié d'avertir qu'il citait M. Laforêt, professeur à l'Université de Louvain; et M. Laforêt lui-même, dans son livre sur les dogmes chrétiens, aurait bien fait d'avertir qu'il n'était que l'écho de Gioberti.

Du reste, loin de nous la pensée de rabaisser le mérite de l'écrivain belge, dont le beau livre n'a pas été apprécié à sa juste valeur par certaines revues françaises (la *Bibliothèque catholique* et l'*Ami de la religion*). Nous reconnaissons même qu'il a réussi à mettre dans un nouveau jour l'aperçu que nous avons cité en dernier lieu, et dont la philosophie chrétienne est redevable à Gioberti. Mais il est une autre considération qui a été inspirée par le même Gioberti à M. Laforêt, et que celui-ci a essayé, avec moins de bonheur, ce nous semble, de présenter sous une forme qui lui fût propre. Voici en substance comment il essaye de prouver que l'homme ne connaît nul être fini sans l'idée de création : Quand j'affirme la réalité d'un arbre déterminé, j'ai dans l'esprit l'idée d'arbre en général, idée universelle qui s'applique non-seulement à tous les arbres du monde, mais encore à une infinité d'arbres possibles, c'est-à-dire d'arbres qui peuvent exister, quoiqu'ils n'existent pas. Par là même je vois que l'arbre dont j'affirme l'existence appartient à cette catégorie d'arbres qui peuvent ne pas exister, et par conséquent que cet arbre est contingent, et qu'il doit son existence à une cause étrangère. « Donc, » conclut M. Laforêt, « toute existence particulière, limitée, déterminée, individuelle, suppose la création; donc il est impossible d'expliquer aucune connaissance individuelle sans la création, et toutes les fois que nous affirmons l'existence d'une chose quelconque, nous avons présente à l'esprit l'idée de création. Ainsi, pour demeurer dans l'exemple que nous avons choisi, lorsque nous affirmons l'existence d'un arbre individuel, que se passe-t-il en nous? Le voici. Notre esprit voit une infinité d'arbres possibles et indéterminés dans une puissance infinie et absolue; il voit ensuite cette idée générale se circonscrire, se déterminer, s'individualiser, et acquérir une réalité, une existence propre par l'action de cette même puissance absolue. Tel est le procédé de l'esprit humain dans toutes ses connaissances particulières; avec un peu de réflexion, chacun pourra le remarquer. Et qu'est-ce, en définitive, que la création d'un arbre, sinon l'individualisation concrète et substantielle de l'idée d'arbre, qui réside éternellement au sein de l'intelligence divine? »

Il suffit de parcourir l'*Introduction à l'étude de la philosophie* de Gioberti (t. II, p. 191-224 de la trad. Alary; 39-71 de la trad. Tourneur), pour s'assurer que M. Laforêt a puisé là cette dernière preuve. Mais qu'il est loin d'avoir reproduit, dans son analyse, toute la force de l'original! Nous craindrions d'échouer, à notre tour, si nous essayions de résumer, en quelques lignes, ces sublimes aperçus. C'est dans l'auteur italien lui-même qu'il faut les lire. Les égarements de ses dernières années ne doivent pas nous faire méconnaître la profondeur de son génie. Nul n'aura la patience de le suivre dans son vol hardi, sans être saisi d'admiration pour ce coup d'œil d'aigle qui pénètre les arcanes des sciences spéculatives avec une puissance dont notre siècle a vu peu d'exemples. C'est dans son chef-d'œuvre qu'il faut voir avec quelle profondeur, partant, non de l'idée du contingent ou de celle du possible, mais de l'idée de l'infini, il prouve que la

perception directe que l'homme a du monde et de lui-même est l'intuition assidue d'une création continuelle : trait de lumière, dont l'apparition fera époque. En effet, l'intelligibilité des êtres finis est un des plus difficiles problèmes de la philosophie. Malebranche avait essayé de le résoudre par son système de la vision en Dieu, système qui a été souvent tourné en dérision par des hommes qui ne se doutaient même pas qu'il existât une difficulté dont ce système fut un essai d'explication. Au fond, l'erreur de Malebranche n'était que l'exagération d'une doctrine ouvertement professée par saint Thomas et par son école; doctrine d'après laquelle l'intelligibilité est quelque chose de plus parfait que l'intelligence, d'où il suit rigoureusement qu'un être non intelligent ne peut être intelligible, ou en d'autres termes ne peut être l'objet d'une perception immédiate. L'école écossaise a réfuté cette doctrine avec une vigueur et avec une clarté qui ont obtenu un acquiescement à peu près universel. Balmès seul, dans sa *Philosophie fondamentale*, et quelques modernes défenseurs du thomisme, ont essayé de raviver l'opinion déracinée par la logique de Reid. Gioberti, admettant contre Malebranche et les scolastiques la perception immédiate des corps, et voulant cependant trouver la raison de cette vérité, soutient que les êtres finis sont intelligibles, non dans la substance infinie, mais dans une action de l'Etre infini, dans l'acte créateur, lequel est contemporain de chacun des instants de l'existence du monde. Il se trouve ainsi conduit à donner une preuve de la création en exposant les lois de la connaissance. Il résout en même temps le grand problème du principe d'individuation qui a tant occupé les esprits dans tout le cours du moyen âge. Il fait plus, il affirme et il prouve, en quatre volumes, qui n'étaient que la préface de l'ouvrage qu'il méditait, il prouve, dis-je, que la philosophie tout entière repose sur le dogme de la création; et non-seulement la philosophie, mais toutes les sciences dont il marque les rapports et la filiation rationnelle dans une magnifique esquisse d'arbre encyclopédique. Nous sommes heureux de signaler ces belles pages à tous ceux qui ont le goût des hautes spéculations métaphysiques, et qui ont la permission de lire les livres à l'*Index* (11).

Aux considérations qui précèdent s'en rattache une autre, qui a pourtant sa valeur propre, et qui est ainsi présentée par M. Jéhan, dans un ouvrage remarquable, publié récemment, et intitulé : *Essai sur le développement de l'intelligence humaine.* « L'évolution de l'intelligence humaine à l'aide du langage peut nous aider à comprendre, au moins jusqu'à un certain point, l'évolution de l'intelligence divine. Une haute contemplation nous fait entrevoir comment, dans les profondeurs de l'intelligence divine, se forme, émerge, pour ainsi dire, une notion infinie, illimitée; comment encore, à l'aide d'une activité qui lui est propre, cette intelligence ne cesse d'imposer à cette notion première des limitations, des déterminations nouvelles. Or nous ne saurions tenter de nous rendre compte de la façon dont nous exprimons notre propre pensée par le langage, sans apercevoir que les choses ont lieu absolument de même. Nous voyons, sous toutes les formes que peut revêtir la pensée, qu'il s'agit toujours d'une notion plus ou moins générale, à laquelle nous faisons subir une nouvelle limitation, détermination. Nous le faisons au moyen du verbe, qui réunit, met en contact les deux termes de la proposition, base et fondement de tout langage. Le verbe est ainsi l'expression de cette activité intellectuelle qui nous permet de faire sortir de nouvelles notions de celles que nous possédons déjà à tel moment donné. Nous reproduisons ainsi, dans le domaine du fini, cette suprême activité, au moyen de laquelle Dieu engendre éternellement, dans la notion de l'être en soi, les notions des êtres et des choses déterminées. Le verbe de l'homme devient l'écho du Verbe suprême, du Verbe de Dieu. Mais tandis que nos propres paroles frappent l'air d'un vain son bientôt évanoui, la parole de Dieu, en raison de ce mystère de la création pour nous insondable, prend corps et consistance; elle devient visible et durable. Supposons que toute proposition émise dans le langage humain, par cela même qu'elle a été émise, reçoive une existence réelle, objective; supposons qu'elle se matérialise en quelque sorte, aussitôt que prononcée, et peut-être pourrons-nous nous faire une idée, bien qu'affaiblie, de la façon dont les choses se passent dans les profondeurs de l'essence divine; car le langage de Dieu, c'est le monde; la création, c'est l'ensemble des propositions qui, par suite de son incessante activité, se forment dans l'intelligence de Dieu, et qui sont parlées dans le monde aussitôt que pensées.

« *Dieu a son langage extérieur*, dit M. l'abbé Hugonin (*Ontologie*, t. I, p. 282); *non-seulement il parle sa pensée en empruntant le langage sensible de l'homme; mais il l'écrit en caractères durables; il l'écrit dans ce grand livre qui est le monde.*

« Aussi toutes les religions et toutes les philosophies ont-elles, comme à l'envi, rendu hommage à cette faculté créatrice de la parole. L'Inde, la Perse, Pythagore et Platon,

(11) Tout le monde sait qu'un livre à l'*Index* peut contenir d'excellentes choses; qu'il peut même n'être répréhensible que dans sa moindre partie. Tel est le cas pour l'*Introduction* de Gioberti, qui, avant les écarts de son auteur, était recommandée par les évêques de l'Italie, par le P. Perrone lui-même. Il y a cependant quelques erreurs, notamment sur la supériorité des païens, sur la part de l'Etat dans l'éducation, etc... Mais ces quelques taches n'empêchent pas ce livre d'être de la plus grande utilité pour ceux qui s'adonnent aux études philosophiques. Ils obtiendront sans peine de pouvoir s'en servir; l'Eglise ne refuse pas de dispenser des prescriptions de l'*Index*, quand on lui présente un motif raisonnable.

sous des formes différentes, l'ont également confessée. Enfin n'y a-t-il pas un livre qui débute ainsi (*Joan.* I. 1-3) : « *Au commencement était la Parole, et la Parole était en Dieu, et la Parole était Dieu. Et elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'eût été fait.* »

Les aperçus philosophiques sur la création qui viennent d'être exposés, sont tous tirés soit des phénomènes de la volonté humaine, soit du jeu de nos facultés intellectuelles. On en pourrait tirer d'autres des instincts, des penchants irrésistibles que l'homme apporte en naissant. Nous en trouvons un exemple dans une belle page de Balmès, qui terminera ce travail; elle est extraite d'un ouvrage dont nous n'avons rien dit encore, de ses *Mélanges* (t. III, p. 104), traduction de M. Bareille : « Chose étonnante! le travail, c'est-à-dire ce qui nous appartient réellement en propre, ce qui est un acte de notre volonté, la seule chose où nous ayons un véritable mérite, et qui ne soit pas un don de la nature, le travail, pour utile, pour méritoire qu'il soit, n'obtient jamais de nous le même degré d'admiration que la fécondité d'un talent naturel; et cette observation s'applique aux actes les plus communs de la vie, aux sentiments les plus spontanés et par là même les plus vrais de notre cœur. Cet enfant, disons-nous, est fort avancé, très-appliqué, très-studieux... Celui-ci est doué d'un talent extraordinaire, il lui suffirait de vouloir, pour l'emporter sur tous ses condisciples. La première parole est un éloge donné à l'application; la seconde, un hommage rendu à la nature : quel est, néanmoins, celui des deux enfants qui s'en trouve le plus flatté? La différence est bien palpable : tandis que l'un reçoit avec froideur, avec une sorte de dégoût même, le témoignage qu'on croit devoir lui rendre, l'autre le reçoit avec un bonheur visible, avec une orgueilleuse avidité. L'homme se plaît de la sorte à sacrifier le mérite laborieux à l'éclat d'un talent sans travail et sans mérite. C'est là, sans doute, une appréciation déraisonnable et capricieuse, pleine d'orgueil et de vanité, mais qui montre cependant la grandeur et la noblesse de notre âme, l'immensité de ses désirs, son incomparable supériorité par rapport à toutes les choses de la terre, la sublimité de ses instincts, lors même que ces instincts s'égarent dans leur application et leur objet. Nous sommes tous portés à cacher aux autres la peine et les sueurs que nous coûtent nos productions; nous avons tous, au fond du cœur, la mystérieuse ambition de nous rapprocher en quelque chose de cette force créatrice qui disait : *Que la lumière soit*, et la lumière fut. (*Gen.* I, 3.

Telles sont les principales considérations qu'a suggérées aux écrivains catholiques le dogme de la création. Plusieurs motifs nous faisaient une loi de ne pas pousser nos investigations plus loin, et de nous borner au rôle de rapporteur. Toutefois, si nos pressentiments ne nous trompent point, la philosophie chrétienne n'a pas dit son dernier mot sur la création. De ce dogme, étudié tous les jours avec plus de patience et avec plus d'ardeur, jailliront encore quelques-unes de ces clartés rénovatrices, première récompense d'une foi résolue, et prélude de ces clartés suprêmes dont l'espérance est pour nous ici-bas un devoir et un soutien.

D

DISTINCTION DES DEUX POUVOIRS. — On lit, dans l'*Essai sur la religion des anciens Grecs*, par de Sept-Chênes : « Nous savons que l'Evangile n'a point commandé la journée de la Saint-Barthélemi, le massacre des protestants en Irlande, les expéditions barbares des Cévennes, l'assassinat de rois et toutes les horreurs dont nos fastes sont souillés. Mais il n'est pas moins vrai de dire qu'un pareil prétexte manquait aux anciens, que ce mobile puissant qui a produit tant de crimes n'entrait pas dans les ressorts de leur constitution, et qu'ils n'ont jamais employé l'arme terrible du fanatisme (12). A quoi attribuer cette tranquillité profonde, cette heureuse paix qui ne fut jamais altérée? On n'accusera pas la religion d'indifférence comme on l'a fait tant de fois; il ne nous est pas permis de douter qu'elle ne devînt intolérante, qu'elle ne déployât même une sévérité excessive, pour peu que l'on touchât à ses dogmes saints. Mais c'est que sa police se confondait avec celle du gouvernement, et que toutes les parties de l'Etat, réunies entre elles, formaient cette unité politique à laquelle nous ne pourrons jamais atteindre. L'établissement du christianisme a introduit une nouvelle langue, une division jusque-là inconnue, du pouvoir spirituel et temporel; et il en est résulté un conflit de juridiction qui a été la source d'une multitude de guerres et de désordres... Les prêtres, chez les Grecs, ne formant pas de corps séparé dans l'Etat, n'avaient aucun intérêt d'en troubler l'ordre et l'harmonie. »

On a peine à comprendre qu'un homme sérieux puisse méconnaître à ce point la vérité, et décider une question au rebours du plus simple bon sens. Car n'est-il pas évident que la principale cause d'intolérance,

(12) L'auteur dit en continuant, que, durant un long espace de temps, on ne voit chez eux aucune guerre de religion ; que celle des Phocéens n'en était pas une, parce qu'elle avait pour objet non de soumettre des mécréants, mais de punir un peuple sacrilége

c'est la confusion des deux pouvoirs, la réunion de l'autorité spirituelle et de l'autorité temporelle dans les mêmes mains. En effet, si le gardien de la doctrine a la force en main, il sera porté naturellement à en user. Au contraire, la distinction des deux pouvoirs, et même les conflits qui peuvent en découler, sont un obstacle à ce que le pouvoir spirituel abuse de la force, et à ce que le pouvoir temporel abuse de la doctrine. Cette distinction est donc un des meilleurs préservatifs contre l'oppression des peuples. Le catholicisme, en la maintenant invariablement à travers les siècles, a donné une nouvelle preuve de sa vérité; et toutes les sectes hérétiques ou schismatiques, en s'accordant avec les païens et les musulmans pour donner aux gouvernements humains l'autorité spirituelle, ont trahi, par un signe de plus, la fausseté de leurs symboles.

On trouvera, sur la lutte des deux pouvoirs, au moyen âge, de remarquables considérations dans l'Introduction dont M. l'abbé Darboy a fait précéder son *Histoire de saint Thomas Becket*. Cette Introduction, qui compte deux cent cinquante pages in-8°, est, à elle seule, un bel ouvrage. Dans l'histoire du saint, M. Darboy a donné une nouvelle preuve de ce talent de traducteur qu'il avait révélé par son édition française des *Œuvres de saint Denis*. Dans l'Introduction, il montre une grande science du droit canon, du droit romain, des coutumes d'Angleterre; l'éloquence et les grandes vues ne lui font pas défaut. « Il est un fait, » dit M. l'abbé Meignan, « qui nous a frappé dans la lecture de cette remarquable Introduction. L'auteur discute presque toutes les questions qui séparaient deux écoles naguère fameuses, l'école ultramontaine, et l'école gallicane; cependant la discussion est conduite de telle façon que le lecteur oublie également les deux écoles. La raison, la justice, le droit, ont seuls la parole. Sans le dire, sans prononcer une seule fois le nom de ces écoles, l'abbé Darboy transporte ses lecteurs loin du champ habituel de la controverse, dans la sphère toujours sereine de la vérité et de la justice. »

Mgr de Salinis dans sa belle *Instruction pastorale sur le pouvoir* s'exprime ainsi au sujet de la distinction des deux puissances : « La parole de Jésus-Christ, *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* (*Matth.* XXII, 21), tranchait comme un glaive, dans leur racine, les honteuses servitudes qui étaient comme l'essence du monde païen. L'homme échappait à l'homme dans la portion la plus élevée de lui-même; le corps restait au monde, à César; l'âme retournait au ciel, à Dieu. Toutes les libertés devaient sortir de cette première liberté. L'homme ne retrouvait pas seulement, avec ses immortelles destinées, tous les titres de sa noblesse originelle, mais l'Evangile faisait resplendir sur son front des rayons plus divins que ceux que l'idolâtrie avait obscurcis. Fils de Dieu, frère de Jésus-Christ, héritier présomptif du royaume céleste, l'homme grandissait trop dans le monde surnaturel pour ne pas se relever peu à peu dans le monde social. Les abaissements auxquels il avait été condamné, les injures, les hontes que les abominables lois et les mœurs plus abominables encore de l'antiquité lui avaient infligées devenaient impossibles. La civilisation païenne était sapée dans sa base.

« Ce fut la raison profonde des oppositions que l'Eglise rencontra dans le monde.

« Ce fut surtout la cause de la résistance désespérée des empereurs.

« Rome avait remis aux mains des Césars tout ce qu'elle avait conquis en huit siècles de combats, c'est-à-dire toute la terre, et tout le ciel connus, tous les hommes et tous les dieux. Et voici que l'Evangile vient briser cette monstrueuse unité : cet empire des Césars que rien ne limite, ni sur la terre, ni du côté du ciel, ni dans la conscience de l'homme, l'Eglise le circonscrit, elle le divise; elle fait deux empires, dont l'un revient à Dieu et lui rend tout ce que les Césars avaient usurpé; l'autre reste aux Césars, mais ne renferme plus que ce qui leur appartient légitimement. Comment les Césars auraient-ils pu consentir à ce démembrement de leur domination? Ils s'armèrent, et le monde vit les plus sauvages excès auxquels se soit jamais emporté l'orgueil de la puissance irritée. Ce n'est pas ici le lieu de raconter des luttes, qui sont, sans contredit, le drame le plus émouvant, le plus divin qui se rencontre dans l'histoire.

« Après un duel de trois siècles entre la force et le droit, la force fut vaincue, le droit l'emporta. L'humanité reçut, des mains de l'Eglise, la charte de son affranchissement, scellée par le sang de huit millions de martyrs.

« Or, voici le trait merveilleux que nous voulions vous signaler. Suivez l'Eglise dans toutes les phases les plus ardentes, les plus douloureuses de sa mêlée sanglante avec le monde romain, vous ne la verrez préoccupée, pour ainsi dire, que d'une crainte, c'est que la puissance des maîtres du monde ne soit affaiblie par la résistance qu'elle oppose à leur sacrilége tyrannie, c'est que leur sceptre ne soit entamé par l'invincible patience qui émousse la hache de leurs bourreaux. Les maîtres du monde, c'est Néron, c'est Dioclétien, ce sont des ennemis auxquels l'enfer a soufflé toute sa haine contre le nom chrétien. N'importe, du fond des catacombes où la persécution force l'Eglise à ensevelir son existence et ses mystères, elle fait monter, tous les jours, vers le ciel ses prières pour les princes persécuteurs; elle reconnaît, elle proclame l'autorité des Césars jusque sur les échafauds où elle meurt pour Jésus-Christ. Si l'on y regarde de près, ce ne sont pas les droits seulement de la liberté et de la conscience humaine, c'est le titre divin du pouvoir que les martyrs écrivent avec leur sang. Ces violences inouïes qui ne soulèvent chez les Chrétiens aucune résistance, ces horribles tortures qu'ils acceptent, qu'ils endurent sans laisser échapper un murmure,

manifestent l'héroïsme d'une double obéissance, le corps à César, l'âme à Jésus-Christ : la souveraineté de César et de Jésus-Christ apparaît et triomphe également dans ces miraculeux combats. Si vous voulez vous convaincre que ce que nous disons n'est réellement que l'expression de l'âme de l'Eglise, dans cet âge héroïque, lisez l'admirable réclamation adressée à l'empereur par les martyrs de la légion Thébéenne; ou mieux encore, ouvrez l'*Apologétique* de Tertullien. A côté des tableaux où les souffrances des Chrétiens et la cruauté des tyrans sont retracées avec des couleurs dont l'énergie ne saurait être surpassée, vous trouverez des protestations non moins éloquentes contre toute pensée de révolte. Tertullien résume, en un mot que l'adulation n'aurait pas su trouver, toute la doctrine de l'Eglise sur l'obéissance due aux princes, en l'appelant la *religion de la seconde majesté*. Donc, il y a quelque chose de Dieu dans l'empereur; rien au-dessus de son pouvoir que le pouvoir de Dieu-même.

« Le pouvoir vient de Dieu! Ce dogme sur lequel les luttes mêmes de l'Eglise contre le pouvoir imprimèrent, comme nous venons de le voir, une si éclatante sanction, ce dogme, l'Eglise l'a toujours proclamé comme une des vérités divines dont le dépôt lui a été confié par Jésus-Christ et par les apôtres. Elle l'a maintenu contre l'hérésie; elle l'a expliqué aux peuples par la voix de ses pontifes, par les écrits de ses docteurs; elle l'a réalisé extérieurement; elle en a fait la base de toutes les sociétés qui se sont constituées sous sa divine influence. »

Dans une de ses conférences, prêchée aux Tuileries, et qui a pour titre : *L'Eglise et l'Etat, ou Théocratie et Césarisme*, le P. Ventura a traité la question qui est l'objet de cet article. On sait que ces conférences ont été publiées en un volume intitulé : *le Pouvoir politique chrétien;* nous en tirons l'analyse du discours dont nous venons de parler.

« 1. *Exorde.* — Un des caractères de l'Evangile, c'est que les faits qui y sont rapportés sont tous historiquement vrais et mystérieusement prophétiques. Explication du texte du présent discours. — Les rois de la terre n'ont rien à voir à l'autorité de l'Eglise, ils n'ont vis-à-vis d'elle que le devoir de respecter sa juridiction divine et de s'y soumettre. L'orateur va exposer l'importance du droit public *théocratique* et les effets du droit public *césarien*, il ne défendra la *théocratie* et ne combattra le césarisme qu'en vue des avantages du pouvoir public chrétien.

« 2. *Première partie. — Qu'est-ce que la théocratie?* Le césarisme en donne une définition calomnieuse. Véritables attributions de ces deux pouvoirs, selon saint Gélase : *L'Etat est dans l'Eglise comme l'enfant dans les bras de sa mère. La religion est le but des règnes et la fin des empires...* Magnifique tableau d'un *royaume*, par saint Thomas : La soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, pour bien gouverner l'Etat, est une loi fondamentale de la république chrétienne et dès lors elle comprend l'intérêt d'un grand devoir.

« 3. *La société n'est que la concorde des êtres intelligents réunis ensemble par l'obéissance au même pouvoir.* D'accord avec le droit naturel, le droit public ne reconnaît que trois espèces de sociétés : la société *domestique*, la société *civile*, la société *religieuse*. Rien n'est plus raisonnable que le devoir de la soumission du pouvoir civil au pouvoir religieux : Saint Paul dit : *Que toute âme s'assujettisse aux pouvoirs plus élevés* (*Rom.* XIII, 1); or le pouvoir le plus élevé est le pouvoir spirituel, qui embrasse toute l'humanité. Suivant la doctrine du même apôtre, l'obligation morale d'obéir à tout pouvoir n'est qu'en raison et dans la mesure de sa représentation divine : le pouvoir religieux, qui représente et perpétue l'action du Dieu sanctificateur, est le plus haut pouvoir.

« 4. Réponse aux objections des publicistes du *césarisme* formés à l'école de Jacques Ier d'Angleterre et de Louis XIV. Réponse au sophisme, *qu'un pouvoir d'origine divine ne saurait relever que de Dieu seul*, et à celui-ci : *C'est l'Eglise qui est dans l'Etat, et non l'Etat qui est dans l'Eglise; donc l'Eglise doit être soumise et gouvernée par l'Etat, et non l'Etat par l'Eglise.* Réponse à l'objection que, *dans l'intérêt de la plénitude de son indépendance, le pouvoir public doit, dans le ressort de sa juridiction, dominer tout, même la religion, même l'Eglise.*

« 5. *L'autel peut se passer du trône, mais le trône ne peut se passer de l'autel;* le plus valide rempart de l'indépendance politique, propre au pouvoir civil, ne se trouve que dans sa soumission religieuse au pouvoir ecclésiastique. Sans l'autorité du père, il n'y a pas de sûreté pour les individus; sans l'autorité du pouvoir politique, il n'y a pas de sûreté pour les familles; *sans l'autorité du chef de l'Eglise, il n'y a pas de sûreté pour les Etats.* Ce que peut devenir l'Angleterre, où l'Eglise établie est asservie au pouvoir.

« 6. Autre objection du *césarisme* formulée par un nouveau sophisme. Réponse à cette objection. L'église reconnaît tous les gouvernements de fait qui respectent sa juridiction et veulent marcher en paix avec elle. L'orateur défend l'Eglise accusée d'usurpation et d'empiétements sur les droits de l'Etat. Pour les Chrétiens, la soumission et l'obéissance au pouvoir public sont un devoir *spirituel*, un devoir de *conscience*, dont la transgression peut compromettre le *salut éternel*. Différence des préceptes *négatifs*, et des préceptes *affirmatifs*. Il y a des cas où le devoir de l'obéissance au pouvoir public ne saurait obliger *quand même*. C'est aux Théologiens, c'est à l'Eglise à déterminer ces cas.

« 7. Exemples nombreux montrant qu'en tous lieux et en tous temps on a toujours cru qu'il n'appartient qu'au pouvoir religieux de juger la question de l'obéissance et de la fidélité au pouvoir politique. Les protestants mêmes ont reconnu ces grands

principes. Les princes chrétiens ont été et sont encore du même avis.

« 8. Intérêts immenses se rattachant au droit public de la théocratie; la raison et l'expérience, la théologie et le droit public, les témoignages des enfants et ceux des ennemis de l'Eglise, rendent unanimement hommage à la solidité des principes, à l'importance et à l'action salutaire du droit théocratique, et proclament que sur ce droit ont été fondées la liberté des peuples, l'indépendance des petits Etats, la paix de la république chrétienne et la civilisation du monde.

« 9. C'est donc un grand devoir que celui de la soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel; tout prince chrétien doit placer sa gloire à y demeurer fidèle. Exemples cités.

« 10. *Deuxième partie. Qu'est-ce que le césarisme?* — Un des plus grands crimes des Césars païens a été d'avoir voulu concentrer dans leurs mains, outre la plénitude du pouvoir civil, la plénitude du pouvoir religieux. Depuis la renaissance du paganisme politique au xve siècle, ces Césars ont trouvé des imitateurs, qui ont empiété jusque sur ce qu'il y a de plus spirituel : la juridiction de l'Eglise; ce fut le césarisme dans toute sa brutalité sacrilége. Pour ces nouveaux Césars, la société ne fut plus qu'un fait humain, la religion un instrument de règne, la raison d'Etat la règle unique des gouvernements; et ils considérèrent l'Eglise comme soumise à l'Etat et enclavée dans l'Etat. Sous le règne de Dieu, l'homme demeure homme; sous le règne de l'homme, l'homme n'est plus qu'une chose. Le césarisme est la mort de la civilisation chrétienne et le retour à la civilisation païenne, le fléau des peuples et la ruine de la société.

« 11. Le césarisme a fait perdre à la royauté : 1° *la dignité de sa représentation divine;* 2° *la garantie de sa légitimité;* 3° *la sûreté de son existence.* Ce qu'il faut penser du *serment* prêté à l'autorité politique et du *sacre* des souverains, si l'on adopte les idées du césarisme.

« 12. L'orateur, avant d'aborder le sujet délicat qui va suivre, se couvre de l'exemple de saint Ambroise parlant à Théodose.

« 13. Ce qu'on est convenu d'appeler les *libertés gallicanes.* Le pouvoir qui les promulgua voulut s'émanciper de la juridiction ecclésiastique; en même temps il voulut s'émanciper aussi de toute juridiction civile et politique, et proclamer l'irresponsabilité, l'inamissibilité, et l'indépendance absolue de son autorité. Conséquences où l'on aboutit en jugeant ces *libertés*, comme l'a fait Bossuet; tous les écrits antimonarchiques ne sont que les commentaires de ces principes d'absolutisme païen. En théorie, il n'y a pas de raison qui puisse comprendre, il n'y a pas de conscience qui puisse admettre une puissance temporelle ne relevant que d'elle-même; en fait, une telle puissance ne saurait exister longtemps dans une nation chrétienne; c'est ainsi que la royauté s'est rendue impossible, et la révolution qui l'a emportée n'a été que son œuvre, sa faute, son crime.

« 14. Pourquoi l'Eglise a cru devoir intervenir dans les grandes questions de souveraineté; en rejetant cette intervention, la souveraineté s'est trouvée exposée aux jugements du peuple.

« 15. Dès l'instant où la royauté se plaça en dehors et au-dessus de tout contrôle, elle se trouva exposée au contrôle de tous; or la multitude qui contrôle le pouvoir lui fait rarement grâce. Illusion des rois qui ont voulu se délivrer de toute responsabilité.

« 16. Si toute atteinte à l'autorité publique est un crime, combien est plus criminelle toute atteinte à l'autorité de l'Eglise! Sentiment de saint Athanase sur les attributions et les droits des deux pouvoirs; châtiments infligés dès ici-bas aux princes qui ont refusé de se soumettre à l'Eglise et qui l'ont persécutée.

« 17. L'indépendance et la liberté de l'Eglise sont de droit divin : stabilité, immutabilité et force vivace de l'Eglise malgré tous les efforts de ses ennemis. Les pouvoirs de la terre n'ont rien de mieux à faire que de ne pas troubler sa marche triomphale, et, s'ils sont catholiques, de se rattacher à son esprit et de s'efforcer de prendre rang dans la foule des saints et des prédestinés qui chantent ses louanges à jamais. »

E

ECONOMIE POLITIQUE. — La nouvelle science qui a reçu ce nom a souvent cherché à jeter la défaveur sur les institutions de la chrétienté au moyen âge. Les quelques citations qui suivent montrent fort bien la futilité et le danger de toutes les théories économiques qui ont été dirigées contre les anciennes conditions de la société chrétienne.

M. Coquille s'exprime ainsi dans l'*Univers* du 28 mars 1856 : « L'imprévoyance avec laquelle les gouvernements depuis trois siècles protégent l'industrie et le commerce, atteint le plus haut degré d'évidence possible, quand on examine l'industrie et l'agriculture dans leurs rapports mutuels. Une vérité fondamentale et oubliée, c'est que la prospérité de l'industrie dépend de la prospérité de l'agriculture. Ainsi, toutes les industries qui emploient la laine et le cuir reposent sur la production du bétail. Les troupeaux, suivant l'expression d'Aristote, sont des champs vivants. Ils forment une exploitation qui doit marcher de pair avec la culture proprement dite. Si l'on songe à tous les usages de la laine et du cuir, on

s'aperçoit immédiatement qu'une foule d'industries s'organiseront pour travailler ces matières premières fournies par l'agriculture. Ce sont là des industries avantageuses. Elles ne risquent pas de tomber dans le trop plein, parce qu'elles sont limitées par la production agricole. Elles portent avec elles la subsistance du travailleur; les matières qu'elles façonnent témoignent qu'une quantité correspondante de nourriture a été produite. Il n'y a donc pas à craindre l'exagération de la production. Favoriser l'industrie des laines, ce serait favoriser la multiplication du bétail et l'amélioration de l'agriculture.

« Les gouvernements ont mieux aimé encourager les filatures de coton. Or, une telle fabrication expose à de graves périls le pays qui l'accueille. Il est d'abord difficile de proportionner l'offre à la demande. Les manufactures fondées sur les matières venant de l'étranger peuvent produire indéfiniment et bien plus que ne l'exige le marché national. Si la consommation s'arrête un instant, une crise industrielle se déclare, et la population ouvrière ressent les angoisses de la misère et de la faim. De là aux agitations sociales et aux révoltes, il n'y a pas loin. Les villes les plus connues par leur turbulence en Angleterre sont les villes de filatures de coton. Combien de fois Manchester n'a-t-il pas été réduit aux abois par la baisse des cotons? Le développement de cette industrie ne suppose pas un développement proportionnel de subsistances; le coton ne porte pas, comme la laine, sa nourriture avec lui. Il semble que les ministres des Etats européens aient eu à cœur, avant tout, les intérêts des étrangers, car ils ont persévéramment sacrifié les intérêts de leurs nationaux. En protégeant le travail étranger aux dépens du travail national, ils ont cru faire merveille, et ils ont pris l'économie politique à rebours. Ils ont reçu les applaudissements de tous les écrivains que l'ancien ordre social indignait, et qui aspiraient à un monde plus parfait créé par la philosophie. C'est pour cela qu'ils ont détruit toutes les institutions protectrices du travail national, et qu'ils ont réclamé la liberté absolue du laisser-faire et du laisser-passer. Ils ont réussi. Ces perpétuels soubresauts de l'industrie ont alimenté en France les causes de désordre et d'instabilité politique. Et ces industries, pour lesquelles tant de sacrifices nous ont été demandés, n'ont jamais pu vivre d'une façon régulière. Il fallait s'adresser à la France elle-même, et non à l'étranger, et encourager les industries dont la France aurait fourni la matière première. A défaut de lumières économiques, il suffisait d'un peu de patriotisme pour guider dans cette voie nos administrateurs et nos hommes d'Etat.

« Sully avait raison de combattre l'introduction en France de l'industrie de la soie, et Henri IV raisonnait en membre de l'Académie des sciences morales et politiques lorsqu'il s'imaginait enrichir la France par les vers-à-soie. C'est qu'en effet le luxe appauvrit les Etats, et que le travail improductif diminue les subsistances en diminuant la quantité du travail qui doit naturellement s'appliquer à les produire. Ainsi la soie n'est pas une richesse; nous pouvons en avoir à profusion et être dans la détresse. Il en est autrement de la laine; si elle est abondante, c'est que la production en moutons l'est également. Et alors l'agriculture fleurit, et la vie est à bon marché. Or un peuple n'a pour richesse que ses moyens d'existence; le reste n'est presque rien; en dehors de la nourriture, du vêtement et du logement, il n'y a que des objets destinés à nourrir notre vanité. L'économiste sérieux n'a pas à en tenir compte. D'après ce que nous venons de voir, toutes les industries ne sont pas dignes des mêmes faveurs. Les seules qui soient véritablement utiles et ajoutent à la richesse publique sont celles qui reposent sur l'agriculture, et en sont en quelque sorte le prolongement. Ce qui est vrai de l'industrie est vrai des autres travaux, qui ne sont productifs que s'ils servent à la production en bétail ou en blé. Les ponts, écluses, fermes, granges, etc., font partie du capital de la nation; les arcs de triomphe, les théâtres, les palais, etc., sont des travaux improductifs. Certes, tout ne se réduit pas pour l'homme à des questions d'alimentation; mais il est nécessaire de ne pas se tromper sur un point aussi important. Consacrez aux arts une partie de votre argent, si vous êtes riches; ne croyez pas avoir augmenté par une telle dépense le capital et la richesse du pays.

« Donnez un grand essor à l'agriculture, et par la multiplication des matières premières, vous offrirez une base solide à l'industrie nationale et lui assurerez une prospérité durable. Et ce n'est pas seulement l'industrie, c'est la richesse mobilière, dans son expression la plus générale, qui dépend de l'agriculture. Nous n'appelons pas richesse mobilière les actions, billets de banque, rentes sur l'Etat, créances hypothécaires, dont quelques publicistes ingénieux grossissent plaisamment le capital national. La monnaie n'est qu'une faible partie du capital mobilier; et cette partie, comme celle des outils et instruments de travail, n'est pas susceptible d'un accroissement indéfini; elle est bornée par le besoin de la consommation. Où sera donc la richesse mobilière? Elle résidera dans les troupeaux, ces *champs vivants* d'une exploitation si fructueuse et dont il est si facile d'étendre les limites et de doubler la fertilité. Quand, dans le siècle dernier, les petits propriétaires anglais ont abandonné leurs propriétés pour prendre à ferme les grands domaines, ils se sont enrichis. Portant leurs soins et leurs capitaux sur l'amélioration du bétail, ils se sont créé en capitaux mobiliers une fortune considérable et bien assise, fortune presque aussi solide que celle de la terre, puisqu'elle y est indispensablement attachée. Cet accroissement de la richesse mobilière a sa source dans l'agriculture; l'agriculture seule est

féconde; les autres travaux transforment les objets, les rendent plus ou moins utiles; ils ne produisent rien à proprement parler. Cette vérité a été entrevue par les physiocrates. Mais, qu'on le remarque bien, l'agriculture puise toute sa force dans les lois assignées à son développement. Elle végète si ces lois sont violées, et ne récompense le travail obstiné du laboureur que par de chétifs produits. On invoque alors les combinaisons du crédit, on flatte la cupidité par toutes sortes d'utopies. Il n'y a pas de hasard en ce monde; et si les choses vont mal, c'est qu'apparemment des lois fondamentales ont été méconnues. Voilà ce qu'il faudrait voir quand on s'occupe des moyens de régénérer l'agriculture en France.

« La mutation des propriétés et le morcellement du sol arrêtent tout court la richesse mobilière. La paix intérieure et l'unité de direction sont nécessaires à la création du capital mobilier. Si, à la mort du fermier, les partages viennent anéantir le capital en voie de formation, tout est perdu. Les saisies, les frais de justice, les contentions entre frères empêchent de continuer les exploitations rurales ou les laissent dans de mauvaises conditions. On s'effarouche du droit d'aînesse, par la compassion qu'on a des pauvres cadets déshérités. Mais si la société augmente ses richesses par une meilleure tenue des terres, il n'est pas exact de dire que les cadets sont déshérités. Ils ont, au contraire, part à un nouvel héritage formé par les valeurs mobilières, qui sont toujours partageables.

« En négligeant l'agriculture, les gouvernements se sont condamnés à des efforts stériles pour maintenir l'ordre et l'abondance parmi leurs sujets. Ils ont succombé à cette tâche ingrate. Ils ont voulu protéger l'industrie, sans comprendre que l'agriculture était la base de l'industrie. L'agriculture paraît leur inspirer une sainte horreur. Ce préjugé est né de l'ignorance économique de notre temps. La tradition révolutionnaire y a aussi contribué. La révolution s'est faite au profit de l'argent contre la propriété foncière. De là est sortie une théorie scientifique qui oppose le capital mobilier au capital immobilier. Et comme le capital mobilier a donné naissance aux manufactures et aux fabriques, l'industrie est devenue, par les mêmes principes, le représentant de l'avenir en face de la propriété foncière qui représentait le passé. Ces prétendus antagonismes n'ont plus d'objet depuis que le temps a effacé l'illégitimité des droits et des possessions qui remontaient à la révolution. Il reste démontré que tout s'enchaîne dans l'ordre économique de la société. L'agriculture fournit le nécessaire ; sur elle porte le poids de l'alimentation publique. Elle fournit encore l'utile en se prêtant à toutes les transformations de l'industrie. L'intérêt de l'industrie ainsi entendue est le même que celui de l'agriculture, et la prospérité de l'une est identique à la prospérité de l'autre. Mais si l'industrie est considérée à part, en dehors de la subordination qui la lie à l'agriculture, elle n'offre plus aux peuples la même sécurité; elle est grosse de désastres et de catastrophes. Il ne s'agit donc pas de protéger l'industrie, comme si l'industrie existait par elle-même. Il s'agit de protéger l'agriculture, qui est la mère de l'industrie et d'où l'industrie tire toute sa substance. Le commerce même, dont l'unique but est le transport des marchandises, est devenu une espèce d'idole qui a reçu nos trésors en holocauste. Et cependant il n'est pas un être spécial et isolé ; il se rattache à l'industrie, sans laquelle il n'est rien. Il suppose une production antérieure, et cette production vient de l'agriculture, qui donne ainsi au commerce l'occasion de s'exercer. L'agriculture est donc toute l'économie politique. Si cette conclusion semble paradoxale, qu'on n'oublie pas qu'elle eût été banale il y a un siècle. Mais nous avons déjà vu naître et mourir tant de faux systèmes, que nous ne désespérons pas de voir un jour les idées justes reprendre leur empire, ne fût-ce qu'à titre de nouveauté. »

Nous avouons ne pas adopter cette opinion que les constructions de palais, d'arcs de triomphe, etc., sont des travaux improductifs. M. Coquille ne dirait certainement pas la même chose des églises; car la moralité sert grandement à augmenter la production, et les églises servent grandement à augmenter la moralité. Donc de ce que les arts ne répondent pas à un besoin matériel comme les ponts, etc., on ne peut conclure qu'ils sont sans influence sur la production. L'homme ne peut pas toujours travailler, ni toujours prier. Il a besoin de distractions. Qui oserait dire que le temps que l'on passe à se récréer est un temps *perdu ?* Il est clair que le temps où l'on ne travaille pas, peut contribuer à faire travailler avec plus de force et avec plus de goût. S'il en est ainsi des simples récréations, que ne faut-il pas dire des beaux arts en général, qui ont tant de puissance pour allumer dans l'homme le feu de l'enthousiasme ?

Dans un article antérieur, M. Coquille réfutait le *Siècle*, qui avait attribué la prospérité de l'agriculture anglaise au développement de l'industrie, par cette raison que l'agriculture, ne pouvant consommer tous ses produits, a besoin de débouchés. M. Coquille faisait remarquer que, dans une nation, l'agriculture trouve toujours des débouchés dans les classes qui ne produisent pas, comme le clergé, la magistrature, l'armée; et que d'ailleurs le premier intérêt des agriculteurs n'est pas d'écouler leurs produits, mais d'en consommer davantage pour avoir plus de bien-être, et d'employer leur excédant en améliorations agricoles qui constituent une augmentation de capital, une augmentation éminemment productive. Aussi les peuples agricoles se relèvent après les crises les plus terribles, tandis que les nations purement commerçantes n'ont qu'une prospérité factice et sans racines. — Antérieurement, le *Siècle* avait dit à M. Coquille :

Si la terre seule fournit la richesse véritable, celle qui pourvoit aux nécessités de la vie, de quoi vivent donc ceux qui ne travaillent pas à la terre? M. Coquille fit observer avec beaucoup de raison que ceux-là vivent sur la part des produits de la terre qui revient au propriétaire, part que celui-ci se fait payer soit en nature, soit d'une manière équivalente.

On a souvent opposé la prospérité de l'Angleterre et des autres Etats protestants à la décadence des nations catholiques. La Providence a fait en 1857, à cette objection, une réponse dont on se souviendra ; nous voulons parler de la crise financière qui promena ses ravages sur toutes les terres soumises à la domination de l'hérésie, et qui laissa intactes les nations catholiques. Une autre réponse providentielle était donnée en même temps à une autre objection dont on n'avait pas moins abusé. Qui n'a entendu exagérer le génie colonisateur de la race anglosaxonne, et l'incapacité de la France, de l'Espagne, du Portugal, à conserver leurs possessions d'outre-mer? La révolte de l'Inde est venue donner un éclatant démenti à ces prétentions. Il est clair maintenant pour tous ceux qui ne ferment pas les yeux à la lumière, que les protestants, s'ils ont pratiqué en grand l'émigration, n'ont jamais su civiliser les indigènes de leurs colonies. Ou bien ils les ont exterminés, comme dans l'Amérique du Nord, ou bien ils les ont opprimés, comme dans l'Inde et en Océanie. Les nations catholiques, au contraire, ont civilisé et christianisé dans leurs colonies des millions d'indigènes ; et elles domineraient encore sur ces terres qu'elles ont possédé en paix pendant trois siècles, si l'Angleterre n'avait profité, pour les leur ravir, des révolutions qu'elle a toujours attisées. La grandeur coloniale de l'Angleterre repose en grande partie sur des colonies déjà prospères quand elle les a envahies, et qui depuis ont dépéri quelquefois, et ont été opprimées souvent. Les Français de Maurice en savent quelque chose. Est-il besoin d'ajouter que la supériorité industrielle des nations protestantes est plus que compensée par des plaies inconnues aux nations catholiques ; que l'infériorité politique de ces dernières est la punition de leur défaillance dans la foi; que le parallèle, pour être concluant, doit porter sur une longue suite d'années, et qu'un avenir prochain pourrait bien modifier gravement les positions respectives d'aujourd'hui ; enfin qu'il est certains progrès peu enviables, certains progrès qui supposent une préoccupation excessive des intérêts matériels.

On lira avec plaisir ce que dit à ce sujet M. Brownson dans la *Revue trimestrielle* qu'il publie aux Etats-Unis (octobre 1857) : « L'Angleterre est de toutes les nations protestantes la plus forte et la plus prospère ; cependant elle est moins avancée dans la civilisation naturelle que ne l'étaient la Grèce et Rome, Tyr et Sidon, l'Assyrie et l'Egypte ; si elle peut se vanter d'être supérieure aux peuples antiques, c'est sous le rapport moral, et sa moralité ne lui vient pas du protestantisme, mais du catholicisme. Le protestantisme sans doute a favorisé son progrès matériel, en brisant les entraves spirituelles mises à ses passions par le catholicisme, et en la laissant libre de consacrer son génie, son habileté, son courage à la production et à l'échange des biens de ce monde ; c'est là le seul point sur lequel il soit permis de donner gain de cause à la Réforme ; mais ce service rendu à l'Angleterre par la Réforme n'est pas un service rendu à l'avantage du christianisme, c'est plutôt un service rendu à son détriment, puisqu'il a assimilé cette nation, autrefois si chrétienne, à une nation païenne. L'Angleterre, pour réaliser un tel progrès, n'a eu besoin d'aucune religion, elle n'a eu qu'à faire valoir ses talents naturels. L'Angleterre est brave et hardie; comme puissance militaire, elle n'est inférieure à aucune nation moderne ; comme puissance maritime, elle ne connaît pas de rivales ; mais quel rapport tout cela peut-il avoir avec le christianisme? Est-ce que le christianisme, est-ce que le protestantisme lui-même, considéré comme religion, enseigne à construire des vaisseaux et à faire marcher des troupes ? Les anciens ont fait tout cela sans le christianisme, mieux encore peut-être que les modernes. Alexandre, Annibal et Jules César étaient païens, et cependant ils valaient, comme capitaines, Marlborough, Wellington et Raglan. » Suit un parallèle de l'Angleterre et de l'Irlande, au point de vue moral. Dans un autre article de la même livraison, M. Brownson montre les funestes effets de la prépondérance anglaise « qui a ruiné le Portugal, affaibli l'Espagne, diminué l'énergie morale de la France, » en propageant un amour excessif des biens de ce monde.

—M. de Metz-Noblat a publié dans le *Correspondant* de janvier 1854, sur les origines du droit de propriété, un article remarquable, dont nous allons offrir le résumé à nos lecteurs.

Après avoir parlé du droit de propriété des peuples sur le territoire qu'ils occupent, l'auteur arrive à la propriété individuelle, et commence ainsi: « Mais quels vont être les droits de chacun des membres de la société sur les pays dont ils ont pris collectivement possession? Nombreuses et variées sont les richesses qu'on y rencontre : c'est l'air qu'on respire; c'est la chaleur et la pluie, sans lesquelles il n'y aurait pas de végétation ; c'est le vent qui donne l'impulsion au bateau et qui fait tourner les ailes du moulin ; c'est la mer, avec ses matières salines, ses plantes, ses madrépores, ses coquillages, ses poissons ; ce sont les ports creusés par la nature, où l'on trouve un abri contre la tempête, et un lieu commode pour le chargement et l'embarquement des marchandises ; ce sont les fleuves et les rivières, qui, suivant une heureuse expression très-connue, sont des chemins qui marchent ; ce sont les sources et les ruisseaux qui nous offrent un breuvage, et

qui sont utilisés pour l'irrigation par l'agriculture, comme force motrice par l'industrie ; ce sont les poissons qui vivent dans toutes ces eaux; ce sont les puissantes couches de pierre, de plâtre, de marbre, etc., etc., les filons métallifères, que la terre recèle dans son sein; ce sont les forêts et les pâturages qui en couvrent la surface; ce sont les animaux dont l'homme mange la chair, et dont il revêt les dépouilles; ce sont les propriétés des corps qui sont autant de forces dont il peut se faire aider pour transformer la matière première, et l'adapter à son usage; c'est, enfin, la terre elle-même, avec la force végétative dont elle est douée. »

Mais pour approprier les biens naturels à son usage, l'homme doit les modifier par son travail. Or tout ce qui est ainsi modifié sort du domaine commun pour devenir la propriété du producteur. Tout homme trouve naturel de jouir seul du gibier qu'il a tué, lorsque l'instrument qui a servi à tuer est aussi le fruit de son travail. Les propriétés des corps ont concouru à l'œuvre, mais comme elles résident dans l'*outil*, comme c'est pour se pourvoir d'élasticité qu'on prend la peine de faire un arc, il est juste qu'on jouisse seul des produits obtenus avec son secours. Par conséquent, si l'outil est l'œuvre d'un autre que celui qui s'en sert, le produit appartient à tous deux. Voulez-vous que le charpentier vous prête un bateau? promettez-lui du poisson. — Ce qui trompe ici sur l'équité du partage, c'est que le charpentier ne loue pas ses bateaux, il les vend; or, la monnaie embrouille la question, car on s'imagine que les espèces sonnantes sont des capitaux; « or il n'en est rien. Les écus sont l'équivalent des outils et des machines qu'ils ont la puissance d'acheter, mais ils ne sont pas eux-mêmes des instruments de production (enfermés dans une armoire, ils demeurent stériles), et ils répondent si peu aux besoins de l'emprunteur, que le premier soin de celui-ci est de les troquer contre des agents productifs. Au fond, c'est comme si le bailleur de fonds achetait des outils et des machines et les lui prêtait..... Prêter au pêcheur un bateau, ou cent écus pour acheter un bateau, cela revient en définitive au même. Dans le premier cas, vous n'êtes point un tyran, mais indirectement un compagnon de peine; vous l'êtes encore dans le second, et dans tous les deux, vous prenez justement une part des fruits..... On dira peut-être : « Cette similitude est bonne pour le discours. Si je prête un bateau, j'aurai droit à une part de pêche, mais mon bateau pourrira, et au bout d'un certain temps je n'aurai plus ni capital, ni profit; tandis que si je prête cent écus, je toucherai des intérêts et je rentrerai dans mes cent écus. » La différence paraît grande; elle n'est cependant qu'apparente. En effet, le profit des capitaux se compose de plusieurs fractions : la première est une prime d'assurance proportionnelle aux risques que court le capital, et nous la négligeons ici parce qu'elle compliquerait ce que j'ai à dire, sans utilité aucune; la seconde est l'équivalent de la détérioration subie par le capital dans chacune des opérations productives où il est employé; la troisième, enfin, est une indemnité proportionnelle au sacrifice que s'impose le capitaliste, en consentant à ne recevoir que dans un certain délai et par fractions la rémunération de ses efforts. » (On pourrait encore, ce nous semble, distinguer deux éléments dans cette indemnité: ce que mérite le travail, ce que mérite le délai du paiement.) Si l'on consomme le profit tout entier, on n'aura plus rien, quand le bateau sera brûlé; mais si l'on ne consomme que l'indemnité, et que l'on réserve les équivalents de la détérioration du bateau, on pourra avec ces fractions accumulées acheter un autre bateau, et ainsi indéfiniment. « Mais si, au lieu de faire moi-même cette épargne, je laisse au pêcheur les équivalents de la détérioration de mon bateau, à charge de m'en rendre un autre à l'expiration du temps convenu, y peut-on trouver à redire? Evidemment non..... Mais, quoi! je lui prête cent écus pour acheter un bateau; il me donne sous le nom d'*intérêt*, la fraction du profit qui a été appelée *indemnite* et qu'on désignera comme on voudra; je lui laisse cette autre fraction qui est l'équivalent de la détérioration du bateau, à la charge de me rendre plus tard, ces équivalents accumulés, au lieu et place du bateau qu'il lui faudrait acheter avec ces mêmes équivalents; et cette convention, absolument identique avec la première, devient une iniquité, une rapine, que sais-je encore, un vol! cela est insoutenable; il n'y a là visiblement qu'une différence de forme..... Pendant des siècles le législateur a refusé au capital la faculté de stipuler son droit à une portion des fruits obtenus avec son concours. On ne le contraignait pas à s'offrir, mais on lui défendait de profiter à qui l'avait créé. Depuis que la loi ne lui fait plus obstacle, il a pris son essor, mais il a perdu les bénéfices de la médiocrité, et le voilà en face d'adversaires qui prétendent lui imposer à la fois, et l'obligation de servir, et la gratuité de ses services. Espérons qu'il résistera à leurs attaques comme il a échappé aux entraves de ceux qui l'accusaient de stérilité. »

On voit que le droit de propriété sur le capital et ses profits découle du travail. Il en est de même des propriétés collectives; elles ont leur source dans l'impôt. — Les agents naturels comme le vent, l'électricité, la vapeur, etc., ne pouvant servir qu'au moyen d'un instrument, on comprend que le créateur de cet instrument doit en avoir les fruits; mais cela est moins clair pour le principal agent naturel, la force végétative du sol. Grotius, Wolf, Puffendorf, Burlamaqui, Montesquieu, Blakstone, Bentham, Mirabeau, Tronchet, s'imaginaient que la loi créait le droit de propriété : elle le garantit seulement; la source du droit est dans le travail. Il faut des capitaux pour utiliser la force végétative; or

le droit du producteur dure jusqu'au moment où le capital incorporé au sol est détruit; mais ce moment n'arrive jamais; car chaque coup de bêche maintient, à quelque degré, le sol dans l'état opéré par le défrichement. L'occupation précède sans doute; mais le droit ne devient définitif que par la culture, l'occupation ne donne qu'un droit de préférence, et conditionnel.

On pourrait objecter à cela que le fermier, remplaçant peu à peu le premier capital incorporé à la terre, doit finir par devenir propriétaire. Mais le fermage, comme l'intérêt, ne contient pas cette fraction du profit qui correspond à la détérioration du capital. Elle reste entre les mains du fermier, qui perçoit ainsi chaque année l'équivalent du capital déposé par lui chaque année dans le sol. Aussi la location des usines, outils, est-elle plus élevée; celle des capitaux métalliques est dans le même cas que celle de la terre, sauf une légère différence qui vient de la différence des risques. Le propriétaire achète donc réellement chaque année une portion du capital incorporé, et se substitue aux droits que confère la culture. Si donc le capital, fruit du travail, se conserve par l'épargne, la propriété de la terre se conserve comme elle commence, par le travail.

Il y a cependant une portion du produit de la terre qui n'est pas la récompense d'un travail antérieur, c'est la *rente*, ou la partie de la récolte qui dépasse les frais de production, et qui résulte de l'inégale fertilité des terres. Or cette fraction n'appartient au propriétaire que parce qu'il est impossible de la distinguer du profit des capitaux incorporés. S'il n'est pas absolument juste de confondre ces deux choses, il n'y a pas d'injustice, puisque personne n'a droit à cette rente, et l'intérêt général exige qu'elle suive le sort de la terre à laquelle les capitaux sont incorporés; car la production serait comprimée, si on tentait seulement de séparer la rente du profit. Elle peut seulement être atteinte par l'impôt. — M. Thiers, dans son livre sur la propriété, et M. Faucher, dans le *Dictionnaire d'économie politique*, ont négligé d'opposer ces considérations aux objections socialistes. C'est une lacune et un aveu d'impuissance. Ils ont seulement montré fort bien la source de l'hérédité dans le droit de donner, et même dans le travail; car les enfants ont concouru à la production des biens qui leur arrivent. De plus, la pensée de laisser ce que l'on possède à ses enfants enfante des efforts que l'égoïsme seul n'eût jamais inspirés. Toutefois, ces deux écrivains distingués n'ont pas pris garde que le travail n'est pas la seule source du droit de propriété.

Dans les pays où les biens naturels fongibles (matière première n'ayant encore subi aucune préparation) sont abondants, ils sont sans valeur. Près des forêts vierges, dans le prix d'une hutte en bois, on tient compte du travail et du concours de l'outil, mais non de l'utilité du bois. Mais quand la matière première devient plus rare par rapport au nombre des consommateurs, elle serait gaspillée, si elle n'avait pas un gardien; et comme en même temps sa valeur augmente, il devient utile de posséder les biens naturels, au moment précis où l'intérêt général exige qu'on ne les laisse plus à la disposition du premier venu. « Le propriétaire de la forêt, exclusivement investi du droit d'exploiter, est poussé, par le besoin de se créer des revenus, à livrer les produits de son bien à la consommation, ce qui assure la jouissance des vivants; et en même temps une prévoyance intéressée lui fait comprendre la nécessité de ne couper que suivant certaines règles, et qu'avec une savante réserve, ce qui garantit les droits des générations à venir. Le propriétaire de la prairie y parque les troupeaux de façon à ménager les herbages. Rassuré contre la crainte d'une concurrence qui équivaudrait presque à l'éviction, le propriétaire de la mine ou de la carrière ne craint plus de creuser des puits, de fouiller le sol, de percer des galeries, de construire des fourneaux.... Ainsi, l'appropriation des biens naturels, qui en empêche le gaspillage, est conforme à l'intérêt général. » Il est vrai qu'il en résulte un avantage pour le détenteur; mais le consommateur n'en souffre pas : car, dès que le bois est rare relativement à la population, sa valeur dépasse les frais de production. « Donc, que les forêts aient un maître ou qu'elles restent chose commune, par le seul fait de la rareté du bois, le consommateur payerait la matière première; seulement, au lieu d'aller au propriétaire de la forêt, à ce *quelqu'un* qui en est constitué le gardien dans l'intérêt de tous, et qui ne remplit sa fonction conservatrice que parce qu'elle lui est profitable, le prix irait à celui qui abattrait le chêne le premier, et celui-ci toucherait ainsi, outre la rémunération de son travail, la valeur de la matière première, que cependant il ne devrait pas plus que le propriétaire à son industrie.... Les mêmes considérations s'appliquent au gibier, au poisson, aux matériaux sous-jacents, aux herbages naturels.... Dans tous ces cas, ce n'est point parce que le propriétaire reçoit une rémunération que la valeur est supérieure aux frais; au contraire, le propriétaire est rémunéré, parce que, la matière première étant rare, la valeur est supérieure aux frais. Il y a mieux : c'est pour empêcher la valeur de surpasser plus encore les frais de production, qu'il est investi du droit de détenir à son profit la prairie, la mine, la carrière. En effet, si personne n'exerçait le droit de propriété, la matière première serait plus rare et plus chère. »

L'attribution des biens naturels prouve aussi la distinction qui précède; car, tandis que la propriété qui a le travail pour base est régie à peu près partout par des principes fixes, la propriété des biens naturels est régie par des règles très-variables, suivant les temps et les pays. Souvent c'est la loi qui désigne le propriétaire; souvent c'est

l'Etat qui en exerce les droits. « Il était naturel d'attribuer à tout le monde des biens sur lesquels on ne reconnaissait de droit de propriété que dans l'intérêt de tout le monde. Les seigneurs reçurent des forêts à titre de bénéfice; on en dota les établissements charitables et le clergé.... Ce sont surtout les mines et les carrières qui ont été et qui sont l'objet de dispositions législatives variables. » Une autre suite de la distinction établie, ce sont les restrictions auxquelles a été et doit être soumise la propriété des biens naturels, puisque; l'intérêt général étant ici le fondement du droit, il est tout simple qu'il en soit aussi la limite; la propriété des fruits du travail est, au contraire, un droit parfait et absolu. Ainsi sont justifiées les restrictions qui ont pour objet l'irrigation, les barrages, la chasse, la pêche, la pâture, les exploitations minières, les défrichements. « L'Etat peut fort bien interdire aux propriétaires de forêts, fût-ce absolument, la faculté de défricher; il peut de même, en toute justice, quant à la coupe de la simple superficie, les astreindre à l'observance de certaines réserves et règles d'abattage. Rien de plus sophistique et de plus égoïste que les plaintes élevées d'ordinaire à ce propos. » L'auteur montre ensuite que de ce principe, que la propriété des biens naturels repose sur l'intérêt général, on ne peut nullement conclure que l'Etat ait le droit de dépouiller les propriétaires actuels de ces biens, puisqu'ils les ont acquis à titre onéreux. Donc, nul danger à avouer ici la vérité, d'autant plus que le peuple, assez gâté pour piller ces propriétés, ne respecterait guère les autres. Il y a même avantage à avouer qu'une classe de propriétés ne repose pas sur le travail, puisque c'est la vérité. L'oubli de cette distinction est la cause des erreurs d'une foule de publicistes.

EGLISE. — L'autorité infaillible de l'Eglise dans les matières religieuses est présentée par les protestants et les incrédules, comme incompatible avec la liberté légitime de l'esprit humain. On lira avec plaisir les réflexions présentées sur ce sujet par Balmès (*Lettres à un sceptique*, p. 17, traduction Bareille) : « Je puis même ajouter que le Catholique, sûr de posséder la vérité sur les questions qui l'intéressent de la manière la plus essentielle, peut s'appliquer aux discussions purement philosophiques avec un esprit plus tranquille, et par là même plus serein que le sceptique et l'incrédule. Il existe entre eux la même différence que celle qui se trouverait entre deux observateurs dont l'un, pour étudier les phénomènes célestes ou terrestres, est placé sur un point ferme, et à l'abri de tout danger, tandis que l'autre a sous ses pieds une planche fragile et ballottée par les flots de la mer. »

Répondant plus loin à ceux qui objectent, contre la vérité de l'Eglise catholique, la multiplicité des religions dont Dieu permet l'existence, le célèbre apologiste répond ainsi : « Si la multiplicité des religions prouve quelque chose contre le catholicisme, elle prouve la même chose contre une religion quelconque; ce n'est donc pas le catholicisme seul qui succombe, toutes sont renversées du même coup. Ajoutons que si la difficulté tirée de ce fait est réelle, elle implique une négation absolue de la Providence, c'est-à-dire, la négation même de Dieu, l'athéisme. Il est aisé de le prouver. La multiplicité des religions est un mal qu'on ne saurait révoquer en doute; il est là sous nos yeux, et l'histoire nous atteste de la manière la plus irrécusable qu'il a toujours existé dans le monde depuis les temps les plus reculés. Prétendre donc que la Providence n'a pu le permettre, c'est prétendre aussi qu'il n'existe pas de Providence, qu'il n'existe pas de Dieu. Il suit de là, que cette multitude de religions dont Dieu permet l'existence est une difficulté commune aux Catholiques et aux protestants, aux musulmans et aux idolâtres, aux hommes de toutes les religions, à ceux mêmes qui n'en professent aucune, pourvu qu'ils admettent l'existence de Dieu. S'il se présente à moi, par exemple, un mahométan avec son Alcoran, et son prophète, prétendant que sa religion est la véritable, et que Dieu même l'a révélée, je puis lui opposer l'argument en question et lui dire : Si ta religion est la vraie, comment se fait-il que Dieu en permette un si grand nombre? »

Après avoir ainsi montré que l'objection prouve trop, et que, par conséquent, elle ne prouve rien, l'auteur indique le moyen de solution : « Le mal existe, cela est certain, mais la Providence existe aussi, cela ne l'est pas moins. En apparence, ce sont là deux choses qui ne sauraient exister simultanément. Or du moment où vous êtes assuré de leur existence, cette contradiction apparente ne doit pas vous la faire nier; vous n'avez qu'une chose à faire, c'est de chercher le moyen d'expliquer cette apparence de contradiction, et dans le cas où vous ne pourriez y réussir, vous devez vous persuader que cela tient à la faiblesse de votre intelligence. »

C'est ainsi que nous agissons à chaque instant, dans les choses ordinaires de la vie, continue Balmès; c'est ainsi que l'on concilie la liberté de l'homme et la prescience de Dieu. « Est-il logique de penser que, quoi que je fasse, les prévisions de Dieu se réaliseront toujours, qu'il est inutile par conséquent que je fasse des efforts pour pratiquer la vertu? Bien certainement non : et pourquoi? Parce que ce qui prouve trop ne prouve rien. S'il était permis, en effet, de raisonner de la sorte, il s'ensuivrait que je ne dois pas non plus m'occuper de mes affaires temporelles, car enfin il n'en arrivera que ce que Dieu a prévu: que pour la même raison, je ne dois ni manger, ni me couvrir, ni marcher avec précaution sur le bord d'un précipice, ni prendre de remèdes dans les maladies, ni me jeter de côté quand un cheval emporté court sur moi, ni sortir d'une maison qui croule, et autres folies du même genre... Maintenant, voyons s'il ne serait

pas possible d'entrer dans les desseins de la Providence par rapport à cette multitude de religions...Posez comme fondement le dogme de la chute primitive, et l'édifice du monde moral s'élève en quelque sorte de lui-même; une vive lumière se répand sur toute l'histoire du genre humain; vous découvrez une raison profonde et d'admirables desseins là où vous n'aperceviez que l'injustice et le hasard. »

M. Nève dit dans le *Correspondant* de janvier 1857 :

« La revue que nous venons de faire des conquêtes du Bouddhisme, si brève et si rapide qu'elle soit, atteste suffisamment l'extension prodigieuse que la doctrine indienne du Çakyamouni a prise dans le monde asiatique, et qu'elle a conservée jusqu'à cette heure. Il n'est aucun fondateur d'une religion fausse qui compte dans l'histoire la masse énorme de sectateurs qui invoquent chaque jour le nom et vénèrent l'image de Bouddha. Aussi est-ce là un des traits que l'on se plaît souvent à faire ressortir, en l'opposant malignement à la prédication providentielle de la loi évangélique dans toutes les parties de l'univers. Sur ce point comme sur tant d'autres, on va le voir, le christianisme n'a pas à redouter le témoignage des faits. Il est bien vrai que le bouddhisme est la seule religion qui le lui dispute par le nombre de ses partisans; mais, après tout, il n'est pas sorti, depuis 2,000 ans, d'un cercle de nations dont les limites sont tracées par la nature sur la carte de l'Asie. Puis, disons-le, rien de plus incertain et de plus vague que la statistique que l'on a voulu dresser de nos jours au sujet de la profession du Bouddhisme. En portant à deux cents millions le nombre des sectateurs de la loi de Bouddha chez toutes les races, on semble être plus près de la vérité, qu'en donnant au Bouddhisme, avec le célèbre géographe H. Berghaus, un total de quatre cent cinquante-cinq millions d'âmes, ou, avec d'autres auteurs un chiffre qui dépasse trois cents millions. M. Lassen remarque fort judicieusement (*Antiquités indiennes*, t. II, p. 442) que l'on énumère, parmi les millions de bouddhistes chinois, des sectateurs d'autres religions, et que des renseignements exacts nous manquent sur l'Indo-Chine et sur plusieurs pays bouddhiques. Nous nous bornerons à rappeler que le bouddhisme ne domine pas exclusivement au Japon, et que le dénombrement de la population n'a jamais pu être fait avec rigueur dans les contrées centrales du continent asiatique où il est le plus puissant. En outre, malgré toutes les concessions qu'il a faites, surtout dans le Nord, au goût des peuples pour le merveilleux, il le cède à l'idolâtrie dans les tribus les plus sauvages. »

M. de Maumigny dit dans l'*Univers* du 2 février 1857 :

« Les philosophes qui savent vivre se gardent d'insulter grossièrement l'Eglise. Ils lui ôtent respectueusement leur chapeau, comme à leur institutrice, et reconnaissent assez volontiers qu'elle a passablement élevé l'Europe. Seulement ils prétendent que l'élève en sait maintenant plus que le maître et n'a plus besoin de ses leçons. Ils font donc entendre qu'il faut la traiter comme une respectable gouvernante dont l'autorité importune, et que l'on tolère encore par convenance, mais dont on se débarrasse au plus vite, sauf à lui faire une pension alimentaire. L'Eglise n'est pas pour eux une mère dont l'autorité est aussi imprescriptible que la tendresse, une mère qui ne connaît ni les défaillances de l'âge, ni les rides de la vieillesse; c'est une étrangère, c'est une femme soumise à toutes les infirmités de notre nature, et arrivée, de nos jours, à l'âge où l'on radote.

« Voilà au fond tout le christianisme des philosophes dont nous parlons. C'est que pour croire l'Eglise, pour savoir qu'elle est l'Epouse éternelle du Christ, le temple de l'Esprit-Saint, la colonne de la vérité, la mère de la grâce et de la vie divine, il faut la foi. Le philosophe ne voit que les dehors, qui sont ceux de l'humanité; comme l'animal à la vue de l'homme, il sent bien confusément, en présence de l'Eglise, qu'il y a là quelque chose qui le domine malgré lui; mais ce quelque chose est invisible à sa raison, parce qu'elle refuse la lumière qui seule peut l'éclairer. Pour les Juifs, le Christ était le fils d'un charpentier; et pour nos savants, l'Eglise n'est qu'une secte arriérée de philosophie, qu'il faut quitter pour passer aux doctrines nouvelles, comme l'enfant quitte les basses classes pour entrer dans les classes supérieures.

« Nul des philosophes — et de nos jours nous le sommes tous un peu, par suite de l'affaiblissement de la foi — ne sait que l'Eglise est l'humanité elle-même, l'humanité non pas telle qu'elle est devenue par suite de la déchéance, non pas telle qu'elle aurait pu être si Dieu avait voulu l'abandonner aux destinées vulgaires de la pure nature humaine, mais telle que Dieu veut qu'elle soit.

« En effet, dès avant la création de l'homme, Dieu prend la résolution de le faire, non-seulement à son image, mais encore à sa ressemblance, ressemblance qui ne s'obtient que par la grâce et ne s'achève que dans la gloire, comme nous l'enseignent l'Ecriture et les Pères. Adam est créé; Dieu tout aussitôt lui fait quitter la terre et le transporte dans le paradis terrestre, figure de l'Eglise. La nature à peine achevée, Dieu, en vue des mérites du Christ à venir, dont Adam était l'ébauche, et pour donner de nombreux frères à son fils unique, ajoute aux dons naturels de la vie terrestre et de la raison humaine, les dons surnaturels de la révélation et de la grâce. Adam succombe aux tentations de l'orgueil; il est chassé, exilé sur la terre; mais Dieu lui promet un rédempteur, promesse accomplie au milieu des temps.

« L'état de pure nature que Dieu aurait pu établir, mais qu'en fait il n'a pas établi, est

donc un état inférieur, pour l'homme appelé dès sa création à une vie supérieure. Il y a plus, cet état n'est pas possible, dans les conditions actuelles de l'humanité, parce que Dieu veut, dans sa bonté, que l'homme monte jusqu'à lui; en sorte que, s'il résiste à l'attrait divin, s'il refuse la vie éternelle pour laquelle il est fait, bien qu'il n'y ait aucun droit; s'il repousse la vie surnaturelle que Dieu veut lui donner, il tombe au-dessous de lui-même, au-dessous de sa nature, descendant d'abîmes en abîmes jusqu'aux confins du néant, jusqu'à la mort éternelle. C'est que la corruption des choses est toujours en raison directe de leur perfection; la chute, en raison de la hauteur du lieu d'où l'on tombe. Dès lors, comme une pierre précipitée du ciel, l'homme s'enfonce dans l'abîme, région ténébreuse des douleurs et de la mort.

« Ainsi, par suite de l'incarnation et de l'ordre nouveau qui en est la conséquence, l'homme ne peut pas se conserver dans le pur état de nature rêvé par les philosophes. Il faut qu'il se perfectionne ou qu'il se dégrade. Il a beau vouloir rester éternellement sur la terre pour s'y occuper éternellement de sa mission terrestre; il a beau borner son ambition à multiplier son espèce, à soumettre la terre et les animaux à sa puissance, à satisfaire ses sens; cela n'est pas possible. La terre n'est pour lui qu'un lieu de passage: elle est le marchepied du ciel, ou le tombeau de l'orgueil; car, encore une fois, la nature doit se laisser perfectionner par la grâce sous peine de décheoir. Ici-bas, il faut être ami ou ennemi du Christ, Chrétien ou antichrétien, et les sociétés, comme les individus, n'ont pas d'autre alternative que de vivre avec l'Eglise ou de périr en se séparant d'elle.

« Mais l'humanité est assujettie à la loi du temps, et dès lors du progrès. Ici-bas, elle passe par trois états successifs, elle est régie par trois lois de plus en plus parfaites : la loi de nature, la loi écrite, la loi de grâce; lois dont l'Etat, non moins que l'Eglise, subit l'influence.

« L'enfant végète en sortant du sein maternel; puis il passe sous la discipline du collége; son éducation terminée, il entre dans la vie raisonnable, soumis alors de cœur et par conviction aux conseils et à la direction de ses parents; puis enfin, devenu homme fait et pleinement émancipé, il devient l'ami de son père. De même l'homme spirituel végète sous la loi de nature, se discipline sous la loi écrite, que saint Paul compare à un pédagogue, prélude sous la loi de grâce à la liberté, puis revêt, en montant au ciel, ce vêtement de gloire qui est la robe virile du Chrétien. La liberté parfaite des enfants de Dieu lui est alors acquise, et, devenant semblable à son Père céleste, il entre en société parfaite avec lui. Mais quand nous disons que l'enfant est une frêle plante, que le collégien est comme un petit animal sans raison qu'il faut conduire souvent à coups de discipline, il est clair qu'il ne faut pas prendre à la lettre ces façons de parler. Nous parlons par comparaison et en prenant pour type l'homme parfait. En réalité nous savons bien que l'enfant n'est ni une plante, ni un pur animal. Et s'il y a dans l'éducation trois états successifs, trois âges tranchés, nous savons néanmoins que l'homme a toujours été un homme; nous savons que dès sa naissance il est doué de raison, bien que sa raison soit alors comme endormie. L'enfant qui ne parle pas encore, entend déjà la parole; l'écolier qui ne peut plier sa volonté à la règle, connaît déjà la règle.

« Il en est de même de l'homme spirituel. Quand les Pères nous disent que, sous la loi de nature, l'homme n'avait que la raison pour guide, et que, sous la loi écrite, il était privé de la grâce; il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre, mais par comparaison avec la perfection du Chrétien. Jamais l'homme n'a été totalement privé ni de la révélation, ni de la grâce, car il y a eu des élus dans tous les temps; seulement, sous la loi de nature, la révélation était moins précise que sous la loi écrite, et, sous l'ancienne loi, la grâce était moins abondante que sous la nouvelle. De plus, le ciel n'était pas encore ouvert, en sorte que ces lois imparfaites ne nous conduisaient pas immédiatement à notre dernière fin. Elles nous conduisaient à l'Eglise, paradis terrestre de l'humanité, comme l'Eglise nous conduit au ciel.

« Si dans tous les temps l'orgueil s'est révolté et a repoussé l'autorité divine, l'homme fidèle a toujours été éclairé par trois lumières inséparablement unies dans les desseins de Dieu. Ces lumières sont : la raison, l'autorité, la grâce; mais, selon les temps, l'une ou l'autre prédominait. De là trois lois de plus en plus parfaites; car la lumière ici-bas, c'est la loi : *lex lux*.

« Si la loi de nature a précédé la loi écrite; si, à son tour, la loi écrite a précédé la loi de grâce, c'est que la nature même des choses le voulait ainsi. Il est dans l'ordre d'aller de l'imperfection à la perfection. Mais ces trois époques de l'humanité ne forment pas trois Eglises différentes, ce sont les trois âges d'une seule et même Eglise, qui grandit et croît en sagesse devant Dieu et devant les hommes. Il y a là trois lois, mais un seul législateur, auteur de la loi de nature, de la loi écrite et de la loi de grâce : après quoi l'homme, ne formant plus avec Dieu qu'un seul et même esprit, est affranchi de toute loi et règne avec lui dans toute l'éternité.

« Le souverain législateur a proclamé ces lois par trois organes, par trois ministères différents, et en a confié le dépôt et l'application à trois corps divers.

« Dieu d'abord proclame la loi de nature par la voix des patriarches et leur en confie la garde. La seule tradition orale transmet et les sciences humaines et les promesses divines. Alors, en effet, point de loi divine écrite. Il y a plus : point d'annales humaines antérieures au livre de Moïse,

à ce point que de graves auteurs font dater l'écriture proprement dite des Tables de la loi. Enfin, point d'autorité religieuse publique, car cette autorité commence au Sinaï, et n'a tout son développement que sous la loi évangélique, grâce à l'institution de la Papauté.

« La tradition, étant seulement orale en ce temps-là, avait fini par s'effacer de la mémoire des hommes. Au temps du déluge elle n'était conservée pure que dans la famille du juste Noé. Au temps d'Abraham, ce grand patriarche en était presque le seul témoin véridique. L'autorité des patriarches se faisait peu sentir hors de leur famille, et, le genre humain venant à se multiplier, beaucoup de familles étaient entraînées dans l'erreur.

« Alors, par la voix de l'ange (S. Thom. 1-2, quæst. 98, a. 3), Dieu proclame sur le mont Sinaï la loi écrite, la grave sur la pierre et en confie la garde, non plus à certaines familles et à leurs chefs, comme au temps de la loi de nature, mais au peuple juif et à la Synagogue, chargeant particulièrement la tribu de Lévi, et dans cette tribu la famille d'Aaron, de l'interprétation de la loi. L'Eglise passe ainsi de la société domestique à la société publique ; il en est de même de l'autorité.

« Mais la loi écrite n'était encore que pour les Juifs; l'autorité de la Synagogue ne s'étendait pas au delà de la Judée. Or, de même que sous la loi de nature les familles des saints patriarches avaient seules conservé le dépôt sacré de la vraie religion, de même, parmi les nations, le peuple juif seul la conserva dans sa pureté. Toutes les autres nations, privées des secours que Dieu avait donnés au peuple choisi, sont tombées dans l'erreur. En sorte que, si, parmi les gentils, quelques individus isolés échappent au naufrage, on peut dire avec le poète :

Apparent rari nantes.
(*Æneid*, I, 118.)

« Dieu fait toujours sortir le bien du mal. Le peuple juif était, à cause de ses fautes, tombé sous le pouvoir des gentils. Esclave de la lettre de la loi, il en avait perdu l'esprit.

« Alors Dieu proclame la loi de grâce par la voix de son propre Fils, et l'écrit dans le cœur même des fidèles. Il en confie la garde non plus à des familles privilégiées, non plus à un peuple choisi, mais à l'humanité tout entière, c'est-à-dire à l'Eglise universelle. Dans cette Eglise, il établit un corps de prêtres, qui ne sont que les instruments du Prêtre éternel qui la gouverne invisiblement, et, parmi ces prêtres, il en choisit un qu'il établit le représentant de Jésus-Christ et son infaillible organe. Alors l'Evangile est prêché à toute créature et à toute nation, et l'autorité est universelle comme l'Eglise.

« A proprement parler, il n'y a de vraie société que sous la loi nouvelle, parce que là seulement règne la charité ; de là le nom d'Eglise donné à l'assemblée des fidèles. L'ancien peuple, dit le catéchisme du Concile de Trente, portait le nom de Synagogue (qui signifie agrégation), parce que, à la manière des animaux, il ne recherchait que les biens terrestres.

« Ainsi, le ministère et la société sont en raison de la perfection de la loi. (*Hebr.* VI, 6.)

« Les lois successives qui ont gouverné l'humanité agissent différemment sur les deux classes d'hommes qui la composent. Elles perfectionnent les bons, en développant la révélation; elles rendent pires les méchants, en les rendant de plus en plus inexcusables : sous tous les régimes, elles brisent la révolte en montrant toute la faiblesse, toute l'impuissance de l'homme livré à ses propres forces et voulant lutter contre Dieu. Nous en saurons quelque chose un jour, et Dieu, qui a brisé le peuple déicide, saura bien briser l'antichristianisme des faux Chrétiens.

« L'homme déchu avait pris au sérieux ces paroles du séducteur : Goûtez les fruits de l'arbre de la science, restez indépendants, et vous serez comme des dieux. « Dans son orgueil, » dit saint Thomas, « l'homme ne comptait que sur sa puissance et sur sa science. Fier de sa science, il croyait que la raison naturelle suffisait au salut. Pour abaisser cet orgueil, Dieu lui permit de vivre sous l'empire de la raison, et sans lui donner l'assistance de la loi écrite. L'idolâtrie et toutes les turpitudes où était plongée l'humanité au temps d'Abraham montrèrent par l'expérience toute la faiblesse de la raison humaine. Le remède de la loi écrite devint alors nécessaire pour guérir son ignorance et lui faire connaître le péché, comme nous l'apprend saint Paul.

« *Puis, après qu'il eut été instruit par la loi, voyant qu'il ne pouvait accomplir ce qu'il connaissait, l'homme connut toute sa faiblesse.*

« *L'impuissance de la loi ainsi constatée, Dieu envoya son Fils pour nous donner la force de l'accomplir.* »

« Si on demande pourquoi tant d'intervalle entre ces lois diverses, saint Thomas nous répond : *Il n'était pas convenable que la loi écrite fût donnée tout aussitôt après la chute, soit parce que l'homme, plein de confiance dans sa raison, n'en connaissait pas encore la faiblesse, soit parce que la loi de nature n'avait pas encore été obscurcie par l'habitude du péché* (1-2, quæst. 98, a. 6.)

« *La loi nouvelle fut de même différée, et cela par trois raisons. D'abord, et principalement, parce que la grâce ne pouvait être donnée avec abondance qu'après la consommation de la Rédemption du genre humain par le Christ. L'Esprit-Saint n'était pas encore donné, parce que le Christ n'était pas encore glorifié. La seconde raison est la perfection de la loi nouvelle, qui ne pouvait être atteinte dès le principe ; on est enfant avant d'être homme fait. Il fallait enfin que l'homme fût abandonné à lui-même sous l'ancienne loi, afin d'apprendre par ses chutes sa faiblesse, et de reconnaître le besoin qu'il avait de la grâce.* (*Ibid.*, quæst. 106, a. 3.)

« On remarquera que chaque loi nouvelle renferme toute la perfection de celle qui la précède et quelque chose de plus. La loi écrite n'abolit ni la loi naturelle qui prédomine sous la loi de nature, de même que l'instinct prédomine dans l'enfant au berceau ; ni la tradition orale, ni l'autorité ; mais au témoignage des hommes, à l'autorité domestique et patriarchale, aux lumières de la raison elle ajoute le secours d'une autorité publique et d'une tradition invariable, parce qu'elle est fixée par l'Ecriture; aux lumières de l'homme, elle joint celles de l'ange qui le fortifie. De même, la loi de grâce ne détruit ni la lumière de la raison, ni l'autorité extérieure; au contraire, elle perfectionne la raison humaine par la conversation du Christ avec les hommes, et fortifie l'autorité par l'institution de l'Eglise; mais elle y ajoute le don de l'Esprit-Saint qui révèle le sens de la parole divine, et qui nous donne, de plus, la force de l'accomplir en substituant la charité à l'amour-propre.

« Il faut bien remarquer avec les Pères que la loi nouvelle ne consiste pas principalement dans l'autorité publique et dans la loi écrite que possédait déjà la Synagogue, quoique moins parfaites, mais dans le don de l'Esprit-Saint.

« Pierre angulaire, lien des deux lois, Notre-Seigneur appartient autant à la Synagogue, dont il est le fils, qu'à l'Eglise dont il est le père, et qui, à proprement parler, ne commence qu'à la Pentecôte, car ce n'est pas la lettre de l'Evangile qui constitue principalement la loi de grâce, c'est le don de l'Esprit-Saint. C'est de là, dit saint Thomas, que la loi nouvelle tire sa vertu, et « la lettre de l'Evangile lui-même tuerait, si l'esprit ne la vivifiait pas. » (1-2, quæst. 106, a. 2.) L'expérience vérifie et vérifiera de plus en plus cette vérité fondamentale. Le protestantisme, le schisme, le socialisme n'ont-ils pas comme nous la lettre de l'Evangile ? que devient-elle entre leurs mains? le pire des poisons. Il y a plus, les mauvais Chrétiens ont l'autorité : à quoi leur sert-elle, sinon à leur condamnation?

« Lors donc que M. de Lamennais niait la force de l'inspiration intérieure pour ne voir que l'autorité extérieure, il niait en réalité la loi de grâce et nous ramenait sous la férule de la loi écrite. Et comme, dans la voie de l'erreur, on avance toujours, M. de Lamennais ne voyait plus dans l'Eglise qu'une autorité humaine, parce que cette autorité, pour lui, c'était le sens commun ou le témoignage de la majorité des hommes de tous les temps et de tous les lieux; système qui le conduisait logiquement aux abîmes où il s'est perdu. De plus, M. de Lamennais, en niant la force de la raison, niait la base même de l'autorité, la raison seule nous faisant distinguer l'autorité légitime de celle qui est usurpée.

« Si l'état des Juifs, au temps où la loi écrite était en vigueur, prouve l'insuffisance de l'autorité extérieure, leur existence actuelle est la preuve non moins concluante de l'insuffisance d'un texte écrit, d'une *charte*, fût-elle de Dieu lui-même, alors que l'esprit ne la vivifie plus. Or, l'esprit de vie ne réside pas dans les livres, mais dans les cœurs; l'autorité n'est pas un texte mort, mais un organe vivant, et c'est ce que n'ont pas compris les protestants, malgré l'exemple des Juifs, qu'ils avaient cependant sous les yeux.

« D'un autre côté, quand le philosophisme repousse la révélation, repousse l'autorité, que fait-il autre chose que de nous ramener aux temps de la loi de nature, aux temps où la raison individuelle, privée de la grâce et d'une autorité publique, était le guide des hommes? et encore, sous la loi de nature, les patriarches étaient les gardiens des traditions divines et conservaient la foi au Rédempteur à venir. Mais le philosophisme, en niant radicalement toute autorité extérieure, toute grâce intérieure, en un mot, tout ordre surnaturel, nous ramène au-dessous de la loi de nature, il nous fait décheoir de l'âge viril où nous avait placés l'Evangile pour nous replonger dans toutes les imbécillités de l'enfance, mais de l'enfance dépouillée de ses grâces naïves et de ses espérances, de l'enfance qui entre non plus dans la vie, mais dans la mort. Voilà cependant ce qu'on nomme le progrès!

« L'Afrique et l'Asie ne sont-elles pas, de nos jours même, la preuve palpable de l'insuffisance de la raison et de son impuissance à conserver non-seulement les traditions divines nécessaires au salut, qui ont éclairé le berceau du genre humain, mais jusqu'à ces vérités naturelles nécessaires à la société, et que l'homme pourrait retrouver sans les passions qui l'aveuglent? Le philosophisme néanmoins repousse et le Christ, lumière du monde, et jusqu'aux traditions primitives, dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel; il ne veut d'autre guide que la seule raison, dont les philosophes eux-mêmes reconnaissent l'impuissance pour le salut.

« Qu'est-ce, en effet, que le salut? C'est la vue de Dieu, ou la société avec Dieu, vue que les philosophes comme les Catholiques déclarent *naturellement* impossible. M. Cousin est célèbre par ses affirmations à cet égard. Toute la différence entre les Catholiques et les philosophes, c'est que les philosophes font de cette impossibilité naturelle une impossibilité absolue, tandis que nous confessons, nous, que *ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu.*

« Ainsi les philosophes excluent impitoyablement du salut, ou de la vue de Dieu, l'universalité des hommes, sans aucune exception. L'Eglise, au contraire, appelle tous les hommes et n'exclut que ceux qui s'excluent eux-mêmes en repoussant le seul moyen, *le seul nom que Dieu nous ait donné pour être sauvés.* Elle nous apprend que *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et amenés à la connaissance de la vé-*

rité, et que Dieu donne à tous les moyens de se sauver s'ils le veulent. Seulement elle ajoute que Dieu ne sauve personne malgré lui, personne sans la foi en Jésus-Christ.

« Voilà au fond les deux doctrines; de quel côté est l'intolérance ?

« Mais, comme le dit Bacon, la religion, qui nous donne le bonheur éternel, est aussi la cause du bonheur terrestre. Aux peuples qui cherchent le royaume de Dieu tout est donné par surcroît ; eux aussi ne se sauvent que dans l'Eglise et en s'unissant à elle : *Toute nation qui ne sert pas l'Eglise périra.* »

Ce travail a été complété le 14 février suivant.

—Nous trouvons dans la *Revue de Dublin* la belle pensée qui suit :

« L'Eglise n'est point soumise au temps, car déjà, et depuis son origine, elle habite l'éternité. Sur ses enfants, comme une aurore, l'Incarnation répand toujours sa virginale blancheur; sur eux, comme le crépuscule du soir, la Passion verse toujours son flot écarlate. »

Voici le texte original dont nous craignons de n'avoir pas rendu toute la force et la poésie.

The church knows nothing of time, for already, and from the first, she inhabits eternity; on her children the aurora of the Incarnation is ever breaking in virgin whiteness; on them the sunset of the Passion pours ever its crimson flood. Dublin Review. April 1853.

— Sur l'unité de l'Eglise, M. J. Simon, fait les aveux suivants, dans son livre de *La liberté de conscience :*

« On sait que tous les prêtres sont liés par un serment d'obéissance à l'évêque de leur diocèse, et que les évêques doivent l'obéissance filiale au Pape. Telle est dans sa simplicité cette puissante organisation. Le Pape donne un ordre aux évêques; les évêques le transmettent aux prêtres; il n'y a ni objection ni récalcitrants ; toute l'armée du clergé catholique fonctionne dans le monde entier comme un seul homme... Quand on dit que c'est une armée parfaitement disciplinée, on se sert d'une image très-incomplète, car il n'y a jamais eu d'armée où le commandement eût tant d'unité et de force. Les dissentiments mêmes qui se produisent, comme nous en avons eu plusieurs exemples en France dans ces dernières années, prouvent l'énergie du pouvoir central de l'Eglise, puisque aussitôt que la cour de Rome a prononcé, tout le monde se soumet et se range. » M. Simon oublie de dire que ce grand fait est inexplicable au point de vue humain, et que sans l'assistance divine, l'Eglise, malgré sa *puissante organisation*, aurait été mille fois brisée par les passions humaines, ou plutôt n'aurait jamais pu leur faire accepter une telle organisation.

— On sait que M. de Maistre, répétant une pensée de saint Augustin, tirait une preuve de la divinité de l'Eglise, de ce que les sectes séparées n'osaient lui disputer le titre de Catholique. Cet argument a toujours sa valeur, mais il est nécessaire aujourd'hui de déjouer les ruses par lesquelles les hérétiques ont essayé d'en atténuer la force. Les protestants, en Angleterre surtout, ont revendiqué pour eux le droit au titre de Catholiques, prétendant que l'Eglise est composée de toutes les Eglises chrétiennes, qui peuvent, si bon leur semble se soumettre au Pape, mais qui n'y sont pas obligées ; tellement que les Catholiques romains sont des schismatiques en Angleterre, puisqu'ils se révoltent contre l'Eglise de leur pays. Nous avons sous les yeux un opuscule où ce système est développé assez habilement. Il a pour titre : *What is a Catholic* (Qu'est-ce qu'un Catholique); on y voit un prêtre catholique qui, dans une diligence, se sert de l'argument de M. de Maistre ; une dame est ébranlée, lorsque arrive à son secours un anglican, qui, comme de raison, triomphe sans peine du prêtre catholique, ou, comme disent ces messieurs, du *Romaniste*. Les contradictions de ce système sautent aux yeux ; car enfin nous croyons, nous, nécessaires au salut, une foule de choses que les anglicans croient non-seulement indifférentes (comme la soumission au Pape), mais mauvaises. Aussi le pamphlétaire termine-t-il en disant que nous sommes en grand danger de damnation, de sorte qu'il n'y a pas de salut hors de l'anglicanisme ! Avouons toutefois que ce système n'est soutenu que par une fraction des protestants ; mais c'est là un nouvel argument contre ceux qui le soutiennent.

Les schismatiques ont imaginé un autre moyen pour dépouiller l'Eglise romaine du prestige que lui assure le titre de Catholique. C'est de faire une grosse faute d'orthographe, en écrivant κατολικός, au lieu de καθολικός, sous prétexte que cela rend mieux le son du mot français *Catholique*, car les Grecs ne prononcent pas le θ comme notre *th*. Pendant notre séjour à Constantinople, nous avons vu plusieurs fois employer ce manége dans les journaux grecs, et nous nous rappelons que notre illustre ami, M. Eugène Boré, combattit fort spirituellement dans le *Journal de Constantinople* cette ruse hétérodoxe. Il y a même des Grecs qui, non contents du changement du θ en τ, changeaient l'ι en υ, qui a le même son dans leur langue; ils parvenaient ainsi, en écrivant κατολυκός, à nous ranger dans la catégorie des *loups*. Tendres agneaux !

—Le R.P. Dechamps, Rédemptoriste belge, a publié un ouvrage intitulé : *Le libre examen de la foi, ou Entretiens sur la démonstration catholique de la religion chrétienne.* Il y fait parler trois interlocuteurs. L'un d'eux trouvant trop compliquée la démonstration théologique ordinaire, un autre répond : « Si la méthode de la Providence pour nous conduire à la foi était exclusivement celle des écoles, vous auriez bien un peu raison. Mais s'il y a une *science* qui embrasse la suite de l'action de la Providence dans toute la durée des siècles, il y a aussi une *connaissance certaine* de cette action toujours présente à chaque âge du monde... Je vous répète qu'il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous et un hors de vous; — ces

deux faits se recherchent pour s'embrasser, et, de tous les deux, le témoin c'est vous-même. Il y a un fait intérieur auquel toute conscience rend témoignage, et qui, par cela même, est universel comme la nature humaine ; et un fait public correspondant, dont tout homme peut être témoin avec l'univers. Il n'est donc pas nécessaire d'entreprendre des voyages pour le trouver, ni de secouer la poussière des bibliothèques pour le découvrir, ni d'ouvrir un seul livre, fût-il divin, pour s'en assurer.—Le fait dont je parle est en effet l'œuvre de Dieu aussi bien que les livres inspirés, avec cette différence qu'il prouve à lui seul son origine ; car il parle, il est vivant. Ce fait du dehors répond au fait de conscience, à ce qui le réclame au fond de notre âme, et il lui répond avec une si divine justesse, qu'en le regardant, tout homme qui cherche *véritablement* Dieu s'écrie infailliblement : le voilà ! »

« Toute la démonstration chrétienne et catholique, dit la *Revue catholique* (novembre 1856), peut donc, d'après l'auteur, se résumer en ces termes : C'est un fait de conscience et de conscience universelle que dans les choses de religion l'homme veut une foi, une certitude appuyée sur le témoignage de Dieu lui-même, témoignage que l'univers a appelé *révélation ;* qu'il veut ce témoignage vivant dans l'enseignement *traditionnel* (ou la religion de *ses pères*), et qu'il le reconnaît aussitôt au caractère qui le distingue infailliblement des œuvres et des pensées humaines, l'unité. Or il est une seule autorité vivante et traditionnelle sur la terre, qui montre aux hommes le cachet de cette unité complète, ou de la *Catholicité*, véritable *nom propre* de la vérité divine, et ce fait est si clair et si universellement reconnu que non-seulement l'Eglise prend ce nom en face du monde entier, mais qu'elle seule a pu se le faire donner par tous les peuples et tous les siècles.

« La démonstration est donc achevée, en quelque sorte, dès le premier entretien ; les suivants n'en seront qu'un commentaire, et renfermeront la solution des questions philosophiques, théologiques, historiques, auxquelles elle peut donner lieu.

« La méthode de l'auteur consiste, comme on a pu s'en convaincre, à mettre en relief la conduite ordinaire de la Providence dans l'œuvre de la génération de la foi, c'est-à-dire à signaler à notre attention des faits qui se passent en nous et autour de nous, et qui suffisent, dès qu'on y réfléchit, pour porter la lumière et la conviction dans tous les esprits, ou du moins pour forcer l'incrédulité à rougir d'elle-même. »

Citons encore quelques phrases du P. Dechamps : « Qui ne sent, » dit-il, « qu'en cherchant la vraie religion, on cherche une chose *toute faite*, et non une chose *à faire*, et que si elle était à faire, elle ne serait éternellement pas ? Qui ne sent qu'à tout homme qui se présente avec la prétention de donner la vérité au monde, le bon sens répond par ce mot victorieux : *Vous arrivez trop tard !* —Toute la controverse se réduit donc, pour l'homme de bonne foi, à cette simple question : *Où est-elle, cette autorité vivante, chargée de l'éducation divine de la grande famille humaine ?*

« ... Et nous voici en présence du fait du dehors qui répond divinement au fait intérieur, en face du grand fait dont tout à l'heure vous demandiez le nom, quoique vous le connussiez si bien, et qui *seul* sur la terre répond aux exigences du bon sens ou aux *postulata* de la raison attestés par toutes les consciences. Il n'y a, en effet, qu'une seule société religieuse en ce monde qui nous apparaisse marquée du grand signe de Dieu, l'unité, l'unité maîtresse du temps, de l'espace et des hommes. Une seule qui découvre en elle ce que cherche l'âme humaine, l'immuable vérité descendant comme la vie le cours de toutes les générations ; une seule qui soit et se dise contemporaine de l'origine de l'homme, et fasse lire à tous sa généalogie soixante fois séculaire ; une seule grande famille spirituelle, où l'autorité parlant au nom de Dieu, *sicut potestatem habens*, montre sa trace profondément empreinte dans tous les siècles de l'histoire, à la différence des faux cultes qui s'appuient sur des fables *sans liens avec les temps historiques*, quoique pleines encore des ombres de la vérité ; une seule dont la puissance désarmée et toute spirituelle s'adresse à tous les hommes, tende les bras à tous les peuples, proteste divinement contre toute religion exclusivement nationale, se trouve à sa place dans tous les lieux malgré la diversité des climats, comme elle appartient à tous les temps, malgré la diversité des âges, prêche la même loi sous tous les cieux, et fasse chanter son symbole dans toutes les langues. »

Nous empruntons maintenant à M. Dulac une défense du P. Dechamps contre M. de Broglie :

« Voici le jugement de M. de Broglie sur le livre du P. Dechamps :

Entre le fait interne de notre désir et le fait externe de l'enseignement de l'Eglise, il y a coïncidence exacte et parfaite. C'est cette concordance qui est, aux yeux du P. Dechamps, la grande preuve de la divinité de l'Eglise. Il y voit une « harmonie de la nature » pareille, en quelque mesure, à celle que développait l'éloquence mélodieuse de l'auteur de « Paul et Virginie. » L'œil est fait pour la lumière, l'oreille pour le son; ainsi l'âme pour l'enseignement de l'Eglise. Elle l'attend, elle l'appelle, elle l'aspire; c'est l'air de ses poumons, c'est l'aliment de sa faim, c'est le breuvage de sa soif. L'âme avec ses besoins, l'Eglise avec son enseignement, sont pièces d'un même tout. L'ajustement parfait de ces deux parties d'une même œuvre décèle le même ouvrier. Telle est la vive et ingénieuse démonstration du P. Dechamps.... Il y a tant de grandeur et une vérité si touchante dans cette conception; elle rappelle si bien d'ailleurs à tous les cœurs chrétiens ce qu'ils ont éprouvé; elle leur peint si vivement les impressions qu'ils ont goûtées en arrivant à la

foi, qu'il en coûte de la dénaturer par une analyse décharnée, et plus encore d'y apporter quelques restrictions. Le P. Dechamps nous permettra cependant de lui exposer nos difficultés avec toute la liberté à laquelle a droit un sincère appréciateur de sa pensée. Dans notre humble opinion, la preuve de la foi chrétienne que le nouvel apologiste nous développe avec une chaleur entraînante et contagieuse est moins une démonstration proprement dite que la vive description d'un fait. C'est la peinture historique de la manière dont, le plus souvent, sous l'influence de la grâce, une âme se convertit à la foi; ce n'est pas précisément l'arme dont elle peut se servir pour fortifier en elle-même contre les désirs, les tentations, les objections, cette foi chancelante. C'est l'histoire de la conversion des âmes; ce n'est point proprement la preuve de la vérité. C'est ainsi qu'on prend terre sur le rivage de la foi; ce n'est pas tout à fait ainsi qu'on peut y creuser un port et y élever des digues.

« Suit ici le développement que nous avons reproduit dans notre dernier article sur le *procédé pratique à l'aide duquel l'esprit découvre la vérité : inspiration spontanée, illumination, instinct*, etc., procédé dont la démonstration du P. Dechamps ne serait qu'une description. Selon M. de Broglie, cette démonstration n'est pas démonstrative; elle ne donne point la *preuve de la vérité* de la foi. Il est donc bien évident que, selon lui, le *procédé pratique*, les *inspirations*, les *illuminations*, l'*instinct*, ne la donnent pas non plus; que tous ceux qui s'en contentent croient sans preuve, c'est-à-dire sans raison suffisante de croire, et que pour avoir la preuve de la vérité de la foi, pour avoir une foi raisonnable, il faut quelque chose de plus. Cependant, en dehors de son *procédé pratique*, M. de Broglie ne reconnaît qu'une voie légitime de démonstration, et cette voie, de son aveu, exige des travaux et une science inaccessibles à la plupart des hommes. Les savants mis à part (bien entendu quand ils ont fini leurs études, car jusque-là ils ont le même sort que les autres mortels), le genre humain est donc, par lui, condamné à croire sans raison ou à ne pas croire. Fanatisme ou incrédulité, illuminisme ou scepticisme; la doctrine du *Correspondant* ne laisse pas d'autre alternative.

« Nous préférons l'enseignement du P. Dechamps, de saint Thomas, de saint Augustin, ou plutôt l'enseignement même de l'Église, disant : que personne ne doit croire légèrement et sans raison suffisante, c'est-à-dire sans avoir la preuve certaine de la vérité de sa foi, — ce qui exclut le droit de se confier aveuglément, en matière aussi grave, aux inspirations, aux illuminations, à l'instinct, etc.; — mais ajoutant : que la preuve certaine de la vérité de la foi catholique est donnée à tous comme la lumière du soleil, et qu'il suffit pour la voir de ne pas fermer les yeux; ce qui exclut la nécessité des longues recherches, des études laborieuses, de la science, pour avoir la certitude de la vérité de la foi.

« La foi est le ferme assentiment de l'âme aux vérités que la sainte Eglise lui ordonne de croire comme révélées de Dieu. Cet assentiment suppose deux choses : le mouvement intérieur de l'âme, qui la porte à le donner, et la connaissance de l'autorité divine qui l'exige. Le mouvement intérieur élevant l'homme au-dessus de sa propre nature, puisqu'il le porte aux vérités surnaturelles, ne peut venir de l'homme lui-même, il faut qu'il lui vienne du principe surnaturel, de Dieu, qui l'imprime par la grâce. La grâce est donc nécessaire pour croire, mais elle est donnée à tous, et de ce côté Dieu ne laisse à personne un juste motif de se plaindre. Seulement l'homme est libre sous l'action de la grâce, il peut résister à l'impulsion divine, il peut accumuler les obstacles, et quand il les a accumulés, il peut encore refuser de faire ce qu'il doit pour les écarter. Dans cet état, la grâce lui faisant défaut par sa faute, il ne peut croire; les preuves les plus manifestes n'entraînent point sa conviction; un miracle même, en fût-il témoin, ne le convertirait pas. Il faut donc, pour avoir la foi, la grâce, et pour avoir la grâce, que Dieu donne à tous, ne pas la rejeter; il faut des dispositions intérieures, la droiture, la sincérité du cœur, la bonne volonté, et quand un homme livré à ses vices, à ses passions, à son orgueil, vient nous dire : Je ne puis croire, il est semblable à l'aveugle qui s'est volontairement crevé les yeux et qui se plaint d'être privé de la lumière. *Si votre œil est pur, tout sera lumineux*, nous dit le Sauveur (*Matth.* VI, 22) : ceux dont l'œil n'est pas pur demeurent dans les ténèbres.

« Avec la grâce qui donne la puissance d'adhérer aux vérités surnaturelles, il faut à l'homme la révélation qui fait connaître ces mêmes vérités, et, comme la grâce, cette révélation ne peut venir que de Dieu. L'homme aurait beau être capable de la foi, si aucune vérité surnaturelle ne lui était connue, il ne pourrait en croire aucune. Or les vérités de cet ordre dépassent sa raison; ce n'est donc pas sa raison qui peut les lui faire connaître. Elles dépassent toute raison créée, il n'y a donc pas de créature qui puisse les voir par sa raison, et dont le témoignage suffise par lui-même pour les faire accepter; elles ne tombent sous la connaissance que par la révélation divine. Quelques-uns reçoivent la révélation de Dieu immédiatement : tels les apôtres et les prophètes. Mais l'homme étant de sa nature un être social, Dieu a voulu que, dans l'ordre ordinaire, la révélation une fois faite lui fût transmise par une autorité sociale, par la sainte Eglise, et pour que cette tradition demeurât fidèle et inaltérable, il a fait l'Eglise infaillible; pour que les hommes ne fussent pas réduits à la nécessité de chercher laborieusement la société divine dépositaire de la révélation, il a fait à son Eglise une si grande existence, qu'elle est connue de toute la terre; et il l'a revêtue d'une telle lumière, il a mis en elle des caractères si manifestement divins, qu'il

est impossible, dès qu'on est en rapport avec elle, de la confondre avec aucune autre, de ne pas reconnaître en elle l'œuvre du Tout-Puissant (13). Comme la grâce est donnée à tous, de même l'Eglise est dans le monde visible à tous, accessible à tous, prête à répandre sur tous les richesses divines. Mais de même qu'au dedans l'homme résiste à la grâce, de même, et pour les mêmes causes, au dehors il résiste à l'Eglise. Son œil n'est pas pur, la lumière ne l'éclaire pas; sa recherche de la vérité n'est pas sincère, il ne la trouve pas; souvent, dans sa brutale insouciance, il ne songe pas même à chercher à ouvrir les yeux, et on le voit pousser la démence jusqu'à fuir la lumière et la vérité, jusqu'à donner tout son amour aux ténèbres et au mensonge. Dans cet état, il ne voit ni le fait divin de l'existence de l'Eglise, ni les marques divines qui de toutes parts resplendissent en elle, ou, s'il ne peut s'empêcher de les voir, leur lumière lui est importune; il en détourne la vue, il entasse entre elle et lui tous les obstacles que sa raison peut inventer, et ce ne sont plus qu'obscurités, difficultés, questions et objections sans fin. Contre une telle mauvaise foi, la méthode de M. de Broglie devient nécessaire; il faut répondre aux sophismes, résoudre les problèmes, dissiper les nuages, suivre l'erreur pied à pied et la confondre sur tous les points pour l'empêcher de répandre ses poisons. Mais s'ensuit-il que cette méthode savante, cette arme indispensable contre ceux qui font la guerre à l'Eglise, soit également nécessaire pour procurer une entière et pleine certitude de la vérité de la foi au cœur simple et droit qui a reçu la foi des mains de l'Eglise, ou qui, n'ayant pas encore le bonheur de connaître l'Eglise, cherche pacifiquement la vérité, non pour la combattre, mais pour l'aimer. Entre M. de Broglie et le P. Dechamps, c'est là toute la question.

« En dehors de ce vague instinct qui nous porte vers la vérité, mais qui souvent nous jette dans les plus ridicules erreurs, qui est la source de toutes les superstitions, de tous les fanatismes, et en dehors de la démonstration savante inaccessible à la plupart des hommes, Dieu nous a-t-il donné un moyen simple et facile de savoir, avec une irréfragable certitude, où est la véritable Eglise? Et si ce moyen existe, quel est-il?

« Le P. Dechamps répond que ce moyen c'est l'Eglise elle-même, dont les caractères divins prouvent l'origine divine à tout esprit sincère et de bonne foi.

« Cela est-il vrai? Est-il vrai que l'Eglise ait des caractères divins, et qu'ils soient assez lumineux par eux-mêmes pour qu'il soit facile de les voir, pour dissiper toute obscurité, pour chasser de l'esprit tout doute raisonnable, toute incertitude? Est-il vrai, en un mot, que je sois sûr de ne pas me tromper, moi simple fidèle, qui ne sais ni théologie, ni histoire, ni philosophie, lorsque, voyant et entendant l'Eglise, je dis : *C'est bien elle, c'est elle qui véritablement est la fille de Dieu, l'épouse du Christ*, et que je répète l'acte de foi : *Mon Dieu, je crois fermement tout ce que la sainte Eglise catholique, apostolique, romaine, m'ordonne de croire, parce que vous le lui avez révélé, vous qui êtes la vérité même.*

« Si je ne sais pas avec une entière certitude que l'Eglise est véritablement l'infaillable dépositaire de la révélation, comment puis-je prononcer ces paroles? Et cette certitude, comment puis-je l'avoir, si elle dépend d'une démonstration dont je suis incapable, si je ne la trouve pas dans le témoignage même de l'Eglise, par lequel seul la foi et tout ce qui est la foi m'est connu?

« En faisant l'acte de foi, je donne non-seulement la raison, le motif de ma foi : « Dieu, qui est la vérité même, » mais encore la raison, le motif qui me fait reconnaître l'existence de sa parole, c'est-à-dire le fait de la révélation, le motif suprême et dernier de *crédibilité*, celui qui comprend, qui supplée tous les autres et sans lequel les autres ne sont rien : l'Eglise. Si l'Eglise n'est pas ce motif, si elle ne porte pas en elle-même la preuve de sa mission et de son autorité; s'il faut remonter plus haut et trouver un motif supérieur qui me donne le droit de croire l'Eglise, l'acte de foi n'en dit rien et la formule est fausse.

« D'ailleurs, où m'arrêterai-je? Quel autre motif me donnera-t-on dont il ne faille pas demander la raison et la preuve? Si on la trouve, à moins qu'on n'arrive à un motif suprême et dernier, évident par lui-même, qui n'existe point, puisqu'on ne l'a pas encore découvert, je demanderai la raison de la raison, la preuve de la preuve, et toujours ainsi indéfiniment. Mais Dieu n'a pas voulu que l'homme fût condamné à marcher dans cette voie absurde d'une recherche sans terme possible, et c'est pourquoi, dans tous les ordres, son infinie sagesse a établi des points fixes et inébranlables.

« Dans l'ordre des connaissances naturelles, dont la raison est la source, et le raisonnement l'instrument, nous avons les premiers principes, qui sont évidents, c'est-à-dire qui se démontrent par eux-mêmes, qu'on ne peut démontrer par d'autres, sans lesquels et hors desquels on ne démontre

(13) Le sophiste court aux objections et va les chercher au milieu des sauvages, où il nous montre des hommes qui ne peuvent connaître l'Eglise. Il suffit de lui répondre que si ces hommes sont condamnés, ce ne sera point pour avoir ignoré ce qu'ils ne pouvaient savoir, et qu'on peut s'en rapporter pour ce qui les regarde à la justice de Dieu. Il ne s'agit pas d'eux, il s'agit de nous et de ceux qui, comme nous, connaissent l'Eglise, puisqu'ils parlent d'elle et contre elle. De sa nature, l'Eglise est visible et connue universellement. La situation de ceux qui ne peuvent la voir ne vient pas d'elle, pas plus que la situation de ceux qui se trouvent au fond des mines, dans les entrailles de la terre, ne vient du soleil. Il faut sans doute à ceux-ci quelque autre moyen de s'éclairer, mais cela n'empêche pas que le soleil ne soit l'astre universel.

rien. Quiconque est en parfait accord avec eux a raison; quiconque est convaincu de les contredire est déclaré absurde; quiconque prétend se passer d'eux et leur trouver des principes supérieurs, se met hors de la raison et tombe dans la folie. Ils forment la loi immuable et souveraine, la règle première et dernière, de laquelle tout procède, à laquelle tout se rapporte dans le domaine de la raison. S'ils n'existaient point, le raisonnement humain n'aurait ni base ni terme, il serait impossible; et ce n'est que parce qu'ils existent, parce qu'ils sont communs à tous, parce qu'il suffit à l'esprit de les voir pour en reconnaître la souveraine vérité, que les hommes peuvent se comprendre, qu'ils ont une même raison.

« De même, dans l'ordre des connaissances surnaturelles, dont la révélation est la source, et le témoignage l'instrument, nous ne pourrons pas nous entendre et nous n'aurons pas une même foi, si nous ne reconnaissons pas l'autorité d'un même témoignage. Mais comment reconnaître une telle autorité, s'il n'y a pas un premier et dernier témoignage revêtu de tels caractères, qu'à lui seul il suffise pour légitimer notre assentiment, et qu'après lui il ne soit besoin d'aucun autre. Un témoignage ne peut être donné que par un témoin. Il faut donc un témoin dont la parole se suffise à elle-même et ne réclame pas des garanties étrangères. Et le témoignage étant toujours nécessaire, il faut que le témoin soit toujours vivant. Personne ne pouvant se passer de lui, il faut que tous puissent le voir et l'entendre. Si ce témoin n'existe pas, c'est en vain que la révélation nous a été faite, puisque sans lui nous ne pouvons la connaître que par des témoignages transmis à travers les âges, oralement ou par l'écriture, et sujets, comme l'expérience le prouve, à toutes sortes d'altérations, d'obscurités, d'interprétations diverses et contradictoires. Mais qui oserait dire que Dieu a parlé en vain? nous avons donc le témoin universel et immuable, le témoin nécessaire, le témoin qui ne peut être récusé, par qui la révélation nous est connue avec une entière certitude, sans qui nous n'en aurions qu'une connaissance incertaine, contre qui aucun autre ne peut prévaloir. Le témoin avec qui il suffit d'être d'accord pour être assuré d'avoir la vérité, qu'on ne peut contredire sans être dans l'erreur, dont on ne peut douter sans douter de Dieu même, ce témoin, c'est l'Eglise. Ne réunit-elle pas toutes les conditions que nous venons d'énumérer; n'est-elle pas une autorité toujours vivante, une, immuable, perpétuelle, universelle, sainte, infaillible, et tous ces divins caractères, marques indubitables de la mission divine, ne lui sont-ils pas tellement inhérents qu'elle les porte toujours et partout avec elle, que toujours et partout les cœurs droits, les esprits sincères, ceux que la passion ou l'orgueil n'aveuglent pas, la reconnaissent à ces grands signes?

« Si cela est vrai, comme M. de Broglie est bien obligé de le croire, la démonstration du P. Dechamps est irréfutable. D'où vient donc que l'honorable directeur du *Correspondant* n'y voit qu'une vive description, qu'une touchante et poétique peinture? Cela vient peut-être de ce qu'il néglige et laisse dans l'ombre tout un côté, le côté essentiel, de la démonstration. Si le P. Dechamps s'était borné à faire remarquer qu'entre l'enseignement de l'Eglise et les besoins de l'âme humaine il y a de profondes et indestructibles affinités, s'il n'avait donné d'autre preuve de la divinité de l'Eglise *qu'une harmonie de la nature, pareille en quelque mesure à celle que développait l'éloquence mélodieuse de l'auteur de* Paul et Virginie, M. de Broglie aurait raison; cette *harmonie* ne serait pas une preuve irréfragable, et il n'y aurait pas démonstration. Mais le savant rédemptoriste ne se contente pas à si bon marché; il ne parle pas seulement de l'enseignement de l'Eglise, il parle de l'Eglise elle-même; il ne dit pas simplement: Voyez combien son enseignement est beau; il dit: contemplez-la elle-même et avouez que sa beauté est vraiment divine. Il insiste, en un mot, sur les caractères divins de l'Eglise, il les montre visibles, éclatants comme le soleil, et il en conclut que le divin ne pouvant venir que de Dieu, l'Eglise revêtue de ces caractères, l'Eglise catholique est vraiment de Dieu : que dès lors celui qui méprise l'Eglise méprise Dieu même.

« Tout préoccupé, tantôt de son *procédé pratique* et n'en apercevant pas les incertitudes et l'insuffisance, tantôt de sa méthode savante et ne prenant pas garde que tous les hommes ne sont pas savants et que les savants eux-mêmes ne le deviennent qu'après beaucoup de temps, de travail, et au risque de beaucoup d'erreurs, M. de Broglie ne semble tenir aucun compte au P. Dechamps de cette partie de son livre, qui est pourtant la partie principale, ou plutôt qui est le livre même. Qu'il me permette donc de lui en rappeler quelques passages. Je lis vers la fin du *premier entretien :*

« *L'Eglise est la grande œuvre du divin ouvrier, et il a dit lui-même que l'unité de cette Eglise serait pour le monde le signe de sa divine mission : «Ut omnes unum sint... ut credat mundus quia tu me misisti.» Qu'ils soient « un, » disait Jésus-Christ* (*Joan.* XVII, 21), *afin que le monde croie que vous m'avez envoyé, c'est-à-dire, selon la remarque de Mœlher dans sa* Symbolique, *que l'unité de l'Eglise, dans sa doctrine et sa vie, sera un signe aux infidèles, que j'ai agi par votre toute-puissance, car une telle unité ne peut dériver des forces humaines?..... Comment le prouver aux incrédules? En les priant de me montrer quelque chose de semblable dans les œuvres des puissances intellectuelles ou sociales de ce monde : « Le nationalisme caractérise toutes les sectes; les plus puissants des faux cultes n'ont jamais été que des cultes de « race; » et les plus grandes philosophies que des « écoles » dont les maîtres ont rarement formé deux disciples qui fussent*

d'accord. » Mais voici une autorité doctrinale qui unit dans la même foi des hommes de toute science, de toute nation, de tous les siècles !—Qu'il y ait des savants incrédules, qui s'en étonnera? Le doute, l'obscurité, la négation, la suffisance, sont naturels à l'esprit de l'homme déchu; mais que des génies du premier ordre, depuis les Origène, les Augustin, les Chrysostome, jusqu'aux Descartes, aux Leibnitz, aux Bossuet, aux de Maistre, s'accordent dans la soumission à la même foi, et cela malgré les variations des siècles et des hommes, ce ne peut être que l'œuvre divine de la grâce et de la vérité : « Digitus Dei est hic ! » — Ce que je dis de l'unité de doctrine, je le dis aussi de l'unité sociale : la société religieuse catholique est manifestement une œuvre surhumaine : c'est à grand'peine que les maîtres des plus grands empires, appuyés sur des légions d'hommes de guerre, maintiennent leur autorité, c'est-à-dire l'unité nationale d'un seul Etat; et voici qu'une puissance désarmée, sans autre force que sa parole, reste seule debout au milieu des ruines de toutes les autres, et se fait obéir de siècle en siècle, par la grande famille des nations qu'on appelle la chrétienté, peuple spirituel et universel qui a des enfants dans les deux hémisphères, même au milieu des royaumes soumis à des puissances persécutrices! Et on passe à côté de ce fait unique, sans rival dans l'histoire, et on a le courage d'en chercher les causes sur la terre ! — Autant vaudrait y chercher la cause de l'harmonie des cieux ! — Comprenez-vous maintenant le mot de Jésus-Christ? « Ut sint unum..... ut credat mundus ! » Qu'ils soient dans l'unité, afin que le monde croie!

« Au *sixième entretien*, se trouvent d'admirables pages sur la *foi des simples*. J'en détache ces lignes :

« *L'homme, en cherchant le témoignage de Dieu, seul témoin compétent de l'éternité, n'a jamais cherché un témoignage mort, une parole muette, c'est-à-dire une parole dite « autrefois, » mais qui ne dure plus, qui ne répond plus à ceux qui l'interrogent, une révélation « passée, » en un mot, un fait purement historique abandonné à la science et aux disputes des hommes; mais un témoignage vivant, une parole qui dure, une révélation perpétuée par une autorité vivante, par une autorité de Mère, seule digne de l'amour que Dieu doit à ses enfants.....*

« *Le plus ignorant des hommes, dès qu'on attire son attention sur ce point, ne sait-il pas comme le plus sublime génie que la vérité divine ne peut être le patrimoine exclusif d'une famille ou d'une nation, mais qu'elle doit être le commun héritage de toutes, et que jamais, par conséquent, l'autorité religieuse n'a pu être « confondue » avec l'autorité purement domestique ou nationale, mais a dû toujours remonter plus haut et se reconnaître à son grand caractère : l'unité?*

« *Demandez au plus simple des hommes si ce qui était vrai hier peut être faux aujourd'hui ou demain, si ce qui est vrai à Paris peut être faux à Londres, à Moscou, à Pékin, à Constantinople? Ne vous répondra-t-il pas comme le plus sage? Il sait donc que la vraie religion est une, une sans variation, une et la même partout, une et la même toujours, une en tout sens, ou catholique? Il est donc vrai que tout homme de bonne foi se croit implicitement dans la catholicité et qu'il cesserait d'être de bonne foi si, en présence de cette catholicité, se révélant dans tout son éclat, il ne l'embrassait pas de toute son âme, ou si, né dans son sein, il abandonnait cette Mère dont tous les traits sont ceux de Dieu même.*

« Et ailleurs, au *troisième entretien* :

« *Il y a certainement une autorité divine enseignante sur la terre : la conscience universelle la réclame, et la foi de tous les siècles l'a attestée, même en s'égarant. — Mais si cette autorité existe, il faut évidemment qu'elle soit infaillible, c'est-à-dire divinement assistée, pour être fidèle gardienne de la vérité révélée. Sans cela, nous n'aurions plus qu'une autorité tout humaine, suffisante s'il ne s'agissait que de l'ordre des vérités naturelles, mais insuffisante dans l'ordre des vérités surnaturelles qui relient ce monde à l'autre, et nous font entrevoir la lumière qui nous attend. Quand donc l'Eglise s'adresse à nous en prétendant à cette divine prérogative si absolument nécessaire, et qu'elle nous la montre vérifiée en disant : « Il n'y a point et il n'y a jamais eu de oui et de non dans ma parole toujours ancienne et toujours nouvelle, » elle nous découvre un trait de plus de sa divine autorité, déjà si manifeste, par ses caractères d'unité, de perpétuité, de catholicité.*

« Suit une citation de Fénelon dont voici une partie :

« *Représentons-nous un paralytique qui veut sortir de son lit parce que le feu est à la maison ; il s'adresse à cinq hommes qui lui disent : Levez-vous, courez, percez la foule, sauvez-vous de cet incendie.*

« *Enfin, vient un sixième homme, qui lui dit : Laissez-moi faire, je vais vous emporter entre mes bras; croira-t-il les cinq hommes qui lui conseillent de faire ce qu'il sent bien qu'il ne peut pas? Ne croira-t-il plutôt celui qui est le seul à lui promettre le secours proportionné à son impuissance? Il s'abandonne sans raisonner à cet homme, il se borne à demeurer souple et docile entre ses bras. Il en est précisément de même d'un homme humble dans son ignorance; il ne peut écouter sérieusement les sectes qui lui crient : Lisez, raisonnez, décidez ; lui qui sent bien qu'il ne peut ni lire, ni raisonner, ni décider ; mais il est consolé d'entendre l'ancienne Eglise qui lui dit : Sentez votre impuissance, humiliez-vous, confiez-vous en la bonté de Dieu, qui ne vous a point laissé sans secours pour aller à lui. Laissez-moi faire, je vous porterai entre mes bras. Rien n'est plus simple et plus court que ce moyen d'arriver à la vérité. L'homme ignorant n'a besoin ni de lire, ni de raisonner pour trouver la vraie Eglise : Les yeux fermés, il sait avec certitude que toutes celles qui veulent le faire juge sont*

fausses, et qu'il n'y a que celle qui lui dit de croire humblement qui puisse être la véritable.

« Je termine par cette page empruntée à saint Augustin.

« *Jésus se tenait au milieu de ses disciples; les disciples virent cela; ils le virent attaché à la croix; et puis ils le virent présent et vivant après sa résurrection. Qu'est-ce qu'ils ne virent donc pas? Le corps, c'est-à-dire l'Eglise. Ils virent tout le reste; mais pour le corps, ils ne le virent point. Ils virent l'époux, mais l'épouse était encore cachée. Et pourtant il la leur avait aussi annoncée d'avance; car il a été écrit : C'est ainsi que le Seigneur devait souffrir, et le troisième jour ressusciter d'entre les morts.* (*Luc.* XXIV, 46.) *C'est là l'époux : et que dit-il de l'épouse? « Et en son nom la pénitence et la rémission des péchés seront prêchées à toutes les nations à commencer par Jérusalem.* (*Ibid.*, 47.) » *C'est ce que les Apôtres ne virent point encore. Ils ne virent point l'Eglise répandue par toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Ils virent la tête, et par la tête ils crurent au corps : par ce qu'ils voyaient, ils croyaient à ce qu'ils ne voyaient pas. Nous sommes comme eux; nous voyons quelque chose qu'ils ne voyaient pas. Qu'est-ce que nous voyons qu'ils ne voyaient pas? L'Eglise répandue par toutes les nations. Qu'est-ce que nous ne voyons pas et qu'ils ont vu? Jésus-Christ sous la forme humaine. Or, de même que ceux-là, en voyant cela, crurent au corps, c'est-à-dire à l'Eglise; de même nous qui voyons le corps, nous croyons à la tête. Puisse aussi ce que nous voyons nous soutenir dans la foi! La vue de Jésus-Christ les soutenait et les faisait croire à l'Eglise qui devait se former dans l'avenir; que la vue de l'Eglise nous soutienne aussi, pour nous faire croire en Jésus-Christ ressuscité. Leur foi a été accomplie; la nôtre le sera de même. Leur foi à l'Eglise a été vérifiée; la nôtre en Jésus-Christ se vérifiera aussi. Jésus-Christ tout entier leur était connu comme à nous; mais ils ne l'ont pas vu tout entier. Ils ont vu la tête, et ont cru au corps; nous voyons le corps, et nous croyons à la tête.*

« Les apôtres croyaient que Jésus-Christ était le Fils de Dieu, parce que lui-même le leur avait dit, et qu'il y avait en lui et dans tout ce qui venait de lui un caractère manifestement divin qui ne permettait pas de mettre sa parole en doute. Nous croyons, nous, que l'Eglise est l'Epouse du Fils de Dieu, parce qu'elle-même nous le dit, et qu'il y a en elle et dans tout ce qui vient d'elle un caractère manifestement divin qui ne permet pas de douter de sa parole. L'Eglise elle-même est donc la raison première et dernière qui nous fait croire l'Eglise, comme les premiers principes sont la raison première et dernière qui nous soumet aux premiers principes, comme le soleil est la raison première et dernière qui nous fait admettre le soleil. C'est pourquoi saint Augustin a pu dire encore : « Je ne croirais pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y déterminait. *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas.* » Assurément le grand docteur n'aurait pas parlé de la sorte s'il avait fait dépendre la certitude de l'autorité de l'Eglise de l'examen de l'Evangile, de la discussion des textes et de tout le travail que la science suppose : s'il n'avait pas cru que cette autorité se justifie par elle-même, parce qu'elle porte en elle-même les marques visibles et indubitables de l'origine, de la mission et de l'autorité divines. »

Dans le *Correspondant* du 25 juillet 1857, le P. Dechamps prouve contre M. de Broglie, que sa démonstration du christianisme par l'Eglise n'est pas seulement la description d'un fait; que c'est un des nombreux motifs de crédibilité, et une voie très-légitime de prouver la religion; que n'admettre d'autre preuve que la critique des textes..., c'est confondre la démonstration de la foi avec une des manières de la défendre; que la foi des simples doit être raisonnable, et par conséquent être accompagnée de motifs de crédibilité qui suffisent en eux-mêmes à démontrer la foi. Nous détachons de ce lumineux article le passage suivant sur le protestantisme : « *Toute la Bible, rien que la Bible; lisez, comparez, jugez vous-mêmes. Dieu vous parlera intérieurement. Il ne vous a donné aucune autre autorité enseignante sur la terre.* — Nous voilà donc tous infaillibles par la grâce de Dieu! c'est trop d'absurdité et de mauvaise foi. Tout proteste contre le protestantisme : les ténèbres de la conscience au dedans, les divisions de la doctrine au dehors. Pour voir que Dieu n'est pas là, il n'est nullement nécessaire de s'enfermer dans une bibliothèque et de compulser toutes les versions de la Bible. Dieu n'a pas fait de la religion un secret qu'il confie tout bas à chaque conscience. Il en a fait l'héritage commun de la grande famille des âmes, un bien public et divin gardé par une autorité divine. Voilà la foi du genre humain. Le protestantisme, en le reniant, *sent si bien qu'il renie la nature des choses*, que malgré son grand principe : *la Bible, rien que la Bible*, il se voit forcé d'ajouter aussi la parole vivante à l'Ecriture : *Il prêche, donc il a tort.* En ouvrant la bouche, il se condamne lui-même. »

Et en note :

« Le protestantisme est appuyé sur une hypothèse incroyable : il suppose que le grand et divin édifice de la religion chrétienne, que le Christ a construit de ses mains et animé du souffle de son esprit, *n'est pas reconnaissable en lui-même, et dans son vivant ensemble*, et que pour le trouver sûrement, il faut d'abord le *chercher dans son plan*, et encore dans son plan laborieusement dessiné de main d'homme d'après ses traits divers recueillis çà et là dans les saintes Ecritures. Comment le protestantisme a-t-il pu supposer encore que la connaissance de la vraie foi dépend nécessairement de l'intelligence des textes de la Bible, et qu'il faut chercher cette foi exclusivement dans

la parole écrite? La Bible est un don divin, sans doute; mais ce don n'a-t-il pas été fait à l'Eglise, à l'Eglise qui existait avant les Ecritures dans l'ancienne et la nouvelle alliance? à l'Eglise *déjà vivante de la vie de la foi?* Ce don magnifique n'est pas le seul, d'ailleurs, que Dieu lui ait fait. Jésus-Christ ne lui a pas laissé seulement l'Ecriture inspirée; mais son esprit vivifiant, sa parole dans l'apostolat perpétuel, sa grâce dans les sacrements, son cœur dans l'Eucharistie, sa puissance de médiateur dans le sacerdoce, cet organe dans le temps du médiateur unique, du prêtre éternel, qui est le Christ lui-même. Le protestantisme est l'erreur qui sépare tout ce que Dieu a uni : la société spirituelle, de l'autorité qui est à sa base; la parole écrite, de la tradition vivante qui en découvre l'origine et le sens; le sacrifice unique de la rédemption, de son offrande perpétuée sur les autels du Nouveau Testament; la grâce, il la sépare des sacrements qui en sont les grandes et divines artères; la foi, il la sépare des bonnes œuvres qui la rendent vivante; l'amour, il le sépare du culte qui en est l'expression; la prière, il la sépare des degrés par où elle monte à Dieu appuyée sur l'union des anges, des saints et de la Mère du Christ; le protestantisme est le culte *du divorce universel*, l'instrument du rusé et puissant adversaire qui achève sa grande œuvre de division par le protestantisme radical ou le rationalisme. Celui-ci consomme la séparation de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, de Dieu même et de l'homme, non-seulement dans l'athéisme qui nie Dieu, ou dans le panthéisme qui le confond avec l'homme, ce qui est tout un, mais aussi dans le déisme ou le naturalisme qui brise le lien de Dieu et de l'homme. »

M. l'abbé Richard a publié dans l'*Ami de la religion*, en février 1858, une longue critique du livre du P. Dechamps; celui-ci a répondu; nous allons analyser cette controverse.

« Que veut le P Dechamps, » dit M. Richard, « quel est le but de son ouvrage? donner une démonstration de la foi chrétienne, sans avoir recours ni à l'histoire ni à la philosophie. Contentez-vous, dit-il, de prêter l'oreille pour entendre au dedans, d'ouvrir les yeux pour voir au dehors. A quoi bon établir la divinité de l'Eglise par les faits historiques? Pourquoi démontrer par la raison la possibilité d'une révélation? Vous vous perdrez dans des discussions sans fin, il faudra recourir à la critique historique, à la révision des textes. Il faudra interroger les exégètes, lire les philosophes et les théologiens, peser leurs raisons, examiner la valeur de leurs conclusions et conclure vous-même. Le fil conducteur se brisera entre vos mains avant que vous soyez sorti de ce dédale. Regardez plutôt. L'Eglise se présente devant vous. Elle n'a pas besoin de mendier à d'autres qu'à elle-même les preuves de la divinité de son origine. Reine illustre, ce serait lui faire injure que de lui demander ses titres de noblesse. Voyez son visage, suivez sa démarche; ce sont là des traits inimitables qui établissent d'une manière plus saisissante que toute démonstration le caractère surnaturel de son origine, de son existence, de son autorité. Ouvrez les yeux, et vous direz avec le poëte :

> Vera incessu patuit Dea. . . . . .
> (Virgil., *Æneid.*, I, 409.)

Mais le P. Dechamps ne confond-il pas ici la foi des simples et la foi pleinement analysée telle qu'une démonstration doit la donner? Il explique, par cette preuve qu'il croit nouvelle, comment le fait seul de l'existence de l'Eglise fournit, sous l'impulsion de la grâce, un fondement rationnel suffisant à la foi du peuple. Donne-t-il, suivant l'heureuse expression du prince de Broglie, donne-t-il à l'homme intelligent « l'arme dont il peut se servir pour fortifier en lui, contre les désirs, les tentations, les objections, cette foi encore chancelante? » Porte-t-il la lumière, une lumière capable de résister au vent du doute, dans les esprits encore prévenus dont il faut dissiper la prévention? Et cependant c'est bien à cette classe si nombreuse d'intelligences à moitié revenues à la foi, que le P. Dechamps adresse son nouveau livre.

« Le P. Dechamps veut qu'on se serve du libre examen pour prononcer que le fait seul de l'existence actuelle de l'Eglise, tel qu'il se présente à nous, répond au besoin instinctif, *inné* même, que nous sentons d'une éducation divine. Mais cette concession faite à la raison est illusoire, si réellement le jugement définitif que l'on demande d'elle ne peut pas être prononcé rationnellement, et c'est ce qui arrive.

« Pour que ce jugement fût rationnel, il faudrait d'abord constater, prouver « ce fait de conscience universelle, la foi de l'humanité à son éducation divine, à la parole de son père, à la révélation de Dieu. » Le P. Dechamps me dira : c'est un fait de conscience, et les faits de conscience ne se prouvent pas, ils se constatent. C'est vrai. Mais alors je répondrai que cette foi de l'humanité n'est pas un fait de conscience. Je ne sais sur ce point ce qui se passe dans le cœur de mes semblables. Pour moi, quand j'interroge ma raison dans le silence du monde et de moi-même, je me trouve en face de l'infini, et si, à cette intuition je fais succéder le raisonnement, je me démontre et l'immortalité de l'âme et d'autres grandes vérités; je me prouve avec la dernière évidence que, si Dieu a voulu parler à l'homme, il l'a pu; que s'il l'a fait, ç'a été de sa part un grand bienfait, un don souverainement gratuit. Je ne vais pas au delà.

« Peut-être me direz-vous : Mais au moins c'est un fait de conscience universelle. Un fait de conscience universelle! comment le connaîtrai-je? Il faut que j'interroge mes semblables, il faut que je lise l'histoire, que je cherche dans les traditions des peuples,

si telle a été leur croyance. N'est-il donc pas aussi facile et plus sûr de constater et de prouver historiquement la vérité des faits évangéliques, et d'avoir ainsi une démonstration irréfutable de l'apostolicité de l'Eglise? Il m'est impossible, je l'avoue, d'être ici de l'avis du P. Dechamps, et de mettre sur le même rang, comme des vérités également évidentes, « le fait de conscience universelle, la foi de l'humanité à son éducation divine, » et « l'invincible inclination de l'homme à la vie future. »

« Me voilà donc, à mon grand regret, en désaccord avec le P. Dechamps, au moins pour la première partie de sa formule. Serai-je plus heureux pour la seconde? Nous ne nous sommes pas rencontrés au dedans; allons-nous au dehors nous unir dans une même conviction? Hélas! non. Ici encore je ne puis partager le sentiment du pieux et savant auteur. »

Après avoir analysé ce que dit le P. Dechamps sur l'unité de l'Eglise, M. Richard continue : « L'argumentation du P. Dechamps est entraînante, saisissante, j'ajoute même concluante. Concluante! et cependant n'ai-je pas dit que du fait seul de l'existence actuelle de l'Eglise, on ne pouvait conclure à sa divinité? ai-je donc, sous l'empire de la parole chaleureuse du nouvel apologiste, changé d'opinion et abandonné mon sentiment? Non; mais c'est qu'ici le P. Dechamps, sans y prendre garde, peut-être, revient à la vieille apologétique... Ce caractère de l'unité est, je l'accorde volontiers, un des signes auxquels on reconnaît la véritable Eglise. Mais cette unité, il faut la constater; et comment le ferai-je de manière à en retirer une conviction solide, raisonnée, si je n'interroge les monuments qui peuvent m'en rendre témoignage? Pour arriver à la certitude que cette Eglise est une dans sa doctrine, ne sera-t-il pas nécessaire que je remonte l'histoire à la main le cours des siècles. Vous me répondrez : L'Eglise est une maintenant; donc elle l'a toujours été. La conclusion ne me semble guère légitime... J'admets cependant pour un moment ce raisonnement; mais cette unité de l'Eglise actuellement existante, comment la constaterai-je? On ne peut, j'imagine, exiger de moi que je me contente dans une affaire si sérieuse de l'unité de foi de tous les curés de mon canton. Il faut donc que je lise... Or, je l'avoue pour ma part, tant faire que de lire, j'aime autant lire les vieux livres que les nouveaux. J'entends bien la réponse à toutes mes objections. Argumentez tant qu'il vous plaira, me dira-t-on. Il n'y a syllogisme qui tienne contre une pente irrésistible du cœur humain. Or, c'est invinciblement en vertu de cette alliance entre la croyance à une révélation et le fait de l'existence de l'Eglise, c'est invinciblement qu'on est porté à affirmer sa divinité; c'est une *harmonie préétablie*, que Leibnitz n'avait pas soupçonnée, mais à laquelle nous croyons.

« L'assertion est grave, et elle demanderait des preuves. Elle soulève bien des difficultés. Elle fait d'un don purement gratuit de Dieu une exigence de notre nature. Elle suppose que tous nos frères séparés ont moins besoin d'arguments que de remèdes; qu'ils ne sont guère dans la bonne foi; reproche inutile, parole irritante que je n'ai pu entendre sans douleur de la bouche du P. Dechamps... Ici encore il confond la foi des simples, et une démonstration raisonnée de la foi.

« Quand il serait vrai qu'il y a dans le cœur de l'homme une propension invincible à affirmer la divinité de l'Eglise, en partant du seul fait de son existence, le rôle de l'apologiste ne devrait pas se borner à constater l'existence de cette propension, constatation facile pour quiconque voudrait rentrer dans le secret de sa conscience. Mais il faudrait, par le raisonnement, en montrer la légitimité. Or, pour atteindre ce but, je ne vois pas d'autre moyen que d'établir philosophiquement la possibilité d'une révélation. Ce n'est pas tout, l'apologiste aurait encore à démontrer que l'Eglise, dans le fait de son existence actuelle, est un objet légitime de cette propension. Nous voilà donc rejetés de nouveau dans le domaine de l'histoire, et ramenés, par une logique inévitable, aux preuves traditionnelles des faits évangéliques. »

Dans un troisième article (20 février 1858), M. Richard s'étend longuement sur le même sujet; mais tous les reproches qu'il adresse au P. Dechamps se résument dans celui de soutenir que notre nature *exige* l'ordre surnaturel; que l'Eglise telle qu'elle est était nécessaire, étant fixée *a priori* par l'esprit humain, lequel la reconnaît sans peine, comme l'oreille distingue les sons faux. M. Richard dit que ce système retombe dans celui de Lamennais, si l'autorité nécessaire est naturelle; et, dans le cas contraire, confond l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel. Puis, faisant allusion à la comparaison tirée de l'oreille, il ajoute : Que les choses puissent se passer ainsi par la grâce de Dieu, quand il s'agit des simples, je ne le nie pas. Mais prétendre baser sur cette illumination soudaine une démonstration raisonnée, c'est côtoyer de bien près l'illuminisme. Le P. Dechamps, à la page suivante, reproche avec raison aux protestants de rendre chaque fidèle infaillible. Mais ne rend-il pas ici tous les hommes infaillibles?.... Ce n'est pas tout : S'il en est ainsi, l'Eglise est la condition *sine qua non* de la foi, de telle sorte que, hors du corps de l'Eglise il n'y a que des déshérités du royaume des cieux. Le P. Dechamps admet cette conséquence avec un célèbre théologien d'outre-monts. Je ne prétends pas discuter cette question très-délicate, très-difficile, mais très-contestée dans l'Ecole. Je regrette seulement que le P. Dechamps l'ait soulevée, ne pouvant la traiter à fond dans un ouvrage comme le sien, encore moins la résoudre, et je partage complétement le sentiment émis à cette occasion par la *Revue de Louvain*. — Ce qui fait, à mon avis, l'erreur du P. Dechamps, c'est qu'au lieu de partir de l'existence du mystère pour en conclure

sa convenance, il fait de la convenance un argument pour prouver l'existence du mystère. Et puis, même dans cette doctrine, que de points obscurs restent encore à éclaircir!... Cet instinct, qui nous porte vers le Dieu-Homme, qu'est-il? Est-ce un fruit de la grâce, ou un enfant de la nature? Si c'est un don de la grâce, il faut le dire; et si on admet, avec quelques théologiens, que c'est une inclination naturelle vers le surnaturel, au moins doit-on faire remarquer que c'est un don gratuit de Dieu, auquel notre nature ne nous donne aucun droit. »

Le P. Dechamps a répondu, dans les numéros de *l'Ami de la Religion* des 16, 20, 27, 30 mars 1858, et du 30 avril. Il rejette les erreurs que lui impute M. Richard, et le renvoie à diverses pages de son livre. Jamais il n'a soutenu que l'homme est invinciblement porté *à affirmer la divinité de la révélation, en présence du fait surnaturel de l'Eglise;* car il a dit que la foi reste toujours libre, même quand la raison a invinciblement prouvé qu'il faut croire. Jamais, surtout, il n'a méconnu la gratuité de la grâce. Mais laissons le P. Dechamps parler lui-même, et bornons-nous à choisir les passages les plus saillants de ses cinq articles, lesquels sont composés, en grande partie, de citations tirées de son *Libre examen* et de sa *Lettre à M. de Broglie.*

(1er Art.) « Je montre, il est vrai, que la révélation répond à des besoins intimes de notre âme ou à des faits de conscience; mais quand je prouve par ces faits la nécessité de la révélation, je le fais dans le sens que le font les théologiens à la suite de saint Thomas, quand ils démontrent cette nécessité par l'état réel, actuel, de la nature humaine.

« Constater les faits de conscience, c'est constater cet état, rien de plus, rien de moins. Je prends l'homme tel qu'il est, non tel qu'il eût pu être, si Dieu ne l'avait destiné qu'à une fin purement naturelle. (V. *Lib. ex.*, p. 106.) L'homme est donc dans l'état de nature rachetée, c'est-à-dire souffrant des suites de sa déchéance, mais attiré à un état meilleur. Il éprouve le besoin du secours de Dieu, le besoin de la révélation et de la grâce, 1° pour être guéri de son ignorance et de sa faiblesse; 2° pour être élevé à l'état supérieur auquel Dieu le destine et l'incline. La révélation lui est moralement nécessaire pour lui faire connaître avec certitude et plénitude les vérités mêmes de la religion naturelle, comme l'affirme et le prouve saint Thomas, suivi en cela par les théologiens anciens et modernes les plus estimés, et elle lui est absolument nécessaire pour lui faire connaître les vérités de l'ordre surnaturel, mais nécessaire d'une nécessité conséquente, qui résulte elle-même d'un fait libre et gratuit, de la destination positive de l'homme à la vie surnaturelle.

« Oui, dira-t-on; mais ce ne sont là que des articles de foi, et vous prétendez donner une démonstration de la révélation à ceux qui n'ont pas la foi.

« Je réponds que, dans ces articles de foi, il y a aussi des faits psychologiques.... L'homme ne se sent-il pas attiré à une vie meilleure? n'y aspire-t-il pas? n'est-ce pas ce fait de conscience qu'a exprimé saint Paul, quand il a dit : Toute créature gémit et espère?... C'est justement parce que je donnais la démonstration de la révélation à ceux qui n'ont pas la foi, que j'ai traduit ce fait de conscience, de la langue thélogique en langue vulgaire.... (Sur Dieu et l'invisible avenir, l'homme veut entendre Dieu.)

(2e Art.) « M. l'abbé Richard avoue que le désir de la vie future et surnaturelle est au fond de nos âmes. Comment donc ne reconnaît-il pas que ce désir n'y est pas seul, qu'il est inséparable de celui que nous éprouvons tous d'être instruits par Dieu lui-même sur ce qui nous attend au delà de la tombe?

« La raison veut donc la révélation pour y adhérer par la foi, non en ce sens qu'elle l'exige par sa nature, qu'elle résulte de sa nature, mais dans ce sens 1° que, dans *l'état actuel d'ignorance* où elle se trouve, elle sent le besoin de la révélation pour trouver le remède à son aveuglement; 2° que, dans *l'état réel* de notre nature positivement et librement destinée par Dieu à une fin surnaturelle, la raison a besoin de la révélation et de la foi pour être disposée à cette fin et pour y être élevée.... Comment n'admettrait-on pas que dans l'état d'ignorance, de gémissement et d'espérance (*Rom.* VIII, 22) où se trouve notre nature, la révélation est exigée par la bonté de Dieu, quand, abstraction faite de cet état, ou du moins, sans que l'on insiste formellement sur ce qui le constitue, on prouve déjà que la bonté de Dieu rend la révélation si souverainement probable que cette probabilité équivaut à la certitude?... Reprochera-t-on à l'auteur de l'*Imitation* d'avoir voulu prouver l'institution de l'Eucharistie *a priori*, parce qu'il a dit : Je sens qu'ici-bas ma faiblesse a besoin de la force de Dieu? Pourquoi donc nous reprocher de vouloir prouver l'existence des mystères par leur convenance? n'avons-nous pas dit explicitement que l'Incarnation et la Rédemption n'étaient nécessaires que d'une nécessité relative au plan librement voulu par la Providence (p. 133)? Nous verrons plus loin qu'en constatant le besoin que nous éprouvons de la révélation divine, et d'une autorité qui la perpétue, nous n'avons pas voulu démontrer *a priori* non plus la nécessité et l'existence de l'Eglise dans sa forme actuelle. Nous disons uniquement : Il est de fait que l'homme sent le besoin d'un enseignement divin sur les choses divines. L'Eglise, dans ses trois états successifs, répond à ce besoin. Le fait de l'Eglise reste sur la terre la preuve permanente de la révélation. Le besoin que nous en éprouvons et l'inclination que Dieu nous donne (*intus*) pour ce moyen qu'il nous donne (*foris*) nous aident à le reconnaître : voilà tout..... La pensée du P. Passaglia sur *le mépris de la race humaine* qu'impliquerait l'absence de révélation,.... est rendue en ces termes par

D. Guéranger : *Dire que, quelle que soit l'insuffisance des moyens laissés à l'homme pour découvrir la vérité et réaliser le bien nécessaire à sa fin naturelle, il n'y a plus rien à attendre, ce serait présenter un argument terrible contre la sagesse et la providence de Dieu.* Sur ce point, nous nous rencontrons avec le savant et célèbre Bénédictin. Nous espérons qu'après avoir lu ce que nous avons dit plus haut de la doctrine de saint Thomas, il admettra la preuve *préparatoire* que nous tirons du fait de conscience, comme il admet la preuve *décisive* que nous tirons du fait surnaturel de l'Eglise pour démontrer la révélation. »

Le P. Dechamps réprouve ensuite le terme de révélation naturelle, et dit de M. Richard : « Comment a-t-il pu, dans un passage où je montre justement le besoin que l'homme éprouve de l'ordre surnaturel, de la révélation et de la grâce, ne pas voir que je parle du surnaturel?...

« Personne plus que nous ne croit à la bonne foi des âmes nourries et élevées dans l'erreur. Elles y sont, en effet, involontairement, et en vertu du moyen même établi par la Providence pour transmettre la vérité : l'éducation. Dieu nous a donné des amis, et aussi des frères dans l'apostolat, qui sont revenus dans l'Eglise des régions du schisme, du protestantisme, du piétisme, et du rationalisme, en Allemagne, en France, en Angleterre, aux Etats-Unis. Leurs préjugés étaient divers comme les principes de leur éducation, et les routes qu'ils ont parcourues pour arriver à la vérité furent diverses aussi au commencement ; mais elles ont toutes fini par se rencontrer en un point, le sentiment profond de la nécessité d'une autorité divine en matière de foi. C'est en devenant fidèles à cette voix intérieure que tous ces enfants, appartenant déjà à l'âme de l'Eglise, reconnurent leur mère, dès qu'ils l'entendirent elle-même, et dès qu'ils virent en elle ces caractères divins qu'elle possède sur la terre et que seule même elle prétend posséder.

« L'un de ces convertis, un membre de l'université d'Oxford, me disait à propos des Entretiens : C'est vraiment ainsi que la vérité est trouvée par ceux qui la cherchent; mais je soupçonne ceux qui la possèdent sans l'avoir dû chercher, d'être moins capables que nous de reconnaître cette méthode de la Providence pour nous conduire à la foi. N'ayant jamais fait l'expérience du retour à la vérité religieuse, ils s'imaginent qu'on y arrive par des thèses riches des textes des saintes Ecritures et des Pères; ou bien, si l'on revient du rationalisme, par des recherches d'érudition. Nous savons, nous, que c'est l'Eglise toute vivante qui répond au besoin de certitude divine et de clarté que nous éprouvons tous, et que c'est elle encore qui donne l'intelligence des Ecritures et des monuments de la Tradition....

(3e Art.) « .... Pour donner la démonstration catholique de la révélation chrétienne, il suffisait d'analyser le fait de l'Eglise et de ses caractères surnaturels, sans dire un mot *ex professo*, du fait intérieur... Ces besoins, on les éprouve lors même qu'on ne les analyse pas; j'ai cependant commencé par les constater, afin de faire regarder du vrai point de vue, celui de la sincérité, le fait divin qui reste sur la terre la preuve permanente de la révélation. »

Le P. Dechamps dit ensuite que sa méthode n'est pas nouvelle; qu'il a voulu seulement la mettre en forme; qu'il ne rejette pas l'autre méthode qui commence par établir l'authenticité, l'intégrité, la véracité des Ecritures; qu'il la croit seulement peu à la portée de la généralité des hommes, tandis que le fait vivant de l'Eglise est un motif de crédibilité qui n'exige pas de longues recherches, et qui suffit aux sages comme aux simples. Il ajoute : « Le professeur de dogme du séminaire d'Orléans m'écrit qu'il reconnaît l'évidence des deux faits dont la réunion compose toute ma démonstration; qu'il comprend, comme je l'ai compris et exposé dans les Entretiens, le fait interne, ou l'état de notre nature résultant de notre destination gratuite à la fin surnaturelle; que cette destination entraîne à sa suite comme moyens conséquents nécessaires, le fait interne (14) et le fait externe (15), sur lesquels la démonstration est appuyée. En deux mots, ajoute-t-il, ces deux faits ne sont nécessaires que d'une nécessité conséquente, résultant elle-même d'un fait divin et gratuit, mais ce sont des faits et vous les avez constatés. »

(4e art.) Le P. Dechamps répond ensuite à l'objection qui consiste à dire que les preuves du fait de l'Eglise demandent autant d'études que l'autre méthode. « Avant », dit-il, « de réfuter directement cette grave erreur, j'ai une observation à faire à M. l'abbé Richard : s'il faut être savant (comme le suppose la nécessité de l'emploi de sa méthode), s'il faut être savant pour avoir la foi *raisonnable*, ou *rationnellement* certaine, cette foi est non-seulement bien rare, mais même chez les Chrétiens privilégiés qui la possèdent, elle a dû leur venir bien tard, puisque pendant toute la durée de leurs recherches ils ont été obligés, pour rester fidèles à la raison, de suspendre leur assentiment à l'enseignement de l'Eglise... Répondra-t-on que la grâce supplée à la raison pendant qu'on lit? — Ce serait une défaite; si la raison dit d'attendre, avant de croire, que l'obligation de croire lui soit démontrée par les savantes recherches déclarées nécessaires, la grâce ne peut combattre la raison, ce n'est pas contre la raison que la grâce nous aide à lutter, mais contre la corruption de la nature.

« M. l'abbé Richard répondra-t-il qu'il a admis que le fait seul de l'Eglise fournit, sous l'impulsion de la grâce, un fondement

(14) L'*aspiration* à la fin surnaturelle et le *désir* d'être éclairé divinement sur ce divin avenir. (*Note du P. Dechamps.*)

(15) La révélation perpétuée par une autorité divine. (*Id.*)

suffisant à la foi du peuple? S'il admet que le *fait seul* de l'Eglise fournit un fondement *rationnel suffisant* à la foi du peuple, tout est dit, nous sommes d'accord, car..... ce qui est rationnel pour les uns, est rationnel pour tous..... Saint Augustin n'a-t-il pas prouvé par son exemple que les plus savants ne peuvent s'en passer (du témoignage de l'Eglise), lorsqu'il s'est écrié qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y déterminait?

« Quand donc M. l'abbé Richard me demande si je ne confonds pas la foi des simples et la foi pleinement analysée telle qu'une démonstration doit la donner, je lui réponds en lui faisant observer que la confusion est justement dans la question ainsi posée. La foi des simples et l'analyse de la foi des simples sont deux choses différentes. La première est raisonnable, la seconde est raisonnée; les simples, selon le mot de Pascal, croient pour de bonnes raisons; mais les savants prouvent que ces raisons sont bonnes. La foi des simples est raisonnable, et non scientifique ou philosophique. L'analyse de la foi des simples est toujours une œuvre de science ou de philosophie, mais de cette science qui se met facilement à la portée de tous les hommes, en se bornant à les faire réfléchir sur ce que leur dit le bon sens.

« Analyser la foi, c'est réduire l'acte de foi à ses principes générateurs ou aux motifs qui déterminent l'homme à croire, ce qui comprend nécessairement la démonstration de la foi, puisque cette analyse a pour objet non-seulement le motif de foi, mais le motif ou les motifs de crédibilité.

« Le motif de foi est unique, c'est la véracité de Dieu; mais les motifs de crédibilité, ou les faits qui prouvent que Dieu a parlé sont nombreux. Est-il nécessaire de les exposer tous pour donner la démonstration de la foi? Non, il suffit d'en établir un seul qui soit décisif.

« C'est ce que nous avons fait en analysant la formule ordinaire de l'acte de foi, parce que cet acte contient tous les éléments d'une démonstration. En effet, il ne dit pas seulement: Mon Dieu, je crois, parce que vous l'avez révélé; mais: Je crois ce que la sainte Eglise me propose à croire, parce que vous l'avez révélé. Je crois parce que vous l'avez révélé, c'est le motif de foi; je crois que vous l'avez révélé, parce que l'Eglise me le propose ou m'en assure, c'est le motif de crédibilité. Si l'autorité de l'Eglise n'était pas revêtue de caractères manifestement surnaturels, notre foi, on ne peut trop le remarquer, ne deviendrait légitime, raisonnable qu'après de longues études, ce qui ne se peut: et c'est en ce sens, du moins, que les sages eux-mêmes ont besoin du motif de crédibilité qui suffit à tous.

« Si donc M. l'abbé Richard entend par analyse pleinement développée, l'analyse de tous les motifs de crédibilité, nous croyons qu'il se trompe en supposant que cette analyse est absolument nécessaire à une démonstration proprement dite, et s'il croit qu'en analysant les vrais fondements de la foi du peuple chrétien, nous n'avons fait qu'exposer un fait, il nous semble qu'il se trompe encore, puisque ce n'est pas un simple exposé que nous avons fait, mais l'analyse du fondement rationnel ou du motif de crédibilité qui se trouve être commun aux simples et aux sages, analyse qui, de la foi raisonnable, fait une foi raisonnée, au moyen de la réflexion...

« M. l'abbé Richard n'admet pas qu'on puisse se convaincre de l'existence de ces faits (les caractères surnaturels de l'Eglise) sans étudier et sans lire beaucoup.

« Pour nous, nous restons convaincu qu'avant même d'avoir recueilli les *voix des curés de son canton*, notre savant adversaire ne doutait nullement du grand fait de la catholicité, et que ses longues lectures, en augmentant sa science ecclésiastique, n'ont pas augmenté sa certitude...

«... Soit, dira-t-on, mais prouverez-vous la perpétuité de la foi, comme vous prouvez sa catholicité? Direz-vous que le fait de la perpétuité de la foi peut être constaté sans avoir recours à l'histoire?

« Encore un malentendu!

« Nous ne nous passons pas plus de l'histoire que de la philosophie. Et comme l'analyse de la foi que nous donnons est rationnelle ou philosophique, puisqu'elle constate des faits et y montre la raison de la foi, la raison de croire, le motif de crédibilité, cette analyse est historique aussi, puisqu'elle a pour objet les faits les plus constants et les plus solennels de l'histoire, ou plutôt la grande histoire religieuse de l'humanité; mais nous disons que pour avoir la certitude historique sur le grand fait de la perpétuité de la foi ou de la suite de la vraie religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, les recherches laborieuses de l'érudition et de la critique ne sont nullement nécessaires.

(5e article.) « Mais, » dit M. l'abbé Richard, « n'est-ce point s'avancer trop que de faire des idées innées un moyen de reconnaître la vérité de la religion surnaturellement révélée? Que veut dire mon persévérant critique? n'admet-il pas avec saint Alphonse de Ligori que, si les vérités de la foi sont obscures, la vérité de la foi est évidente, parce que les motifs de crédibilité prouvent évidemment que Dieu a parlé? N'admet-il pas, avec le même saint et savant auteur, dans sa réfutation du semi-pélagianisme, que l'intelligence voit naturellement la vérité religieuse, mais que la pieuse volonté de croire ne vient que de la grâce? Eh bien! nous ne disons pas autre chose. C'est cette vieille vérité que nous appliquons aux caractères de l'Eglise, justement parce qu'ils sont des motifs de crédibilité... Tout homme (*Lettre à M. de Broglie*), si simple qu'il soit, pourvu qu'il jouisse de l'usage de ses facultés intellectuelles et de son bon sens, sait, dès qu'on éveille son attention sur ce point, que la véritable religion ou la véritable autorité divine en-

seignante sur la terre, doit être une, perpétuelle, universelle, infaillible... Tout homme de bonne foi se croit implicitement dans la catholicité.

« *Ainsi*, ajoute M. l'abbé Richard, *non-seulement une autorité est nécessaire, mais encore l'Eglise telle que nous la connaissons, ou la révélation dans une forme particulière, déterminée, fixée a priori par l'esprit humain.*

« Nous ne disons rien de tout cela, ni rien d'où on puisse tirer de pareilles conséquences. Nous disons 1° que, dans l'état actuel de la nature humaine, déchue, mais rachetée et positivement destinée à la vie surnaturelle, la révélation surnaturelle est nécessaire, — nécessaire pour guérir l'esprit humain de son ignorance, même quant aux vérités de la religion naturelle, et pour l'élever à la connaissance des vérités surnaturelles, comme nous l'avons déjà expliqué. Nous disons 2° que l'homme a toujours *senti le besoin* de cette autorité... 3° qu'elle n'a jamais manqué à l'homme (Dens, *de Ecclesia*), mais que dans ses trois états successifs, elle a été souvent abandonnée des hommes et des peuples; 4° que l'autorité divinement établie pour perpétuer la révélation a dû être et a toujours été divinement assistée,... mais... non de la même manière... La Synagogue a été infaillible en matière de foi jusqu'à l'avénement de Jésus-Christ (Becanus);... mais l'était-elle indépendamment de la mission divine des prophètes?... Quant à l'Eglise primitive ou patriarcale, qu'il ne faut pas confondre absolument avec la simple tradition naturelle des familles (p. 469 du *Libre examen*), Dieu lui-même l'assistait directement par cette intervention souvent réitérée que les saintes Ecritures attestent presque à chaque page, et qui convenait surtout à l'enfance du monde. Après l'incarnation, l'assistance divine s'incarne aussi, pour ainsi parler, dans l'Eglise arrivée à son état de perfection, Jésus-Christ ayant promis d'être avec elle tous les jours jusqu'à la consommation des siècles.

« *Mais l'Eglise est la condition* sine qua non *de la foi*, dit M. l'abbé Richard, *Hors du corps de l'Eglise, il n'y a que des déshérités du royaume des cieux. Le P. Dechamps admet cette conséquence avec un célèbre théologien d'outre-monts.*

« M. l'abbé Richard parle ici du P. Perrone qui, pas plus que moi, n'admet cette horrible doctrine, ni rien qui y conduise.

« Le P. Perrone pense, il est vrai, comme saint Alphonse et comme le comte de Maistre, qu'une Eglise ou une autorité enseignante, divinement établie et assistée, est la condition ordinaire de la foi (*de via ordinaria*)... Mais est-ce à dire que la foi divine soit impossible aux hommes élevés dans les pays livrés à l'erreur? Non certainement, mais cette foi divine ne se conçoit, soit avant, soit après Jésus-Christ, que chez les âmes de bonne foi qui se croient implicitement dans la vraie société des enfants de Dieu, et qui appartiennent ainsi à l'âme de l'Eglise, selon l'expression reçue, Dieu les éclairant et les aidant *via extraordinaria* pour leur donner *per internam inspirationem* (S. Thomas) la foi nécessaire au salut. »

Vers la fin d'avril 1858, M. l'abbé Richard a répliqué, et le P. Dechamps a répondu à à cette réplique; mais ces derniers articles contiennent peu de choses nouvelles. Le P. Dechamps répète qu'il ne prétend pas que l'homme ait dans sa nature, par suite de sa destinée surnaturelle, un désir déterminé à tel ou tel mystère; que le fait de conscience n'a pas cette précision, puisqu'il n'est autre chose que le besoin de la trouver; que l'Eglise est un motif de crédibilité, en même temps qu'un objet de foi; que l'infaillibilité n'est pas un motif direct de crédibilité, et qu'il n'a pas nié cela en disant que, si une autorité n'a pas la prétention à l'infaillibilité, elle n'est pas de Dieu. Enfin il relève une parole de M. Richard, lequel suppose que la grâce de reconnaître l'Eglise n'est pas offerte à tous ceux qui la connaissent; mais lui-même ne restreint-il pas singulièrement les limites de la bonne foi?

ENFER. — Aux considérations sur l'enfer qui se trouvent à l'article *Immortalité de l'âme*, nous devons en ajouter ici quelques autres à cause de l'importance du sujet.

Voici comment s'exprime Balmès (*Lettres à un sceptique*, p. 75), pour montrer qu'un *enfer temporaire* ne suffirait pas pour éloigner l'homme du vice vers lequel ses mauvais penchants l'inclinent : nous empruntons, pour ce passage, l'excellente traduction de M. l'abbé Bareille :

« Le dogme du purgatoire emporte bien certainement une idée terrible; les livres de piété, aussi bien que les prédicateurs, ne cessent de nous représenter ce lieu d'expiation sous les couleurs les plus effrayantes. Les fidèles sont pénétrés de cette pensée; ils l'entendent développer avec autant d'émotion que de foi; ils prient pour ceux de leurs parents ou de leurs amis qui pourraient être retenus dans le purgatoire. Eh bien! disons-le franchement, quelle est la terreur que le purgatoire leur inspire? Serait-ce là, je le demande, une digue assez forte contre le torrent des passions? Chacun de nous trouve la réponse à cette question dans son expérience personnelle sans recourir à ce que nous apprend à cet égard le spectacle du monde. Les peines que la religion nous découvre dans ce lieu d'expiation sont terribles, qui peut en douter? Elles peuvent être d'une durée qui effraye l'imagination, cela n'est pas moins certain; l'âme ne devra sortir de cette prison qu'après avoir payé jusqu'à la dernière obole. Mais ce supplice doit avoir une fin, nous le savons, et cette considération nous suffit bien souvent pour que, placés dans l'alternative d'avoir à souffrir ou de longs tourments dans l'autre vie, ou une légère incommodité dans la vie présente, nous préférions éviter ce dernier mal, au risque d'encourir le premier, ou même avec la certitude d'avoir à le subir.

« La raison confirme ce que nous apprenons de l'expérience, en nous faisant remonter à la cause des faits; il suffit pour cela de jeter un simple coup d'œil sur la nature humaine. Tant que nous vivons sur cette terre, notre âme, unie à un corps, reçoit à chaque instant les impressions que les sens lui transmettent. Elle possède, il est vrai, certaines facultés qui l'élèvent, par leur propre nature, au-dessus de ce qui est visible et corporel, des facultés qui sont guidées par d'autres principes, s'exercent sur de plus nobles objets, et résident, s'il est permis de le dire, dans une sphère où ne sauraient atteindre, par eux-mêmes, les grossiers accidents de ce monde matériel. Sans méconnaître toutefois la noblesse de ces facultés ni la sublimité qu'elles impriment à notre être, il faut bien avouer qu'elles subissent trop souvent l'influence de la partie inférieure..., de telle sorte que l'entendement ne voit plus que dans le vague, et comme dans un lointain sans bornes, les vérités qui devraient être son aliment essentiel, et que la volonté ne se porte plus vers son plus noble objet qu'avec insouciance et torpeur. Nous avons sans doute un enfer à craindre, un ciel à espérer, mais tout cela pour une autre vie, pour une époque selon nous fort éloignée. Ces choses d'ailleurs appartiennent à un ordre d'idées dont nous nous éloignons avec complaisance; elles sont d'un monde auquel nous croyons, à la vérité, mais qui n'agit pas sur nous d'une manière immédiate et sensible; et de là vient que nous avons besoin de nous recueillir, de nous faire violence, pour bien comprendre et sentir l'immense intérêt dont ces vérités sont pour nous, et l'étrange futilité des choses qui nous environnent. Et cependant qu'une de ces choses terrestres vienne à frapper notre imagination, à émouvoir notre cœur, soit par l'impression de la crainte, soit par l'attrait du plaisir, et le monde à venir disparaît à nos yeux, comme une perspective éloignée s'efface à l'horizon; l'entendement retombe dans ses ténèbres et la volonté dans sa langueur; et si l'une ou l'autre de ces puissances se réveille un instant de son léthargique sommeil, ce sera le plus souvent pour aider aux funestes entraînements qui nous dominent.

« L'homme ne se laisse ordinairement gouverner que par les impressions du moment; au présent il sacrifie l'avenir, et quand il balance dans son esprit les avantages et les inconvénients d'une résolution à prendre, l'éloignement ou la proximité de ces inconvénients et de ces avantages est presque toujours la raison déterminante qui le fait agir. Comment ce phénomène ne se produirait-il pas dans les intérêts de la vie future, quand il est si commun dans les affaires de la vie présente? Ne voit-on pas chaque jour un nombre comme infini d'hommes qui sacrifient leurs richesses, leur honneur, leur santé, leur vie même au plaisir d'un instant? et pourquoi cela ? Par la raison surtout que le plaisir est actuel et que les maux sont placés à distance; l'homme trouve ainsi le moyen de se persuader qu'il pourra les éviter, ou bien, sans autre raisonnement, il s'y précipite en aveugle. Il est aisé d'inférer de là que la crainte d'une peine temporelle, quelque longue qu'on veuille la supposer, ne suffirait jamais à produire un effet semblable à celui qui résulte de la crainte d'un châtiment éternel. Non, il n'en est pas ainsi, et l'on peut affirmer au contraire que, si l'on venait à séparer l'idée d'éternité de celle de châtiment dans la vie future, ce châtiment perdrait aussitôt la plus grande partie de l'horreur qu'il inspire; et comme il s'adresse aux hommes dont les bons sentiments sont le plus altérés, il aurait encore moins d'efficacité que les peines du purgatoire. Pour que les tourments du monde à venir nous impriment une terreur capable de contenir nos mauvais penchants, nos inclinations dépravées, il faut qu'ils soient revêtus d'un caractère formidable, effrayant, de sorte que la seule pensée de ces tourments, en se présentant parfois à notre esprit, lui fasse éprouver un saisissement qui le poursuive jusque dans les distractions et les dissipations de la vie, comme le son lugubre de l'airain qui retentit et se prolonge longtemps même après le coup dont l'instrument a été frappé. »

Ce sujet a été en quelque sorte épuisé par M. Henri Martin, dans son livre sur *la Vie future*. Il s'est attaché surtout à réfuter les objections les plus récentes, celles entre autres que M. Jean Reynaud a mises en avant dans son livre intitulé : *Terre et ciel*. Voici une partie des considérations que le dogme de l'éternité des peines a inspirées à M. Henri Martin : « C'est surtout le dogme catholique de l'enfer et de la damnation éternelle, que beaucoup de philosophes de notre temps attaquent comme incompatible avec une saine notion de la Providence divine. Quelques-uns d'entre eux donnent à cette accusation une certaine vraisemblance, en dénaturant, par ignorance ou autrement, le dogme qu'ils condamnent.

« Avant de le juger, ils auraient dû au moins en demander la définition à l'Eglise et aux théologiens catholiques les plus estimés. C'est ailleurs qu'ils ont puisé leurs renseignements. Beaucoup d'ennemis du christianisme témoignent une grande prédilection pour les opinions théologiques qui le compromettent et qui fournissent des armes contre lui. Par exemple, ils prétendent que la doctrine des premiers Chrétiens a été altérée par l'Eglise catholique, et que, si l'on veut la retrouver, il faut la demander à Luther et à Calvin, qu'ils proclament les réformateurs de la morale et les apôtres de la liberté. Pourquoi? Parce que Luther et Calvin ont rompu avec l'unité catholique en soutenant que la foi sauve sans les œuvres, que le libre arbitre n'existe pas, au moins depuis le péché d'Adam, et que Dieu, par un décret antérieur à toute prévision des mérites et des fautes, prédestine invinciblement une très-petite minorité du genre humain au

ciel et tout le reste aux supplices éternels de l'enfer. Ensuite les ennemis du christianisme montrent facilement que cette doctrine de Luther et de Calvin est condamnée par une saine philosophie; d'où ils concluent que la meilleure des religions ne vaut pas le pur déisme. De même et pour les mêmes raisons, ils ont, en général, une grande tendresse pour les jansénistes et une inclination marquée pour les docteurs catholiques qui se rapprochent du jansénisme par des opinions d'une rigueur outrée. C'est dans ces opinions seulement qu'ils prétendent reconnaître le vrai christianisme, afin de pouvoir ensuite déclarer que cette religion, si bien comprise par ces esprits sévères, est intolérable pour la conscience et pour la raison. En vain l'Eglise a condamné le jansénisme; en vain elle ne fait que tolérer les opinions outrées qui s'en séparent tout juste assez pour échapper à la même condamnation; en vain elle approuve expressément et elle enseigne, en s'appuyant sur l'Evangile, sur les Pères et sur la tradition, des doctrines plus raisonnables et plus douces. On blâme l'Eglise tour à tour, et de sa tolérance envers ces docteurs catholiques trop peu favorables à la liberté humaine, et de sa sévérité envers les jansénistes, et puis on la rend responsable des opinions des uns et des autres.

« Ainsi procèdent certains ennemis perfides du christianisme, et d'autres penseurs les imitent, peut-être sans s'en apercevoir. Par exemple, sur la damnation éternelle, quel est l'enseignement qu'on impute à la théologie catholique? Le voici : Il y a eu depuis le commencement du monde et il y a encore des hommes, en nombre immense, dont l'erreur est un aveuglement involontaire de l'esprit dans la recherche sincère de la vérité : tous ces malheureux souffriront éternellement d'atroces supplices dans l'enfer. Ici l'on attribue au moins implicitement à la théologie catholique des doctrines condamnées par l'Eglise, savoir : *Que la grâce suffisante manque aux païens, aux Juifs, aux hérétiques; que la foi est la première grâce et la source de toutes les autres, et que nulle grâce n'est donnée, si ce n'est par la foi; que l'observation de quelques commandements de Dieu est impossible, eu égard à leurs forces présentes, aux hommes justes qui veulent les accomplir en faisant tous leurs efforts pour cela, et qu'il leur manque la grâce par laquelle ces commandements seraient rendus possibles.*

« L'Eglise a condamné ces erreurs si déraisonnables et si contraires à la lettre et à l'esprit de l'Evangile. Elle tolère une autre doctrine qui est acceptable en théologie, parce qu'elle évite toutes ces erreurs, mais qui me paraît bien difficile à défendre en philosophie, parce qu'elle me semble n'échapper à ces mêmes erreurs que par une heureuse inconséquence : je veux dire la doctrine appelée *thomiste*, d'après laquelle toute grâce *efficace* le serait par *sa nature même* et produirait infailliblement la coopération libre de l'homme, et des grâces ainsi efficaces *par elles-mêmes* assureraient la persévérance finale de tous les prédestinés; tandis que, dans le moment suprême et décisif, Dieu refuserait ces mêmes grâces à tous les autres hommes, pour ne leur accorder que des grâces absolument suffisantes, lesquelles conféreraient, à la vérité, un pouvoir réel et complet de faire le bien, mais, par la faute de l'homme, n'étant jamais suivies du consentement de la volonté, ne procureraient jamais le salut éternel.

« Si l'on veut, sur cette question, une doctrine à la fois parfaitement catholique et acceptable pour la raison, on la trouvera, pleine de clarté pour l'esprit, et d'onction pour le cœur, dans les ouvrages de docteurs catholiques qui ont concilié, plus heureusement que les *nouveaux thomistes*, la liberté morale de l'homme avec la toute-puissance de la grâce divine. Voici les principaux points de cette doctrine, qui me paraît avoir l'avantage d'offrir une position parfaitement tenable en philosophie aussi bien qu'en théologie, tandis qu'il me semble difficile à un philosophe de résister à la logique sur la pente qui va du nouveau thomisme au jansénisme, et de là à la doctrine calviniste de la prédestination.

« Sans la grâce de Dieu nous ne pouvons rien pour le salut, pas même prier pour obtenir la grâce, et il n'y a en nous aucun bien dont Dieu ne soit le principe et l'auteur. Mais quel homme fait tout le bien que Dieu voudrait opérer en lui, et qu'il y opérerait s'il ne trouvait pas de résistance? Il y a la grâce qui vient sans avoir été demandée; il y a aussi la grâce obtenue par la prière : *Demandez et vous recevrez* (*Joan.* XVI, 24), dit l'Evangile; et ce précepte divin est toujours facile à accomplir, car la grâce nécessaire pour prier ne manque jamais à l'homme sur la terre, quand il jouit de son libre arbitre. Il y a la grâce triomphante et sûrement efficace, qui, par sa surabondance extrême, produit infailliblement en nous le bien que Dieu y veut d'une manière absolue et non conditionnelle. Il y a aussi la grâce par laquelle Dieu sollicite moins fortement notre coopération et à laquelle les hommes coopèrent inégalement ou résistent. *Si aujourd'hui vous entendez sa voix*, disait le Psalmiste (*Psal.* XCIV, 8), et saint Paul (*Hebr.* III, 7, 8), *n'endurcissez pas vos cœurs.* Nous avons donc quelquefois le pouvoir d'endurcir nos cœurs contre la grâce, de même que nous avons toujours le pouvoir de coopérer plus ou moins fidèlement avec elle. *Nous vous exhortons*, dit saint Paul aux Corinthiens, *à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu.* La grâce dont parle ici l'Apôtre n'est pas considérée par lui comme infailliblement efficace par elle-même, puisque son exhortation indique que cette grâce pourrait être *reçue en vain;* et cette même exhortation montre pourtant que l'Apôtre espérait pour les Corinthiens l'efficacité réelle de cette même grâce, qu'il ne tenait qu'à eux de mettre à profit. Il appartenait bien à saint Paul de proclamer la puissance de la grâce sou-

verainement efficace, car elle l'avait terrassé sur le chemin de Damas, lui, le persécuteur de l'Eglise naissante. Mais il avait appris aussi à connaître une grâce moins surabondante, de laquelle, au milieu des tentations, Dieu lui disait : *Ma grâce te suffit.*

« Cette grâce, en effet, *suffit véritablement*, même dans l'état actuel de l'homme, pourvu que l'homme corresponde à ce don de la bonté divine. Dieu ne l'accorde pas à tous dans la même mesure, mais il ne la refuse à personne, parce qu'il voudrait sauver tous les hommes, s'ils le voulaient eux-mêmes. Efficace pour les uns, cette grâce *suffisante* ne devient inefficace que pour ceux qui, par leur faute, endurcissent leurs cœurs contre elle.

« Je ne vois pas en quoi ces notions très-orthodoxes sur la grâce pourraient sembler contraires, soit au libre arbitre de l'homme, soit à la justice et à la bonté de Dieu, puisque ainsi Dieu ne condamne que ceux qui ont méprisé et repoussé librement ses dons.

« Ces mêmes notions sont conciliables aussi avec la prescience de Dieu, ou, pour mieux dire, avec son omniscience, qui voit éternellement tout ce qui pour nous a été, est ou sera, parce que tous les temps passés, présents ou futurs pour nous, sont tous également présents devant son éternité, c'est-à-dire devant son existence non successive, mais une, infinie et indivisible. Ainsi, pour que Dieu connaisse éternellement toutes nos déterminations libres, il n'est pas nécessaire qu'il en soit l'unique auteur.

« Mais revenons aux objections contre l'éternité des peines. On leur donne, devant les lecteurs peu instruits, l'apparence d'une force qu'elles n'ont pas, en attribuant encore faussement à la théologie catholique la doctrine suivante : Tous les hommes qui n'auront pas été chrétiens, tous ceux qui, même de bonne foi et par une ignorance invincible, auront cru et pratiqué une religion mêlée de vérité et d'erreur, par exemple le mahométisme, tous ces hommes, lors même qu'ils auront vécu « sans autre préoccupation que de se concilier, par l'exactitude de leur conduite et par leurs sacrifices, la faveur céleste, » tous, malgré leurs vertus, devront être nécessairement damnés, et seront *à jamais dans les flammes, confondus dans une commune détresse avec les plus exécrables scélérats.* Voilà, j'en conviens, une doctrine impitoyable; mais c'est la doctrine de Baïus, condamnée expressément par l'Eglise, qui déclare que *l'infidélité volontaire* est seule coupable, et que *l'infidélité purement négative*, c'est-à-dire l'ignorance involontaire de la vérité chrétienne, n'est pas un péché. *Si je n'étais pas venu*, dit Jésus-Christ, *et si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché.* (*Joan.* xv, 22.) — *Si vous étiez aveugles*, dit encore Jésus-Christ aux pharisiens, *vous n'auriez pas de péché; mais vous dites vous-mêmes que vous voyez, et c'est pour cela que votre péché subsiste.* (*Joan.* ix, 40, 41.) Du reste, nulle âme en état de raison n'est dépourvue de toute lumière pour le salut; car, ainsi que l'Ecriture sainte nous le dit, le Verbe de Dieu est *la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.* (*Joan.* i, 9.) — Dieu, dit saint Paul (*Rom.* i, 20; ii, 15), se manifeste dans ses œuvres visibles, et ceux qui n'auront pas pu connaître la loi révélée seront jugés d'après leur conscience, qui témoignera contre eux. Mais il y a autour de certaines âmes des ténèbres qui, sans les exempter de toute faute, atténuent beaucoup leur culpabilité; l'Ecriture sainte nous dit encore ce qu'il est permis d'espérer pour ces âmes : *Mon Père, pardonnez-leur*, disait le Christ sur la croix; *car ils ne savent ce qu'ils font.* (*Luc.* xxiii, 34.) Après avoir rappelé humblement sa participation aux persécutions contre l'Eglise chrétienne, saint Paul ajoute : *J'ai obtenu la miséricorde de Dieu, parce que j'agissais dans l'ignorance avant d'avoir la foi.*

« C'est ici le lieu de signaler une autre méprise : on oublie que, suivant la doctrine catholique, les peines seront inégales en proportion de la gravité des fautes. Ecoutons l'Evangile : *Le serviteur qui aura su la volonté de son maître, et qui ne se sera pas tenu prêt et n'aura pas exécuté ses ordres, sera battu beaucoup; celui qui n'aura pas connu la volonté de son maître, et qui aura fait des choses dignes de châtiment, sera peu battu.* (*Luc.* xii, 47, 48.) Le concile de Florence a posé comme article de foi cette graduation des peines de l'autre vie, sans en marquer le *minimum*. Nous avons déjà dit que, d'après une opinion très-permise et bien connue dans l'Eglise dès les premiers siècles, la peine des âmes qui n'auront pas d'autre péché que le péché originel, n'empêchera pas leur sort éternel d'être préférable pour elles à la non-existence, et de constituer un bonheur imparfait, qui sera pour ces âmes un bienfait de Dieu.

« Quant au châtiment des fautes commises par le libre arbitre de chaque homme, ce que les Livres saints nous disent, c'est que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres, et qu'il demandera moins à ceux qui auront moins reçu; c'est que, Dieu étant le juge unique et suprême en ce qui concerne la vie future, il est défendu à chaque homme de se faire le juge de son prochain; c'est que chaque homme doit espérer toujours pour autrui et craindre toujours pour soi-même.

« Non-seulement les saints patriarches de l'Ancien Testament, mais des justes de diverses nations en dehors de la postérité d'Abraham, appartenaient à l'Eglise par leur foi et par leurs espérances, en même temps que par l'amour de Dieu. Quant aux hommes qui, soit parmi les Hébreux, soit dans les autres familles humaines avant et depuis la vocation d'Abraham, avaient peu de lumières religieuses et quelque bonne volonté, il est difficile de dire, même à peu près, jusqu'où pouvait aller l'indulgence de Dieu à l'égard de leurs fautes. Ce qu'il faut affirmer avec saint Paul, c'est que ceux qui ont péché sans avoir pu s'instruire de la loi révélée ne sont pas jugés d'après cette loi, mais d'après la

loi naturelle telle qu'ils ont pu la connaître.

« Il faut donc croire que ceux d'entre eux qui, avec le secours toujours suffisant de la *grâce actuelle*, ont mérité la grâce du salut, l'ont reçue avec les lumières nécessaires.

« En outre, sans s'écarter de l'orthodoxie la plus sévère, il est permis de croire que des hérétiques ou des schismatiques de bonne foi, bien que séparés du corps visible de l'Eglise, peuvent appartenir à l'âme de l'Eglise, et qu'ils peuvent être sauvés par leur foi en la portion de vérité religieuse qu'ils connaissent. Il est certain d'ailleurs que même des infidèles, excusés par une ignorance invincible, peuvent recevoir de Dieu une foi surnaturelle suffisante, s'ils s'en rendent dignes par leur intention de bien faire, par leur contrition des fautes dont ils se sentent coupables et par leur désir implicite des moyens de salut, et qu'ils peuvent ainsi, depuis comme avant le sacrifice de la Rédemption, mériter d'arriver à la béatitude éternelle. Enfin, rappelons-nous que, parmi ces infidèles non responsables de leur ignorance, ceux qui n'auraient pas reçu de Dieu le don surnaturel de la foi pourraient, suivant que leur conduite aurait été plus ou moins exempte de fautes volontaires, se rapprocher plus ou moins de la condition imparfaitement heureuse des enfants morts sans baptême, et que le sort éternel des meilleurs d'entre eux pourrait être préférable à la non-existence.

« Même au sein des populations chrétiennes et catholiques, outre les hommes dépourvus de raison, il y a peut-être des individus auxquels, par suite de circonstances déplorables, on pourrait appliquer ce mot de saint Paul : *Comment croiront-ils à Jésus-Christ s'ils n'ont pas entendu sa parole? Et comment l'entendront-ils, si personne ne la leur annonce?* (*Rom.* x, 14.) S'il y a ainsi des âmes non responsables de leur ignorance ou de leurs erreurs, et qui suivent d'ailleurs avec assez de fidélité les inspirations de leur conscience, il n'est pas défendu d'espérer pour elles, soit une condition plus ou moins analogue à celle des enfants morts sans baptême, soit même le salut éternel, si, avant la mort, Dieu leur accorde une foi suffisante. Mais l'Ecriture sainte a des menaces terribles contre ceux qui, par orgueil, par obstination, ou par attachement à des passions mauvaises, ferment volontairement les yeux à la vérité entrevue et repoussent la grâce, et elle condamne à chaque page ceux qui prétendent y lire que la bienfaisance, soit seule, soit accompagnée de quelques autres vertus purement naturelles, suffit pour le salut éternel.

« Il me semble qu'on écarte bien des difficultés en montrant ainsi la doctrine catholique telle qu'elle est, en la séparant des erreurs insoutenables des jansénistes qu'elle condamne, et en remarquant que sa tolérance ne la rend pas solidaire de certaines autres opinions d'une dureté outrée, qu'elle est très-éloignée d'encourager, mais qui sont laissées libres, parce qu'elles s'arrêtent en deçà de l'hérésie.

« Le jansénisme, avec ses doctrines impitoyables, et contraires à la foi aussi bien qu'à la raison, est un épouvantail placé à la porte et *en dehors de l'Eglise catholique*, comme pour en détourner les âmes que la grâce sollicite d'y entrer. Je crains que, par certaines exagérations du *nouveau thomisme*, quelques docteurs catholiques ne jouent, contre leur gré et sans le savoir, un rôle plus ou moins analogue, à l'entrée de l'enceinte sacrée.

« Ce qu'il y a de certain, c'est que les ennemis du christianisme montrent ces deux doctrines, et disent : *N'entrez pas, car voilà tout ce qu'on aurait de mieux à vous enseigner ici.* Heureux ceux qui entrent, et qui entendent sans prévention la parole évangélique telle qu'elle est et telle qu'on l'enseigne *dans l'Eglise.*

« La peine du feu éternel, même appliquée à des fautes graves et sans excuse, révolte certains esprits : elle est, disent-ils, une horrible invention du fanatisme des pharisiens, trop facilement adoptée par la grossièreté du moyen âge.

« Puisqu'en s'exprimant ainsi l'on affecte cependant de ne pas vouloir rompre avec l'orthodoxie chrétienne et catholique, il aurait fallu traiter avec plus de réserve et de convenance un article de l'enseignement général de l'Eglise, appuyé par des textes nombreux de l'Ecriture sainte. Mais surtout, puisqu'on voulait attaquer cet article, il aurait fallu tâcher, au moins, de mettre l'Ecriture sainte hors de cause, en niant que ces textes dussent être pris dans le sens propre.

« On aurait pu dire, avec quelques Pères, que le feu qui, suivant l'Evangile, torture l'âme du mauvais riche séparée du corps, n'est pas un feu proprement dit.

« On aurait même pu dire que le mot *feu*, dans la Bible, est employé quelquefois métaphoriquement pour signifier une grande peine du corps et de l'âme, et que, si on lit dans Isaïe (LXVI, 24) et dans l'Evangile (*Marc.* IX, 43) que le *ver* des damnés ne meurt pas et que leur *feu* ne s'éteint pas, le mot *ver* étant pris ici métaphoriquement pour signifier le remords, il n'est pas sûr que le mot *feu* ne soit pas pris aussi métaphoriquement dans la même phrase et dans les autres textes où il est appliqué aux peines de l'enfer. Cette interprétation a été soutenue par plusieurs docteurs catholiques, et elles n'a jamais été condamnée expressément. En adoptant cette opinion contraire à l'enseignement général de l'Eglise, on aurait pu être taxé de grande *témérité*, mais non d'*hérésie*.

« On n'aurait encouru aucun de ces deux reproches, et l'on serait resté dans les termes de la décision du concile de Florence, en soutenant que la *peine* du feu sera *différente* en proportion des degrés de culpabilité. Cette différence, qui est demandée par la justice, n'est pas du tout physiquement im-

possible, attendu qu'une même cause peut produire les effets les plus divers, suivant les conditions où sont placés, par rapport à elle, les objets sur lesquels elle agit. L'Eglise n'a rien défini en ce qui concerne les limites de cette différence.

« Elle n'a rien défini non plus en ce qui concerne le lieu où les peines de l'enfer doivent être subies. Saint Grégoire de Nysse va jusqu'à dire que l'intervalle infranchissable entre l'âme du mauvais riche descendue en enfer et l'âme du pauvre Lazare reposant doucement dans le sein d'Abraham, n'était pas du tout un intervalle de lieu, mais uniquement une séparation morale, et que l'enfer n'est pas un lieu, mais *un certain état de vie invisible et incorporel.* Cette opinion particulière s'écarte de l'enseignement général de l'Eglise, et elle serait d'une fausseté évidente si on voulait l'appliquer aux temps qui suivront la résurrection générale. Mais il est permis de douter, avec saint Augustin, que l'enfer soit un *seul* lieu déterminé, et que ce lieu soit situé dans les profondeurs de la terre. Sous le nom d'enfer, le concile de Florence comprend le lieu ou bien les lieux, où doivent être relégués éternellement tous ceux qui auront été exclus de la béatitude éternelle, sans excepter les âmes dont l'exclusion aura été causée par le péché originel *seul.* Or, l'Eglise autorise l'opinion d'après laquelle l'existence immortelle de ces âmes et de leurs corps ressuscités sera préférable à la non-existence. Quant aux âmes exclues pour des fautes personnelles et volontaires, l'Evangile et l'Eglise enseignent que leurs châtiments seront proportionnés à leurs fautes. Les expressions de l'Ecriture sainte et de l'Eglise indiquent des châtiments terribles pour l'ensemble des réprouvés, mais sans rien préciser en ce qui concerne les moins coupables.

« Jésus-Christ dit (*Matth.* VII, 13, 14) que beaucoup d'hommes suivent la voie large qui conduit à la perdition, et que peu suivent la voie étroite, qui conduit à la vie; il est évident que ces paroles ne concernent que les hommes parvenus à l'exercice du libre arbitre et non les enfants morts en bas âge, et qu'elles s'appliquent à tous ces hommes et non pas seulement à ceux qui professent la vraie religion.

« Jésus-Christ a dit en deux circonstances : *Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.* (*Matth.* XX, 16; XXII, 14.) Le sens du mot *élus* est ici très-controversé, à cause de la difficulté de rattacher cette proposition aux deux paraboles dont elle est la conclusion, et qui ne paraissent pas concerner l'exiguité comparative du nombre des hommes *sauvés.* Admettons cependant que les hommes *sauvés* soient ici appelés *élus :* leur nombre sera petit en proportion de celui des *appelés*, c'est-à-dire de tous les hommes, puisqu'il est de foi que Dieu veut le salut de tous. (*I Tim.* II, 4.) Mais ce que l'Evangile ne dit pas, ce que l'Eglise n'enseigne pas, et ce que certains docteurs soutiennent sans preuves, c'est que les élus soient en très-petite minorité dans le sein même de l'Eglise catholique. N'oublions pas combien est grande la multitude des enfants baptisés qui meurent avant d'avoir perdu l'innocence, et même avant d'avoir atteint le développement intellectuel qui aurait pu les rendre capables de pécher mortellement.

« Remarquons aussi que le nombre des hommes exclus du royaume de Dieu comprendra, d'une part, des pécheurs dont la culpabilité personnelle aura été très-inégale, et dont, par conséquent, la peine, mesurée par la culpabilité, sera très-inégale aussi; d'autre part, tous les enfants et tous les idiots de naissance morts avec le péché originel seul, et réservés à une existence imparfaitement heureuse, mais non malheureuse en somme. Or, suivant la remarque de nos adversaires eux-mêmes, *le nombre des hommes qui abandonnent la vie avant d'avoir franchi les limites de l'enfance, avant même d'être venus au jour, est au moins égal au nombre de ceux qui parviennent à la plénitude de la vie.* Rappelons-nous aussi que, parmi les hommes qui seront arrivés à l'usage du libre arbitre, et qui, baptisés ou non, seront morts sans avoir la foi nécessaire au salut, il y en aura peut-être qui, excusés par une ignorance invincible, exempts de fautes graves en elles-mêmes ou de fautes gravement imputables eu égard à leur bonne foi, auront un sort éternel plus ou moins préférable au néant. Dans le nombre total des *damnés*, c'est-à-dire des hommes privés pour toujours de la béatitude surnaturelle, quelle sera la proportion de ceux dont l'existence pourra valoir mieux que la non-existence? C'est le secret de Dieu. Et ensuite, parmi ceux auxquels s'applique le mot du Christ (*Matth.* XXVI, 24) sur Judas, qu'il vaudrait mieux, pour cet homme, de n'être pas né, quels seront les différents degrés de peine? C'est encore un secret que Dieu s'est réservé, en nous enseignant seulement que les peines de l'enfer, prises dans leur ensemble, sont terribles, mais qu'elles sont graduées proportionnellement à la culpabilité des individus, et que pour tous elles sont éternelles. Enfin remarquons que nous ne pouvons pas savoir si, à considérer l'ensemble des êtres raisonnables que l'univers renferme ou renfermera un jour, les mauvais anges et les damnés ne seront pas une très-petite minorité, en comparaison des êtres qui seront admis pour l'éternité à la béatitude surnaturelle.

« L'Eglise laisse donc un champ très-large, ouvert à des opinions orthodoxes qui concilient la bonté de Dieu avec sa justice. Ceux qui, tout en combattant la doctrine de l'Eglise, affectent de ne pas rompre avec elle, feraient mieux de recourir à ces opinions permises, au lieu d'imputer faussement à la théologie catholique les doctrines si dures et si déraisonnables du jansénisme qu'elle repousse. Au contraire, en attaquant l'éternité des peines, c'est avec la foi catholique et avec l'Evangile que, malgré toutes

les protestations d'orthodoxie, l'on se met en opposition flagrante.

« Pour soutenir que l'éternité des peines est incompatible avec la justice et la bonté de Dieu, un philosophe, auquel nous répondons ici, établit une assimilation erronée entre la justice humaine, qu'il ne comprend pas bien, et la justice divine, qu'il ne comprend pas mieux. Suivant lui, la justice humaine et la justice divine diffèrent en puissance; mais elles ont les mêmes attributions, le même but et les mêmes droits.

« Or, il admet que la première a pour but unique l'amélioration du coupable; d'où il conclut qu'il en doit être de même de la seconde, seulement avec plus d'efficacité. Il croit que, pour la société, le droit de punir se borne au devoir de corriger. En conséquence, il réduit la justice divine à la pratique de ce même devoir dans de plus grandes proportions.

« En ce qui concerne la justice humaine, la première conséquence de cette théorie serait que la peine de mort est toujours un crime de la société, de la loi et des juges. Une deuxième conséquence serait que la société doit corriger les coupables par les moyens les plus doux, et qu'elle doit renoncer à tout châtiment, pour peu qu'il y eût chance d'améliorer autrement le coupable. Une troisième conséquence serait que le crime, comme la maladie et l'indigence, confère à ceux qui y sont tombés des titres spéciaux à la sollicitude de la société pour leur bien-être physique et moral, sans conférer à la société, sur eux, aucun droit autre que celui du médecin sur les malades. Tel est, en effet, la comparaison que notre adversaire lui-même emploie pour rendre sa pensée. Dès lors, on voit surgir la question de savoir si le médecin a le droit de traiter les malades à son gré malgré eux. La réponse étant négative, il en résulte même que, d'après cette théorie, la société aurait seulement le devoir d'offrir ses bons offices aux criminels, et de les engager par la persuasion à se soumettre à un régime capable de les améliorer.

« Voilà où conduit une fausse philanthropie, qui n'est pas du tout la charité chrétienne, et qui n'est pas du tout non plus, quoi qu'on en dise, dans l'esprit de notre législation pénale. Cependant cette fausse philanthropie a été jugée par ses fruits, c'est-à-dire par les conséquences funestes de ses enseignements, popularisés d'une manière si déplorable, il y a quelques années. En effet, quand la société, du moins par la voix de certains théoriciens qui s'arrogent le droit de parler en son nom à l'aide des organes les plus accrédités de l'opinion publique, et sous une forme accessible à tous, laisse descendre dans les esprits de telles doctrines, et semble ainsi renier tacitement son droit et son devoir de punir, que faut-il attendre de la conscience des criminels ou de ceux qui sont tentés de le devenir? Que faut-il attendre d'hommes malheureux, ignorants et souvent dépravés, à qui l'on enseigne que, quoi qu'ils fassent, le droit de la société sur eux se bornera au devoir de leur faire du bien? Les désordres encore récents de la société française ont répondu à cette question, et après cette grande leçon, donnée par la Providence, on ne devrait plus répéter ces erreurs d'un autre temps. Quand on comprend si peu la justice humaine, il sied mal vraiment de juger et de condamner avec un arrogant mépris la justice divine telle que l'Evangile nous la fait connaître.

« En quelques mots, rétablissons les vrais principes. Il y a une justice humaine, parce qu'il y a une justice divine. Mais le rôle de la première est infiniment moins étendu que celui de la seconde. La première doit s'exercer au plus vite en ce monde; la seconde est patiente, parce qu'elle est éternelle. La première n'atteint que les actes extérieurs; la seconde atteint infailliblement, non-seulement les actes extérieurs, mais les actes intérieurs, les pensées, les désirs et les intentions qui donnent la mesure de la culpabilité morale de l'individu. La première n'atteint pas même tous les actes extérieurs coupables devant Dieu et devant la conscience, mais seulement les actes prévus par la loi écrite comme compromettant l'ordre et les intérêts de la société; la seconde atteint toutes les violations de l'ordre moral et de la loi éternelle. En effet, la justice divine défend non-seulement les attaques contre les personnes, contre les propriétés et contre la morale publique, mais l'égoïsme, la haine, l'envie et les vices, causes des crimes et des délits; elle commande non-seulement le respect du droit d'autrui, mais la charité; elle commande aussi à chacun le respect de soi-même, le soin de sa vie, de ses facultés, de sa réputation, de ses intérêts réels et légitimes; elle interdit à chacun non-seulement le suicide, mais les imprudences, les excès, les actes, les pensées, contraires à la santé de l'âme et du corps, la paresse, le découragement, le désespoir; elle donne au coupable, quelle que soit sa puissance ou sa ruse, la crainte salutaire; au malheureux, quelle que soit sa misère, l'espérance et la résignation. C'est ainsi que cette gardienne infaillible de l'ordre universel est en même temps, quand elle est bien comprise, la meilleure garantie de la stabilité et du bonheur des sociétés terrestres.

« Il y a donc une différence énorme, non-seulement de puissance, mais d'attributions, entre la justice divine et la justice humaine considérées toutes deux dans leur application à l'homme. Pourtant, malgré son infériorité, la justice humaine a le droit et le devoir de punir le crime : d'abord pour constater qu'il y a une justice même ici-bas, et que la différence entre le bien et le mal moral a déjà sa sanction sur la terre; ensuite, pour s'opposer ainsi à la tentation du crime, en donnant, pour ainsi dire, un corps à la notion du devoir, et en retenant par la crainte ceux que cette notion seule ne retiendrait pas; pour délivrer, s'il le faut, par une juste

rigueur envers un criminel, la société d'un nouveau danger de sa part et de la part de ceux qu'une peine différente et moins redoutée ne détournerait pas de marcher sur ses traces; ou bien pour prévenir, par l'expérience du châtiment, la récidive du coupable, si sa peine n'est pas capitale; enfin, s'il est possible, pour améliorer le coupable lui-même.

« Ainsi, dans sa mission de punir, la société doit procéder avec la conscience de son droit et de son devoir; avec la gravité sévère qui convient à la justice, et qui doit être aussi éloignée d'une lâche faiblesse ou d'une molle indifférence, que de tout ce qui sentirait la passion, la colère, la cruauté. Dans cette mission douloureuse, il y a un côté plus doux, que la société doit saisir avec zèle.

« En effet, elle a le devoir d'instruire et de moraliser autant qu'elle le peut. Ce devoir existe pour elle à l'égard de tous ses membres, et plus spécialement à l'égard de ceux qui en ont le plus de besoin, c'est-à-dire à l'égard des coupables placés sous sa main pour subir une peine, soit temporaire, soit perpétuelle, soit capitale. Elle doit s'efforcer de les réconcilier avec Dieu et avec leur conscience, et dans cette tâche, la religion et la charité chrétienne sont ses meilleurs auxiliaires.

« La justice humaine concerne la vie présente, c'est-à-dire le temps de l'épreuve et du repentir. Son rôle n'est donc que provisoire par rapport à l'éternité, à laquelle est réservée la justice absolue, la justice de Dieu. Celle-ci s'exerce déjà, mais imparfaitement, en cette vie, par les peines légales, par les conséquences, souvent amères, du vice et du crime, par le cours que la Providence sait donner aux événements d'après les desseins de son immuable sagesse, à laquelle tout est éternellement connu et aucun détail n'échappe. Mais c'est surtout dans la vie future que la justice de Dieu s'exercera parfaitement, et c'est alors qu'il sera rendu définitivement à chacun suivant ses mérites.

« Dira-t-on que la vie future, malgré son caractère de peine ou de récompense, doit être nécessairement pour les âmes la continuation de l'épreuve dans une condition nouvelle, attendu que le libre arbitre, étant essentiel à l'âme humaine, ne peut pas cesser pour elle dans l'autre vie, et que, par conséquent, elle y gardera toujours la faculté de mériter son pardon? Nous répondrons qu'en cette vie, par sa faute ou autrement, par la maladie, par la folie ou l'idiotisme, par l'ivresse, par l'excès de la passion, l'homme est quelquefois privé du libre arbitre, temporairement par les deux dernières causes, quelquefois d'une manière durable, par les deux premières, quelquefois même pendant toute une longue vie, depuis la naissance jusqu'à la mort. Quand on a perdu son libre arbitre, on ne peut plus ni pécher, ni mériter devant Dieu. Mais on reste en état de péché tant que dure cette privation du libre arbitre, si l'on était dans cet état quand cette privation a commencé; de plus, si l'on s'est privé du libre arbitre par sa faute, on a assumé d'avance la responsabilité du mal que l'on fait ensuite sans discernement.

« Ce mal, ainsi fait sans liberté, ne constitue pas une faute nouvelle; mais il est la conséquence d'une faute ancienne et grave en elle-même, par laquelle on s'est mis hors d'état d'obéir à la loi morale, et cette faute a été d'autant plus grave, quand ses conséquences détestables ont été plus complétement prévues et voulues d'avance.

« Ajoutons que le libre arbitre n'implique pas nécessairement la faculté de mériter ou de démériter. Dieu est souverainement libre, mais sa nature infiniment parfaite n'admet en lui ni la possibilité du mal moral et de la déchéance, ni la possibilité d'une amélioration quelconque. D'un autre côté, dans des êtres incapables d'agir en vue du principe obligatoire, le libre arbitre pourrait s'exercer sur le choix des moyens de satisfaire les goûts et les appétits, sans qu'il en résultât aucun mérite ou aucun démérite. De même, des êtres libres, confirmés par la grâce divine dans un certain état de perfection qui est la récompense de leurs vertus, ou bien des êtres libres abandonnés de la grâce dans un état de mort spirituelle qui est la peine de leurs fautes, ne peuvent plus ni mériter ni démériter, bien que la volonté, bonne chez les uns, mauvaise chez les autres, persiste dans la disposition qu'ils ont librement contractée. Pour changer en mal, il faudrait aux premiers, c'est-à-dire aux bienheureux, la tentation, qui pour eux n'est plus possible; pour changer en bien, il faudrait aux derniers, c'est-à-dire aux damnés, l'espérance et la grâce, qu'ils ont rejetées. Or, la foi nous dit qu'elles ne leur seront pas rendues, et que sans la grâce l'homme ne peut rien pour le salut.

« Les damnés regrettent sans doute les fautes qu'ils ont commises : ils les regrettent nécessairement, parce qu'en elles ils reconnaissent avec une évidence accablante la juste cause de leur malheur éternel. Mais le *regret* n'est pas le *repentir :* ce qu'ils haïssent, ce ne sont pas leurs fautes, c'est seulement la douleur. Ils ont voulu être heureux sans Dieu et par la révolte contre Dieu, et l'être toujours. Cette disposition de leur volonté subsiste dans leur désespoir. Le *regret* des damnés ne peut donc pas être méritoire; car, d'une part, il n'est pas libre; d'autre part, il a pour principe unique l'égoïsme; le *repentir* au contraire est méritoire en cette vie, parce qu'il est libre, et parce qu'il implique au moins un commencement de haine désintéressée pour le mal moral, d'amour désintéressé pour le bien, et pour Dieu, auteur de tout bien. Mais, dans une âme qui s'est donnée au mal et qui a persisté dans cette disposition, malgré les sollicitations de la grâce divine, jusqu'au terme de l'épreuve, l'amour du bien est éteint sans re-

tour; Dieu seul pourrait le rallumer par sa grâce prévenante et gratuite; mais, pour les damnés, le temps de la grâce est passé, ils restent donc sous le poids de la justice désormais inexorable de Dieu, avec leurs incurables regrets et sans la grâce du repentir et de l'amour.

« Sans doute il y a là un mystère que nous ne pouvons pas comprendre dans notre condition actuelle; mais il n'y a pas là une erreur dont notre raison voie et comprenne la fausseté : devant ce mystère, la raison se récuse, et la foi seule a besoin de parler. Or, elle nous dit que la faute des âmes qui se sont mises volontairement dans un état de mort spirituelle où le terme de l'épreuve terrestre les a trouvées, et où elles ne peuvent plus ni mériter, ni expier, est immortelle comme elles-mêmes, et que leur châtiment est immortel comme leur faute.

« Ici une autre objection s'élève. La culpabilité des damnés est très-diverse, et, quelque coupables que soient quelques-uns d'entre eux, il n'y en a aucun dont la culpabilité soit infinie. Comment donc les démérites finis, et plus ou moins grands, suivant les individus, pourraient-ils motiver des châtiments égaux pour tous quant à leur durée, et infinis par leur éternité même?

« Commençons par montrer que les peines des damnés, peines dont aucune n'est infinie par son intensité, ne deviendront pas infinies par leur durée. Il est évident que le mot *éternité*, appliqué à des peines qui ne doivent pas finir, et le mot *infini*, appliqué à la durée de ces peines, n'ont pas toute la valeur propre et philosophique de ces deux expressions : ce qui a commencé et continue d'être n'est pas *éternel* à proprement parler ; et une durée qui a eu un commencement et qui s'accroît par l'addition continue de parties successives, ne deviendra jamais *infinie*, bien qu'elle ne doive jamais finir. Il n'y a d'infini que Dieu et ce qui appartient à Dieu; il n'y a d'existence vraiment éternelle et infinie que l'existence une et indivisible de Dieu, existence absolue, sans commencement, sans continuation et sans terme, devant laquelle tous les temps sont présents. Toute durée successive tend vers l'infini, mais sans pouvoir l'atteindre jamais. Ainsi jamais, à aucune époque de leur avenir sans fin, les damnés n'auront souffert pendant un temps infini : dans leur châtiment, l'infini en durée ne sera jamais réalisé, et sera toujours infiniment éloigné de l'être.

« Les peines des damnés, dont aucune n'est infinie en intensité, et dont aucune ne sera jamais devenue infinie en durée, peuvent évidemment, par leur intensité, être très-inégales entre elles et proportionnées aux démérites de chacun. Mais toute peine, par le seul fait de sa continuation sans fin, est, dit-on, évidemment trop forte pour la culpabilité que l'homme peut contracter pendant sa courte vie terrestre. Cette proposition n'est nullement évidente; car ni la justice divine, ni la justice humaine ne mesurent la durée du châtiment sur la durée de la faute, mais bien la gravité de l'un sur la gravité de l'autre; or, qui comprend l'énormité des crimes de l'homme contre le prochain, contre lui-même et contre Dieu? La justice humaine punit un crime d'un instant, soit par la réclusion perpétuelle, peine qui durerait toujours si le condamné pouvait vivre toujours sans mériter grâce; soit par la peine de mort, qui présente, dans l'ordre temporel, le caractère irrévocable des peines éternelles. La justice divine applique, comme conséquence naturelle, des peines sans fin à une méchanceté incurable, contractée librement et gardée obstinément avec intention d'y persévérer toujours. La gravité du châtiment n'est infinie pour aucun des damnés ; car dans l'infini il n'y a pas de degrés, tandis qu'il y a des degrés très-différents dans les peines de l'enfer, et la foi nous dit que ces degrés dépendent de la gravité des fautes. La foi nous permet même de croire que parmi les âmes damnées, c'est-à-dire justement exclues pour toujours de la béatitude céleste à laquelle elles étaient appelées, il y en a dont la condition éternelle vaudra mieux que la non-existence. Cependant, même pour les âmes punies du péché originel seul par la privation d'un bonheur surnaturel, la peine est d'une immense gravité, puisqu'elle est la privation d'un bien qui surpasse tout ce qu'on peut concevoir; mais, comparée à la vie de l'homme sur la terre, la condition de ces âmes peut être appelée une sorte de bonheur relatif et imparfait, dont la durée sans fin sera un bienfait de Dieu. Quant aux châtiments éternels mérités par des fautes individuelles, il nous est impossible d'apprécier quelle en doit être l'intensité, et nous ne pouvons que nous en tenir aux expressions terribles de l'Ecriture sainte. Le fait de la proportionnalité des peines aux fautes nous est indiqué par la raison et connu par la révélation; mais le rapport fondamental de cette proportion continue nous échappe, et nous ne pouvons pas en évaluer les termes, car nous n'avons de mesure absolue ni pour la souffrance, ni pour la culpabilité. Nous concevons seulement que les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, que le péché est la négation de la justice et de la sainteté, c'est-à-dire un effort aussi hostile qu'impuissant contre Dieu même, notre créateur, notre rédempteur, et que, par conséquent, devant l'Etre souverainement juste et saint, le péché doit avoir une gravité qui dépasse les notions faibles et imparfaites que nous pouvons nous en former. Des âmes aussi coupables que malheureuses ont voulu rompre éternellement avec Dieu et avec la sainteté, et chercher le bonheur dans le mal. Ce vœu impie et insensé s'est accompli contre elles, mais par elles,

et Dieu les a damnées, parce que leur résolution a été de se damner elles-mêmes pour toujours : suivant la belle et juste expression de Platon, la cause est dans leur propre choix, et Dieu n'en est pas cause. »

Le savant et habile écrivain présente ensuite plusieurs autres considérations qu'il serait trop long de citer; nous nous sommes déjà laissé entraîner, par la hauteur de ses vues et l'agrément de son style, à dépasser de beaucoup le nombre de pages que nous nous étions proposé de lui emprunter dans cet article.

ENSEIGNEMENT.

§ I. La civilta cattolica. — Eloge de cette revue. — Faiblesse des preuves qu'elle oppose à l'ontologisme de Gioberti. — La *Civiltà* expose mal les diverses opinions sur la puissance de la raison. — Preuves de la confusion où elle est tombée. — La *Civiltà* essaie en vain de démontrer la non-nécessité de l'enseignement pour arriver à l'idée réflexe. — Elle soutient avec raison qu'on peut aller des idées réflexes des objets sensibles aux vérités religieuses ; mais cela n'est pas en question. — La *Civiltà* a reconnu autrefois la nécessité de l'enseignement.

§ II. L'ami de la religion. — I. Récit des intrigues dirigées contre notre *Essai philosophique*. — Première lettre à l'*Ami de la religion*. — Seconde lettre. — II. Sur l'expression de *foi naturelle*. — III. Notre opinion sur la nécessité de l'enseignement ne fait pas reposer toute certitude sur le témoignage. — Elle ne fait pas non plus de la parole des hommes une parole divine. — IV. Notre opinion sur l'impuissance morale de la raison cultivée, de découvrir aucune vérité religieuse si elle les ignore toutes, n'est pas contraire à l'enseignement des théologiens. — Réfutation de deux sophismes qui tendent à montrer que cette impuissance morale, admise par nous, est réellement absolue. — V. Distinction de deux états de la raison cultivée. — VI. L'*Ami de la religion* exploite en vain contre nous les paroles de saint Paul. — VII. Encore sur les divers états de la raison. — VIII. Nous avons dit la révélation primitive absolument nécessaire, seulement en tant qu'elle complète l'acte créateur et qu'elle donne à l'homme l'usage de la raison. — On montre, par la décomposition de l'acte créateur, comment la nécessité morale des théologiens peut s'appliquer à la révélation primitive. — IX. Observations diverses.

§ III. Suite du précédent. — I. Réfutation de trois articles de l'*Ami de la religion*, dans lesquels on relève une foule d'erreurs de détail. — II. Réfutation de trois autres articles du même auteur. — III. On approfondit de nouveau le texte de saint Paul sur les païens. — IV. Réfutation de cinq articles dirigés par le même auteur contre la note sur le concile d'Amiens, qui termine notre *Essai philosophique*. — V. Accusation monstrueuse élevée contre nous. — Preuves d la méprise étonnante où est tombé le critique. — VI. Autres méprises sur ce que le concile dit de la loi naturelle. — VII. Sur Bergier. — VIII. Sur le P. Perrone. — IX. Réfutation de deux derniers articles de l'*Ami de la religion*.

§ IV. Le journal de Liége. — I. Nouveaux éclaircissements sur la révélation primitive, en tant qu'absolument nécessaire. — II. Observations diverses. — III. Sur la valeur polémique de la thèse de la nécessité de l'enseignement. — IV. Sur saint Thomas et Bergier. — V. Attaques du *Journal de Liége* contre la note sur le concile d'Amiens, qui termine notre *Essai philosophique*. — VI. Attaques contre Mgr Doney.

§ V. Un anonyme italien. — I. Résumé du factum de l'anonyme. — II. Réponse à une accusation de cercle vicieux et à quelques autres. — III. Discussion étendue sur le texte : *Invisibilia*, de l'*Epître aux Romains*. — IV. Discussion sur le texte : *Naturaliter ea quæ legis sunt....* de la même Epître. — V. Accusation de Baïanisme réfutée par un texte remarquable de Suarez.

§ VI. L'ouvrage intitulé : De la valeur de la raison humaine, par le p. Chastel. — Cet ouvrage est-il vraiment muni d'approbations romaines? — Injustice des attaques qu'il contient contre M. de Bonald. — Un roman philosophique en forme la substance. — Nouvelle discussion sur le passage du P. Perrone cité par le concile d'Amiens. — Plan du livre du P. Chastel. — Seize observations de détail, entre autres sur la nécessité de l'idée antérieure pour l'acquisition du mot, et sur le sens du passage de saint Paul, déjà mentionné plus haut.

§ VII. L'ouvrage intitulé : La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, par le p. Ventura. — I. Vraie manière de poser la question. — Contradiction du P. Ventura. — Son système n'est pas celui de saint Thomas. — II. Discussion étendue sur la loi naturelle et le principe de la morale. — III. Exagérations du P. Ventura, notamment dans l'interprétation des deux passages de saint Paul déjà examinés. — IV. Du sens de deux passages de saint Thomas. — V. Analyse critique du reste du volume. — VI. Défense du P. Ventura contre une critique de l'*Ami de la religion*.

§ VIII. M. l'abbé Bensa. — Il ne fait guère que résumer le P. Ventura. — Il est injuste envers M. de Bonald. — Impuissant contre les idées innées. — Solide souvent dans la partie négative de sa brochure. — Exagéré dans l'explication du mot *naturaliter* de saint Paul et dans ce qu'il dit de l'impuissance d'une raison cultivée.

§ IX. M. Maret. — I. Analyse de la 14e leçon de son livre intitulé : *Philosophie et religion*. — II. On prouve que le traditionalisme, même absolu, n'a pas pour conséquence, quelque erroné qu'il soit, la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. — Il n'est pas non plus obligé de mettre, pour l'homme actuel, la base de la certitude dans la foi naturelle à la parole de Dieu. — III. En combattant le traditionalisme modéré, comme en combattant le traditionalisme absolu, M. Maret a raison dans sa thèse et tort dans ses preuves. — Sur l'expression de révélation naturelle. — On peut la justifier par la thèse classique de la nécessité de la révélation. — Détermination raisonnée des erreurs auxquelles aboutissent les traditionalistes modérés. — On montre qu'ils arrivent à soutenir, pour le premier homme supposé jouissant d'une raison cultivée, la nécessité absolue d'une révélation naturelle, et qu'ils n'évitent pas cette erreur en disant que le premier homme fut créé complet.—On montre qu'ils n'arrivent pas à cette même erreur relativement à l'homme actuel. — IV. Suite du numéro précédent. — Distinction très-importante de deux sortes de nécessités morales de la révélation. — On les retrouve toutes les deux dans le premier homme, et elles correspondent respectivement à l'enseignement humain, et à la révélation, moralement nécessaires à divers titres à l'homme actuel.

§ X. Discussion entre M. Maret et la *Revue de Louvain*. — Analyse détaillée d'un article de la *Revue*, de deux réponses de M. Maret et de deux

répliques de la *Revue*. — Sur le nom de révélation naturelle. — Si l'esprit est actif dans l'origine des idées et du langage, et si cette activité est incompatible avec la nécessité de l'enseignement. — Application de cette doctrine au premier homme. — Elle comprend deux vérités; M. Labis et M. Maret en ont mis en lumière chacun une; et chacun d'eux paraît méconnaître celle qui est présentée par l'autre.

§ XI. M. Albert de Broglie. — M. de Broglie ne pose pas la question d'une manière satisfaisante. — Il présente cependant des observations aussi justes qu'élégamment exprimées. — Importance secondaire de la question de la nécessité de l'enseignement. — Elle n'est pourtant ni insoluble, ni inutile.

§ XII. D. Guéranger. — Analyse d'un travail de D. Guéranger sur le livre de M. Maret, examiné plus haut. — D. Guéranger a raison de combattre le traditionalisme, ainsi que la nécessité d'une révélation surnaturelle. — Mais il blâme trop absolument la thèse de M. Maret sur la nécessité de la révélation. — Et il se trompe sur les conséquences de la possibilité, supposée évidente, de la vision intuitive. — D. Guéranger loue trop absolument la discussion de M. Maret contre les traditionalistes.

§ XIII. M. Hugonin. — Citations extraites d'un travail de M. Hugonin sur le livre de M. Lonay. — Belles idées contenues dans ce travail. — Dans quelle mesure la nécessité de l'enseignement réfute le rationalisme. — Sur la révélation naturelle primitive.

§ XIV. Discussion entre M. Hugonin et D. Guéranger. — M. Hugonin a l'avantage sur une question préliminaire. — Il venge aussi avec succès M. Maret d'un reproche de contradiction. — Autre contradiction qu'il reproche à D. Guéranger. — Elle est vraiment dans les paroles de celui-ci, mais non dans sa pensée. — D. Guéranger a raison contre M. Hugonin, sur la nécessité de la révélation surnaturelle.

§ XV. Discussion entre M. Maret et D. Guéranger. — I. Dans sa lettre aux évêques de France, M. Maret répète l'erreur de la nécessité de la révélation surnaturelle. — Fausse déduction qu'il présente à l'appui de cette erreur. — En prétendant se justifier de baïanisme par la nécessité *morale* de la révélation surnaturelle, M. Maret supprime la première différence qui pourrait le séparer de Baïus. — II. Il dénature la seconde, ou du moins ne l'explique pas suffisamment. — Il a tort d'assimiler la nécessité hypothétique à la nécessité morale. — Il confond la perfection naturelle avec la fin naturelle. — III. M. Maret ne peut prétendre que toutes ses paroles sur la nécessité de la révélation surnaturelle s'entendent d'elles-mêmes de la nécessité d'une révélation surnaturelle quant au mode. — IV. Réponse de D. Guéranger. — Elle est solide dans son ensemble. — Cependant elle contient une contradiction à propos de la possibilité de la révélation. — Et de plus une erreur de dialectique à propos d'un passage de saint Thomas. — D. Guéranger et le P. Dechamps, qui se divisent sur les deux questions de fait que soulève ce passage (ils ont raison chacun sur l'une des deux), s'accordent pour soutenir ensemble l'erreur dialectique indiquée. — On termine par trois courtes remarques sur ce que dit D. Guéranger de ce même passage de saint Thomas.

§ XVI. M. de Rémusat. — M. de Rémusat n'approuve dans le P. Chastel que ce qu'il y a de commun entre celui-ci et le concile d'Amiens. — Injuste appréciation des encycliques pontificales. — Confusion entre deux questions différentes, la nature du don divin fait au premier homme, et l'époque de ce don. — Dilemme opposé à M. de Rémusat à propos de ce qu'il dit sur les variations du clergé français.

§ XVII. M. Caro. — Extrait de la Préface de ses *Etudes morales*. — Il a tort de faire intervenir le surnaturel dans les reproches, fondés d'ailleurs, qu'il adresse aux extérioristes.

§ XVIII. Mgr l'évêque d'Arras. — Extraits de son livre intitulé : *Tradition et Raison*. — Conformité de ses conclusions et des nôtres. — Il se tient également éloigné des extérioristes et des semi-rationalistes. — Aussi est-il attaqué par les uns et par les autres. — L'*Ami de la religion* se trompe en disant que Mgr Parisis est resté complétement en dehors de la question. — Autre article où l'*Ami de la religion* confond une question de mots avec une question de principes. — Sophisme de ce journal à propos du jansénisme. — Injustes attaques du *Journal de Liége* contre Mgr Parisis. — Confusion où tombe le *Journal de Liége* au sujet de la révélation primitive.

§ XIX. Le P. Dechamps. — Il prétend à tort que la révélation dont saint Thomas prouve la nécessité morale, est la révélation surnaturelle dans son objet. — Saint Thomas ne parle nullement de l'aspiration vers la fin surnaturelle. — Nécessité de distinguer cette aspiration soit naturelle, soit infuse, du sentiment de notre impuissance dans l'ordre religieux, et de notre destination surnaturelle, qui n'est qu'une pensée divine.

§ XX. Conclusion. — Distinction entre les questions de principes, les questions de mots et les questions de modes. — Erreurs diverses : d'un côté, le traditionalisme absolu et le traditionalisme modéré; de l'autre, le semi-rationalisme. — Entre ces excès opposés se trouve notre opinion. — Argument contre le traditionalisme modéré. — Indication des passages de ce travail qui contiennent le résumé de nos idées. — Observation importante sur le but que nous nous sommes proposé, de laquelle il ressort que le caractère plus ou moins contestable de telle ou telle opinion soutenue par nous, n'empêche pas nos principales conclusions d'être absolument certaines. — Sur la forme de ce travail. — Etude où l'on tâche d'approfondir le sens des preuves que donne saint Thomas de la nécessité de la révélation. — Texte de ces preuves. — On ne peut en conclure que saint Thomas reconnaît à la raison, dans son état natif, la puissance absolue de se développer toute seule. — On ne peut pas non plus en conclure que saint Thomas soutient la nécessité morale de la révélation chrétienne. — Série de considérations destinées à établir que saint Thomas prouve réellement la nécessité morale d'une révélation surnaturelle quant au mode, c'est-à-dire d'une révélation qui eût été possible dans l'état de pure nature.

§ XXI. Appendice. — Récit emprunté au major Fridolin sur un enfant séquestré. — Annonce d'un nouvel ouvrage de M. Jéhan.

Les débats auxquels a donné lieu la question de la nécessité de l'enseignement n'intéressent pas tous, au moins directement, l'orthodoxie catholique. Cependant la grande importance qu'a prise depuis quelque temps cette discussion, le grand nombre des écrivains distingués qui s'en sont occupés, les rapports réels qui unissent cette question à celles de la nécessité de la révélation, des rapports de la foi et de la raison, de la nature de la révélation primitive, etc.; les rapports

mêmes plus intimes qui ont été affirmés à tort entre certaines opinions sur la nécessité de l'enseignement et certaines erreurs graves sur l'ordre surnaturel, nous décident à présenter ici un parallèle de tous les écrits qui ont été publiés depuis quelques années sur ce sujet. Seulement, pour avoir ce parallèle complet, il faudra joindre au présent travail notre *Essai philosophique sur les droits de la raison*, dans lequel nous avons passé en revue tous les ouvrages publiés avant 1854 sur la même question. Depuis cette époque, un grand nombre d'écrivains ont pris part à la lutte, et notre *Essai philosophique*, loué par plusieurs, attaqué par d'autres avec acharnement, a servi de thème, en grande partie, à la discussion. Nous reprenons donc notre revue au point où nous l'avons laissée. Nous allons analyser et apprécier tous les écrits sur la nécessité de l'enseignement, qui ont paru après notre *Essai philosophique*, et nous terminerons par un résumé de notre opinion. Dans plusieurs de nos articles critiques, nous aurons d'ailleurs l'occasion de traiter avec détails des questions importantes.

§ I. — *La Civiltà Cattolica.*

Tous nos lecteurs connaissent la *Revue* qui paraît à Rome sous le nom de *Civiltà cattolica*. Ce recueil, justement estimé, a souvent obtenu les applaudissements des hommes éclairés. La verve de ses rédacteurs, la variété de ses articles, et, sur la plupart des points, la justesse de ses appréciations, ont éveillé dans toute l'Europe de vives sympathies. C'est à peine si la faiblesse humaine, qui se retrouve partout, s'était trahie, dans la *Civiltà*, avant le mois de mai 1854, par un penchant trop prononcé pour l'absolutisme en politique, et par une critique peu intelligente du système philosophique appelé *Ontologisme*. Malheureusement, le 20 mai 1854, était admis dans la Revue un article sur la parole, dans lequel est attaquée vivement l'opinion qui soutient la nécessité de l'enseignement social.

Nous devons le reconnaître : l'article même que nous allons réfuter conserve des traces de la raison supérieure qui préside ordinairement à la rédaction de la *Civiltà*. Le talent se révèle jusque dans ses faiblesses. Ce n'est pas cette violence de langage qu'on remarque trop souvent chez les écrivains français qui ont défendu le même système; ce n'est pas ce ton tranchant avec lequel nous avons vu se produire tant d'accusations destituées de preuves. L'article de la *Civiltà*, quoique reposant sur une idée fausse, est écrit avec cette modération et cette dignité qui rendent seules une discussion féconde. On y trouve aussi des arguments spécieux. Quelques-uns même sont présentés si adroitement, qu'ils ont sans doute ébloui plus d'un lecteur non familiarisé avec les études philosophiques. Cependant toutes les ressources d'un esprit ingénieux ne peuvent donner à l'erreur qu'un faux semblant de vérité; aussi, quoique nous ayons, aujourd'hui plus que jamais, un sentiment profond de notre infériorité personnelle, la discussion qui va suivre dissipera, nous le croyons, les espérances que certains esprits avaient fondées sur l'article de la revue romaine.

La *Civiltà* commence par établir fort longuement que, sur la nécessité de la parole, Gioberti est d'accord avec ce qu'elle appelle les *traditionalistes* (16). Cela, évidemment, ne prouve rien contre ces derniers. Gioberti admettait aussi l'existence de Dieu ; il était d'accord sur ce point avec la *Civiltà*, et cependant on n'en a jamais conclu que la *Civiltà* ait tort de croire en Dieu. Quand donc il serait démontré que l'ontologisme de Gioberti est un système faux, il ne s'en suivrait pas que ce grand philosophe est également dans l'erreur en admettant la nécessité de la parole pour l'acquisition des concepts. Ces deux opinions sont tellement loin d'être solidaires l'une de l'autre, que la *Civiltà* prétend, mais à tort, qu'elles ne se peuvent concilier. Mais non-seulement notre opinion sur la nécessité de la parole ne peut être ébranlée en aucune manière par les arguments de la *Civiltà* contre Gioberti; il est facile de montrer en outre que ces arguments sont impuissants à atteindre leur but immédiat, qui est de réfuter l'ontologisme.

Selon Gioberti (lequel n'a pas été condamné pour cette opinion, que soutiennent aujourd'hui beaucoup d'écrivains catholiques, à la suite de Platon, de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Gerson, de Ficin, de Malebranche, de Thomassin, de Lami, de Gerdil), nous commençons tous par voir la vérité directement et immédiatement; mais cette intuition est vague et ne mérite pas le nom de connaissance. Pour que nous puissions passer de cette *vision idéale* à l'*idée réflexe*, il nous faut, ajoute-t-il, le secours de la parole, qui est comme l'intermédiaire entre la révélation primitive et la philosophie; car cette science a pour but non de découvrir la vérité, mais de travailler sur elle après l'avoir reçue. Dans cet exposé, que nous empruntons, quant à la substance, à la *Civiltà* elle-même, et qui ne laisse pas soupçonner les magnifiques développements dont Gioberti a entouré sa thèse, on pourrait désirer une distinction plus explicite entre les deux degrés principaux de la question des droits de la raison (comment la raison commence-t-elle à se développer; quelle est, après ce premier développement, sa puissance relativement à la vérité religieuse?); il faudrait aussi distinguer davantage la question de possibilité et la question de fait; mais, sauf ces

(16) On verra plus loin que si ce nom peut convenir à ceux qui annihilent la raison, il ne convient aucunement à ceux qui soutiennent, comme nous, que la parole sociale est une condition nécessaire au *développement* de l'intelligence.

lacunes, l'expose attribué à Gioberti est exact, relativement à la parole, comme on le verra par la suite de ce travail. Quant au système de la vue directe de la vérité, notre dessein est, en ce moment, non de le défendre, mais de montrer en deux mots la faiblesse des moyens que la *Civiltà* lui oppose. Le mot, dit-elle d'abord, est mal choisi; on donne un nom très-noble, celui d'intuition, à quelque chose que l'on déclare vague et confus. L'objection contient la réponse; ce n'est pas de l'intuition pure et simple qu'il est ici question; le sens de ce substantif est modifié par celui de l'adjectif *vague* qui y est annexé. — Ensuite, dit la *Civiltà*, cette intuition n'est pas une vraie connaissance; donc elle est inutile pour expliquer l'exercice de la raison. — C'est comme si je disais : La faculté de connaître, avant son exercice, n'est pas une connaissance proprement dite; donc elle est inutile à l'exercice de la raison, et nous pouvons connaître sans en avoir la faculté. — Quant à la contradiction que l'on prétend exister entre une intuition directe et la nécessité de la parole pour l'acquisition des idées réflexes, elle serait réelle, si l'*intuition* de Gioberti était analogue à la *vision intuitive* des théologiens; mais la définition qu'il en donne ne permet pas de lui attribuer une pareille erreur. — Enfin, dit la *Civiltà*, puisque, par la tradition, on peut, selon Gioberti, recevoir toutes les vérités, l'intuition devient inutile, à moins qu'on ne la confonde avec la faculté de connaître, ou qu'on ne nie cette faculté en la remplaçant par cette intuition. — D'abord, répondrons-nous, les ontologistes ne confondent pas, et ne remplacent pas l'une par l'autre, la *faculté subjective* et la *vision objective;* au contraire, ce sont là deux éléments de leur système, auxquels ils en ajoutent quelquefois, et avec raison, un troisième, la nécessité de l'enseignement. Ensuite, si la *Civiltà* avance une opinion contestable en prétendant que la faculté subjective rend inutile l'intuition immédiate, elle avance une opinion erronée en prétendant que l'enseignement, lui aussi, étant déclaré nécessaire, rend inutile cette même intuition. Ce reproche serait fondé, si, d'après les ontologistes, la tradition toute seule nous donnait les idées; or ils disent formellement qu'elle ne suffit pas à cette tâche, même avec la faculté subjective, et que ce sont là seulement deux conditions essentielles de la connaissance.

Après avoir dénoncé une contradiction qui n'a rien de réel entre l'ontologisme et la nécessité de la parole, la *Civiltà* ajoute, pour expliquer la réunion en Gioberti de ces deux opinions, soi-disant opposées : *Mais il n'est pas nouveau, dans l'histoire de l'erreur, de voir deux systèmes contraires qui, en partant de points opposés, se rencontrent sur quelque point dans une même extravagance. Cela était d'autant plus facile entre les rationalistes et les « traditionalistes, » que les uns et les autres marchent vers le même but, qui est de détruire toute différence entre la philosophie et la théologie, en tendant, les premiers à convertir les vérités révélées en vérités rationnelles, et les seconds, au contraire, les vérités rationnelles en vérités révélées.*

Nous avons déjà fait observer qu'il ne s'agit pas ici de deux systèmes partant de *points opposés* pour se réunir dans une même affirmation, *extravagante* ou non. Il s'agit uniquement de deux opinions entièrement disparates, c'est-à-dire, tellement indépendantes l'une de l'autre, que l'adoption ou le rejet de l'une des deux n'entraîne aucune obligation relativement à l'autre. Nous ne voulons pas démolir pièce à pièce la brillante antithèse de la *Civiltà;* nous ne lui reprocherons pas de donner la nécessité de la parole, d'abord comme l'un des deux systèmes opposés, puis comme une *extravagance* où aboutissent également ces deux systèmes. Nous ne lui ferons pas remarquer que la confusion de la philosophie avec la théologie n'a rien de commun avec l'opinion qui soutient la nécessité de l'enseignement. Mais nous ne pouvons nous empêcher de lui dire : 1° que l'ontologisme ne change pas les vérités révélées en vérités rationnelles, puisque ce système a pour objet la manière dont notre esprit saisit la vérité dans l'ordre naturel; 2° que, pour le même motif, les partisans de la nécessité de la parole ne changent pas les vérités rationnelles en vérités révélées. Voilà ce que nous pouvons répondre si, par vérités révélées, la *Civiltà* entend les vérités surnaturelles. Autrement, s'il fallait entendre par là des vérités que l'homme reçoit par l'enseignement, nous répondrions qu'une vérité peut être en même temps rationnelle et révélée.

La *Civiltà* distingue ensuite deux classes de *traditionalismes;* la première, le *traditionalisme* rigoureux, auquel elle rattache Gioberti, prétend que l'âme ne peut avoir aucune idée réflexe, même touchant les objets sensibles, sans le secours de la parole; l'autre, le *traditionalisme* modéré, auquel appartient, suivant elle, M. Bonnetty, prétend que la parole n'est nécessaire à l'âme que pour l'acquisition des vérités religieuses et morales. Il est facile de montrer que cet exposé manque d'exactitude. Il est vrai qu'il y a des philosophes suivant lesquels l'âme ne peut avoir aucune idée réflexe, même touchant les objets sensibles, sans le secours de la parole; mais l'autre nuance, que l'on personnifie dans M. Bonnetty, a été mal saisie. En effet, dans la citation des *Annales de philosophie chrétienne*, rapportée par la *Civiltà*, il est dit que la philosophie n'invente pas la vérité religieuse et morale, mais que la raison peut, sans l'enseignement, trouver les autres vérités. Or, il est clair que cela doit s'entendre, non, comme tout à l'heure, de la raison inculte, mais de la raison cultivée; et qu'ainsi, au lieu de se borner à distinguer deux systèmes, il fallait d'abord distinguer deux questions. La *Civiltà* a donc confondu ces deux opinions : — La raison peut, sans la parole, arriver aux idées réflexes des objets sensibles, mais

elle ne peut, sans la parole, arriver aux vérités religieuses; — La raison, possédant déjà (n'importe par quel moyen) les idées réflexes des objets sensibles, peut sans l'enseignement acquérir toutes les vérités, moins les vérités religieuses. La première de ces deux opinions, que la *Civiltà* attribue à M. Bonnetty, n'appartient qu'au P. Ventura; la seconde, qui est celle de M. Bonnetty, n'est nullement incompatible avec ce que la *Civiltà* appelle le *traditionalisme* rigoureux, et par conséquent ne peut servir à caractériser le *traditionalisme* modéré.

Ainsi la *Civiltà*, au lieu d'appeler *traditionalistes modérés* ceux qui exigent la parole pour l'acquisition des vérités religieuses, devrait les distinguer en deux classes : 1° Ceux qui pensent que la parole n'est pas nécessaire pour les idées réflexes des objets sensibles (c'est le système du P. Ventura, et aussi celui que la *Civiltà* appelle *traditionalisme* modéré); 2° ceux qui exigent la parole même pour ces dernières idées. Et si la *Civiltà* répondait qu'elle a compris cette seconde classe dans son *traditionalisme* rigoureux, je le nierais; car elle caractérise ce système par la nécessité de la parole pour les premières idées réflexes; or, ceux qui admettent cette nécessité peuvent aussi se diviser en deux classes, au sujet de l'acquisition des vérités religieuses.

En d'autres termes, comme il y a ici deux questions, il y quatre opinions : 1° La parole n'est nécessaire ni pour les idées réflexes des objets sensibles, ni pour les vérités religieuses (c'est l'opinion de la *Civiltà*); 2° la parole est nécessaire pour ces deux objets, mais à divers degrés (c'est notre opinion); 3° la parole est nécessaire pour les vérités religieuses, mais non pour les idées réflexes des objets sensibles (c'est l'opinion du P. Ventura); 4° enfin, l'inverse de l'opinion précédente. Or, la *Civiltà* a le tort de ne pas dire ce que pensent les philosophes de sa première catégorie (*traditionalisme rigoureux*) sur l'acquisition des vérités religieuses; elle ne dit pas s'ils appartiennent à la seconde ou à la quatrième des opinions que nous venons d'énumérer, ce qui la conduit à confondre, sous le nom de *traditionalisme modéré*, la deuxième et la troisième de ces mêmes opinions, et à ranger M. Bonnetty dans celle-ci, tandis qu'il professe réellement celle-là.

Nous avons cru devoir exposer ceci un peu au long, parce qu'il est de la plus grande importance de bien poser les questions. Lorsque, dès le début d'un travail philosophique, on confond, comme le fait la *Civiltà*, les divers éléments du problème, on s'expose à raisonner sans fruit, et l'on amasse des ténèbres qui se répandent ensuite sur la discussion tout entière.

Par exemple, faute d'avoir fait la distinction que nous indiquions tout à l'heure, la *Civiltà* n'a pas remarqué que ceux qui exigent la parole pour les idées réflexes des objets sensibles, l'exigent sous peine d'impuissance *absolue* ou *logique*, tandis que ceux qui exigent la parole pour qu'une raison cultivée arrive à la vérité religieuse, ne l'exigent que sous peine d'impuissance *morale;* et comme elle s'efforce de prouver à ces derniers la puissance *absolue* qu'ils admettent, elle porte des coups qui n'atteignent personne.

Voyons maintenant comment la *Civiltà* réfute le *traditionalisme rigoureux*, c'est-à-dire, le système qui soutient que nulle idée réflexe n'est possible sans la parole.

D'après ce système, l'âme, avant la parole, a en elle-même les germes innés des connaissances morales. De plus, elle peut, avant tout enseignement, penser, juger, raisonner sur les données que lui fournissent le sens intime et les sens externes; mais ces actes excessivement imparfaits n'arrivent jamais, l'expérience le prouve, jusqu'à la connaissance distincte d'une vérité générale, et par conséquent, ne peuvent former un concept, ou une idée réflexe, même touchant un objet sensible. Or, voici le raisonnement que la *Civiltà* oppose à ce système : *Le mot n'ayant avec l'idée qu'une connexion arbitraire, comment éveillera-t-il en l'âme l'idée à laquelle il correspond, si nous n'en connaissons déjà la signification? Et comment pourrons-nous en savoir la signification, si nous ne possédons pas l'idée qu'il signifie? Les adversaires voudraient une impossibilité, savoir, que le son des mots, en frappant l'oreille, produisît la connaissance, non du son lui-même, mais d'un autre objet distinct du son, et qui est désigné par le son, non naturellement, mais arbitrairement. Mais, dites-moi, pourriez-vous, par le seul fait de répéter un mot signifiant un fruit qui se trouve en Amérique, exciter dans l'âme de celui qui vous entend, l'idée de ce fruit, s'il ne l'a jamais vu?*

Qu'est-ce que cela prouve? Uniquement qu'un homme qui ne connaîtrait aucun mot ne pourrait savoir le sens du premier mot relatif à un objet sensible sans qu'on lui indiquât cet objet en prononçant le mot. Or, cela n'est pas en question. Nous reconnaissons qu'on peut avoir sans le mot l'idée *directe* ou la *perception* d'un objet sensible, et nous avouons qu'il faut avoir cette idée directe pour comprendre le sens du mot. Mais cela ne prouve nullement que, pour comprendre le sens du mot, il faille avoir l'idée réflexe de l'objet sensible. Car nous disons précisément que la parole est nécessaire, non pour avoir l'idée directe, mais pour avoir l'idée réflexe des objets sensibles, et ainsi les adversaires devraient démontrer la similitude de ces deux cas, au lieu de conclure du premier au second.

Avant d'aller plus loin, il nous paraît utile d'expliquer ces deux mots *direct* et *réflexe* qui doivent revenir souvent dans cette discussion. Il est à remarquer que nous ne prenons pas le mot de *réflexe* dans le même sens que les ontologistes. Ceux-ci posent d'abord l'intuition vague et indéterminée qui, avec la faculté subjective, préexiste à la parole, et ils appellent *réflexe* l'idée actuelle

dont l'esprit a conscience et qui est comme le développement de cette intuition. Quant à nous, c'est cette idée actuelle et aperçue par la raison que nous subdivisons en *directe* et *réflexe proprement dite;* l'idée directe n'est qu'une simple représentation de l'objet sans la perception distincte de ses propriétés; l'idée réflexe, au contraire, appelée aussi concept, est une connaissance réfléchie et complète. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger les idées collectives, c'est-à-dire, celles des genres et des espèces, parce qu'elles supposent la connaissance distincte des propriétés de l'objet, propriétés auxquelles correspond la *compréhension du concept*, c'est-à-dire, l'ensemble de ses *notes*. C'est seulement l'idée réflexe, ainsi définie, que nous déclarons impossible sans l'enseignement.

L'argument de la *Civiltà*, avons-nous dit, ne prouve nullement qu'il faille avoir l'idée réflexe de l'objet sensible pour en comprendre le nom; mais il y a plus; il ne prouve même pas qu'il faille avoir l'idée directe des objets insensibles (de Dieu, par exemple) pour comprendre les mots qui désignent ces objets. Notons en passant que la revue romaine n'a pas distingué ces deux sortes d'idées (réflexes sensibles, directes insensibles), d'abord parce qu'elle n'a pas remarqué que l'idée *actuelle* peut n'être pas *réflexe;* ensuite, parce qu'elle n'a considéré l'acquisition de la connaissance de Dieu que par rapport à une raison déjà cultivée jusqu'à un certain point. L'acquisition des idées directes des objets insensibles est pourtant une question qu'on ne peut négliger, quand on recherche ce que pourrait la raison privée de tout enseignement. Ici encore, nous pouvons, comme tout à l'heure, rester sur la défensive. Notre opinion est que le rôle de la parole n'est pas le même, par rapport aux objets sensibles, et par rapport aux objets insensibles; les adversaires ne peuvent donc conclure d'une question à l'autre, à moins de démontrer qu'ils sont en droit de le faire. Relativement aux objets sensibles, le signe, avons-nous dit, est nécessaire pour acquérir l'idée réflexe; relativement aux objets insensibles nous le croyons nécessaire même à l'acquisition de l'idée directe; non pas que celui qui posséderait déjà, moyennant la parole, les idées réflexes des objets sensibles, eût encore *absolument* besoin d'enseignement pour avoir l'idée directe d'un objet insensible; mais ce que prouve une expérience universelle, c'est que, sans l'enseignement, la raison n'aurait, ni les idées réflexes des objets sensibles, ni les idées directes des objets immatériels (17).

Au fond, toutes les preuves de nos adversaires se réduisent à dire qu'ils ne *conçoivent* pas comment on peut acquérir la parole sans une idée réflexe préexistante. Supposons que ce soit vraiment là un mystère inconcevable; il en doit être de ce mystère comme de tous les autres. Dès qu'il est prouvé qu'en fait la chose se passe réellement ainsi, on ne peut se dispenser de l'admettre sous prétexte que l'on n'en comprend pas le comment. Vous nous prouvez, par des faits, que l'on doit avoir l'idée directe de l'objet sensible avant d'en savoir le nom; avez-vous aussi des faits pour nous prouver qu'il faut également connaître l'idée réflexe des objets sensibles, ou l'idée directe des objets insensibles, avant de connaître les mots qui les désignent? Bien loin de là : la même expérience, qui prouve la possibilité et la nécessité de l'idée directe d'un objet sensible avant la parole, prouve que la parole est nécessaire à l'acquisition des idées des deux autres classes (18).

La *Civiltà* nous dit encore : *Pour qu'un sourd-muet ait connaissance d'un mot, il faut qu'il possède déjà l'idée qui y correspond; cette idée lui est suggérée au moyen d'un geste; puis on lui indique par quel mot elle doit s'exprimer.* Cet argument est loin de la question. En effet, le cas des sourds-muets, apprenant à lire au moyen du geste, est analogue à celui d'un individu qui, sachant déjà une langue, en étudie une autre. Or, apprendre une langue, quand on possède la parole, et apprendre la parole elle-même, sont deux choses qui ne se ressemblent pas. Nous reconnaissons que, dans le premier cas, on connaît inévitablement l'idée avant d'apprendre le mot qui la désigne dans une langue étrangère; mais suit-il de là qu'on eût dû, ou seulement qu'on eût pu connaître cette même idée sans le secours d'aucun langage? Tout homme sensé répondra négativement. Donc, de ce que le sourd-muet doit avoir des idées avant de savoir la langue de son pays, il ne suit pas qu'il eût pu, et bien moins encore qu'il eût dû avoir ces mêmes idées sans le geste, qui a été sa première langue. La *Civiltà* ne prouve donc nullement ni la nécessité ni la possibilité des idées métaphysiques chez le sourd-muet avant le geste. Voilà pourtant ce qu'il lui fallait démontrer pour établir sa thèse. Ajoutons que, même pour apprendre une seconde langue, des idées antérieures ne sont nécessaires que parce qu'on suppose la connaissance antérieure d'une autre langue. Et encore cette nécessité hypothétique porte sur l'existence *habituelle* de ces idées, non sur leur emploi actuel. Ce n'est pas la nécessité, c'est la commodité qui fait que pour comprendre, par exemple, le mot anglais *God*, on me fait penser au mot français *Dieu*, car si je ne savais, ni le français, ni aucune autre langue, je n'en pourrais pas moins apprendre l'anglais, et c'est au moyen de l'anglais que j'arriverais à l'idée actuelle de Dieu. S'il y a pour moi quelque nécessité

(17) Il s'agit ici des objets immatériels extérieurs à l'homme ; car notre âme, en tant qu'elle peut être connue par le sens intime, rentre dans la catégorie des objets sensibles.

(18) *Voy.* au § VI la réfutation d'une objection semblable, objection destinée à prouver l'impossibilité de l'acquisition du mot sans une idée réflexe antérieure.

de penser au mot *Dieu*, pour comprendre *God*, ce n'est là qu'une nécessité relative ; c'est parce que je veux connaître le rapport qui existe entre ces deux mots ; c'est encore parce que la force de l'habitude m'empêche de penser à l'idée de Dieu, même avec le secours d'une langue étrangère, sans que je me rappelle le mot qui exprime cette idée dans ma langue maternelle.

Après s'être appuyée sur des passages de saint Augustin qui sont étrangers à la question actuelle, la *Civiltà* suppose que, pour échapper à ses arguments, on dit que l'idée réflexe peut s'acquérir sans le mot, mais que, pour la formation d'un jugement, le mot est nécessaire. Elle n'a pas de peine à montrer la contradiction contenue dans cette assertion; mais il lui serait plus difficile de citer un seul partisan de nos idées qui l'ait soutenue.

Voici maintenant comment la *Civiltà* attaque ce qu'elle appelle le *traditionalisme modéré*, c'est-à-dire le système qui admet que la raison peut arriver sans la parole aux idées réflexes des objets sensibles, mais non aux vérités religieuses : *Ce système*, dit-elle, *est plus raisonnable en un sens que le précédent, puisqu'il ne détruit pas entièrement la raison, mais il est moins conséquent, et implique même contradiction. En effet, beaucoup d'idées indispensables pour les concepts des choses matérielles sont universelles et s'étendent aux deux ordres (sensible et insensible), et ne peuvent longtemps être appliquées à l'un sans conduire à l'autre. Prenons pour exemple la notion de l'être. L'âme ne peut se former l'idée d'un objet particulier, sans avoir d'abord l'idée de l'être, et cela non-seulement parce que tout ce qu'elle conçoit, elle le conçoit en tant qu'existant, mais encore parce que tout ce qui passe de la puissance à l'acte commence par s'actualiser imparfaitement, avant d'arriver à l'actualisation parfaite. Donc, en passant de la possibilité de la connaissance à la connaissance actuelle, l'âme doit commencer par une connaissance imparfaite. Or, connaître une chose imparfaitement, c'est la connaître sous une idée universelle, car alors on n'en distingue pas encore les caractères particuliers ; et comme l'idée la plus universelle est celle de l'être qui comprend tout confusément, c'est par elle que l'intelligence commence dans son passage de la puissance à l'acte. Or, l'âme ne peut pas passer de l'idée de l'être à l'idée des êtres matériels particuliers sans les concevoir comme finis, et sans avoir par là même l'idée de l'infini.*

En tant que l'exposé qui précède se borne à soutenir que la raison possédant déjà les idées réflexes des objets sensibles, peut *absolument* arriver, sans autre secours, aux idées des objets insensibles, nous ne le contredirons pas. Quant à la théorie de l'*actualisation*, nous y trouvons plusieurs défauts. D'abord, elle n'a aucune liaison avec l'opinion qu'elle est destinée à prouver et que nous consentons à admettre. Ensuite, on ne peut dire d'une manière absolue que le développement de l'intelligence doit commencer par l'idée la plus universelle. La preuve que donne la *Civiltà* de cette proposition, elle l'a copiée textuellement, et sans avertir, dans saint Thomas (*Somme théol.* 1re partie, q. 85, art. 3); mais le docteur angélique y ajoute une restriction de la plus haute importance. Notre esprit, dit-il, connaît les objets individuels avant les idées universelles (*cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium*); mais dans un individu, nous connaissons les attributs génériques avant les attributs spécifiques, allant toujours de l'universel au particulier, comme, en considérant de loin un homme, nous nous apercevons que c'est un homme, avant de reconnaître quel homme c'est. La *Civiltà* aurait mieux fait de citer intégralement ce bel aperçu, que de le mutiler et d'y adjoindre cette assertion gratuite : *qu'on ne peut passer de l'idée de l'être à l'idée des êtres matériels sans les concevoir comme finis*, assertion qui n'a aucun rapport avec la belle pensée de saint Thomas, et qui, cousue avec elle, a tout l'air d'un morceau de toile sur un habit de drap.

La *Civiltà* raisonne ensuite comme on va le voir, pour appliquer aux *jugements* l'assertion que nous venons d'admettre relativement aux concepts, malgré la nullité des preuves qu'on nous présentait. Cette fois, l'argument est meilleur. Ici, comme précédemment, nous analysons fidèlement, quand nous ne traduisons pas : *Nos adversaires (les traditionalistes modérés) avouent qu'on peut avoir sans la parole la connaissance certaine de la constance des faits matériels, connaissance nécessaire pour la conservation de la vie physique; or, on ne peut avoir cette certitude, sans posséder par là même les éléments rationnels qui conduisent à connaître l'existence de Dieu; car ces éléments se réduisent à deux : le spectacle de la nature, et le principe de causalité. Le premier ne peut donner lieu à aucune difficulté; quant au second, pour montrer qu'on doit le connaître afin d'être certain de la constance des faits matériels, il suffit de remarquer que, dans ce fait, « le feu brûle, » l'expérience toute seule ne nous fait connaître que deux phénomènes. Pour que nous en connaissions le rapport, pour que nous sachions que l'un est la cause de l'autre, il faut l'intervention d'un principe rationnel, universel, qui est le principe de causalité.*

A cet argument qui nous paraît ingénieux, nous répondons d'abord que s'il a de la valeur contre ceux qui admettent que la raison peut arriver sans la parole aux idées réflexes des objets sensibles, il est sans force contre ceux qui rejettent cette dernière opinion. La *Civiltà* répliquera peut-être : *Nous ne disons pas : puisque l'âme est arrivée sans la parole aux idées réflexes des objets sensibles, elle peut à fortiori arriver ensuite aux vérités religieuses, quand elle possède déjà des idées réflexes ; mais notre pensée est celle-ci : une fois arrivée, n'importe comment, aux idées*

réflexes des sensibles, l'âme possède tout ce qui est nécessaire pour acquérir sans autre secours la connaissance de Dieu et des vérités morales. Si l'on interprète ainsi l'argument de la revue romaine, nous n'avons qu'un mot à répondre : c'est que cet argument prouve la puissance *absolue* ou logique, que possède une raison cultivée, d'arriver par elle-même à la connaissance de Dieu. Or nous admettons complétement cette puissance *absolue*, nous bornant à remarquer qu'elle n'est pas incompatible avec l'impuissance morale, et que cette impuissance morale est encore mieux démontrée que la puissance logique (19).

La *Civiltà* s'efforce ensuite de montrer la puissance *absolue*, que possède une raison cultivée, de se connaître elle-même, puis de déduire de la connaissance de Dieu, et de la connaissance d'elle-même, quelques-uns des principes de la loi naturelle. L'observation que nous venons de faire s'applique évidemment ici. Pour la morale, comme pour les perfections divines, nous admettons la puissance *logique*, mais contrebalancée par l'impuissance morale. Seulement nous pourrions contester quelques-unes des preuves que la *Civiltà* recueille à l'appui de cette puissance logique. Les cris d'un petit enfant, à qui l'on vient de ravir un jouet, lui semblent prouver que cet enfant possède l'idée de la justice : on peut, à coup sûr, expliquer ce fait, et ceux qui lui ressemblent, par l'instinct inné de la conservation.

La *Civiltà* termine son article par un argument qui s'adresse non plus seulement à ceux de ses adversaires qui admettent que l'âme peut arriver sans la parole à posséder quelques idées réflexes, mais aussi, et principalement à ceux qui refusent à la raison ce dernier pouvoir : *Vous avouez*, dit-elle, *que l'on peut suppléer à la parole par des hiéroglyphes, des mythes, des paraboles, à cause de l'analogie qu'ont ces choses avec les objets à rendre intelligibles; mais pourquoi la nature, perçue par les sens, ne pourrait-elle pas également suppléer la parole? Est-ce que la nature n'est pas l'image du monde invisible?* Nous ne répondrons pas qu'il y a une assez grande différence entre les gestes qui peuvent, selon nous, suppléer la parole, et entre la vue de la nature, pour qu'on ne doive pas attendre les mêmes effets de ces deux causes : nous ferons observer seulement que tous ces raisonnements à perte de vue, sur ce dont paraît capable une raison entièrement séparée de la société, pèchent par la base, et ne peuvent aucunement atteindre leur but. C'est par des faits qu'une telle question doit être tranchée; c'est en nous appuyant sur les faits et non sur l'analogie que nous reconnaissons aux gestes le pouvoir de suppléer quelquefois la parole; c'est aussi en nous appuyant sur les faits que nous affirmons qu'un individu, réduit dès son bas âge à la vue de la nature, n'irait pas au delà des idées directes des objets sensibles.

Avant de terminer, peut-être serait-il opportun de faire observer que la *Civiltà* n'a pas toujours été aussi éloignée qu'aujourd'hui de nos opinions. Dans son premier numéro de janvier 1853, c'est-à-dire, avant le mot d'ordre donné récemment, elle faisait en ces termes l'éloge d'un ouvrage de M. l'abbé Bouix : *L'auteur combat avec une vigoureuse argumentation les deux extrêmes contraires, le rationalisme qui, s'enivrant de la raison, ne veut accepter que ce que la raison comprend; le traditionalisme qui l'abaisse trop, lui refusant la faculté de saisir par elle-même la vérité. L'auteur démontre que, si dans l'état actuel de notre nature, l'homme ne peut s'élever jusqu'à la connaissance des vérités morales, sans le secours de la parole traditionnelle ou de la société qui en a le dépôt, nous ne devons cependant pas dire qu'il soit uniquement passif en la recevant; car il possède une faculté au moyen de laquelle il en juge, se les appropriant si elles sont conformes à la raison, et les rejetant si elles n'ont pas cette conformité... Que tout homme, dans l'état actuel de notre nature, ait besoin de ses parents et de la société pour le développement de ses facultés, et pour l'acquisition de notions distinctes... c'est là un fait prouvé par l'expérience et que personne ne nie.* Par ces remarquables paroles, auxquelles nous souscrivons complétement, on voit que l'abbé Bouix, loué en cela par la *Civiltà*, donne ou plutôt abandonne, comme le concile d'Amiens, le nom de *traditionalistes* à ceux qui refusent à la raison toute activité, tout pouvoir de démontrer la vérité religieuse, et qui en font une table rase sur laquelle rien n'est écrit que par la révélation. Il admet une faculté innée, un germe, qui a besoin de certaines conditions pour se développer, et, parmi ces conditions, il place le commerce des hommes. La *Civiltà*, au mois de janvier 1853, combattait donc, au sujet du pouvoir de la raison, les deux véritables excès, et se tenait dans le vrai milieu, tandis qu'aujourd'hui elle fait de la vérité l'un des excès. Puisse cette méprise ne pas durer longtemps! Puisse la revue romaine reprendre bientôt ses anciens errements!

§ II. — *L'Ami de la Religion.*

I. Dans notre *Essai philosophique sur les droits de la raison*, nous avons réfuté les erreurs des semi-rationalistes; puis, nous tournant contre leurs adversaires *traditionalistes*, nous avons fait voir que, des deux côtés, il y avait eu excès; nous avons tâché enfin de donner la vraie solution de la question controversée. A peine notre livre

(19) C'est par abondance de moyens que nous accordons sans examen, à l'argument de la *Civiltà*, la vertu de prouver une opinion qui est la nôtre. Nous n'ignorons pas qu'on pourrait établir une distinction entre connaître explicitement le principe de causalité, et connaître quelque chose en vertu de ce principe. Dans ce dernier cas, le principe pourrait être inaperçu, quoique formant l'un des éléments essentiels de la connaissance.

avait-il paru, que les semi-rationalistes, très-mécontents de notre intervention dans ce débat, soulevèrent contre nous une véritable tempête. Ne se bornant pas à nous attaquer dans leurs journaux, ils nous dénoncèrent à la sacrée congrégation de l'Index, et mirent tout en œuvre pour nous faire condamner. Une condamnation eût prouvé seulement que notre livre contient quelques phrases inexactes, ce que nous reconnaissons volontiers, comme on le verra plus loin. Mais on n'eût pu en conclure que l'autorité ecclésiastique proscrivait la *nécessité de l'enseignement comme condition du développement intellectuel.* Cependant cette condamnation, on ne parvint pas à l'obtenir, et la sacrée congrégation fit éclater sa haute sagesse en résistant à une vive pression, et en refusant de rien faire qui pût jeter de la défaveur sur une opinion libre, bien plus, sur une opinion qu'on ne peut combattre sans fournir des armes au rationalisme et sans heurter les enseignements de la raison elle-même. Alors, les semi-rationalistes, réduits à leur propre force, ou plutôt à leur propre faiblesse, furent obligés de nous frapper de leur main; ils affectèrent de nous ranger parmi les *traditionalistes*, que nous avions combattus fort nettement; et quand, en 1855, le Saint-Siége envoya à M. Bonnetty quatre propositions à signer (*Voy.* le récit de cette affaire à l'article Raison), on donna à entendre que nous étions compris dans cet avertissement, et on tâcha d'exploiter le décret de l'*Index*, pour faire croire aux esprits inattentifs, ou peu au courant des questions philosophiques, que Rome blâmaît tous ceux qui avaient combattu le semi-rationalisme. Cette audacieuse tentative a pu tromper quelques personnes, mais elle heurtait trop directement la justice pour n'être pas bientôt démasquée. Tous ceux qui ont lu notre *Essai philosophique* savent que, tout en rendant hommage aux travaux non-philosophiques de M. Bonnetty, nous avons combattu en lui précisément les mêmes opinions dont la sacrée congrégation devait plus tard lui demander le désaveu; ils savent que nous avions non-seulement accepté, mais soutenu les quatre propositions rédigées par la sacrée congrégation (*Voir* encore l'article Raison); ils savent enfin que, autant nous avons combattu le semi-rationalisme (puissance de la raison de se développer sans aucun enseignement), autant nous avons combattu le traditionalisme (enseignement *cause unique* du développement de la raison, qui reçoit ainsi tout du dehors); ils savent par conséquent que nous avons donné l'enseignement comme une simple *condition* du développement intellectuel, condition qui ne suffirait pas par elle-même, s'il n'existait pas un rapport intérieur entre l'esprit et la vérité. Que l'on conserve donc, si l'on veut, le mot de *traditionalisme* (quoiqu'il ne soit pas nécessaire, puisqu'on avait déjà *supernaturalisme* et *extériorisme*, pour désigner les deux erreurs qui mutilent la raison); mais, au moins, qu'on n'applique pas cette dénomination à ceux qui reconnaissent à la raison sa force et son activité.

L'*Ami de la religion* fut un des plus ardents à attaquer notre *Essai philosophique*; il y consacra cinq grands articles, qui n'eussent pas mérité de réponse, si l'on n'avait eu égard qu'à la faiblesse des preuves qu'ils contenaient. Après le quatrième article, nous crûmes cependant devoir envoyer à notre adversaire une courte réponse. L'*Ami de la religion* ayant tardé à insérer cette réponse, nous l'envoyâmes à l'*Univers*, qui l'inséra le 22 juillet 1854, en la faisant précéder des observations suivantes :

« L'*Ami de la Religion*, qui n'a pas daigné parler encore à ses lecteurs de la lettre si remarquable et si remarquée de Mgr l'évêque de Montauban, sur les *rationalistes et traditionalistes* (*Voy.* plus loin notre paragraphe IV), cherche à les dédommager en leur proposant ses idées sur la même question. Afin de le faire plus commodément, il prend pour texte un livre que nous nous proposons d'étudier à notre tour, et dont l'auteur est un ecclésiastique distingué du diocèse d'Amiens, M. l'abbé Ch. Berton. Il paraît que, préoccupé du système de philosophie dont il est entiché, l'*Ami de la religion* n'a pas toujours bien saisi la pensée de l'ouvrage qu'il examine. L'auteur tient à ce qu'on ne puisse pas croire qu'il accepte certaines opinions que son critique a cru devoir lui prêter, et il nous prie d'insérer dans nos colonnes la lettre suivante, en attendant que l'*Ami de la religion*, qui, dans son numéro de samedi dernier (huit jours auparavant), en accusait réception, et promettait de la publier, ait le temps de tenir parole. »

« Du Lac. »

« *A M. le rédacteur de l'*Ami de la « Religion.

« Monsieur,

« On vient de me communiquer les articles que vous avez publiés contre mon *Essai philosophique*, dans l'*Ami de la Religion;* ces articles ont dû donner à vos lecteurs une idée fort peu exacte de mon ouvrage; permettez-moi donc de vous adresser quelques rectifications :

« J'ai écrit la phrase suivante : *Lorsque le raisonnement qui conduit à la foi n'a pas été précédé, dans un homme, par la foi surnaturelle à la vérité religieuse, il a été précédé au moins par une foi naturelle aux premiers principes, sans lesquels nul raisonnement n'est possible.* Vous citez cette phrase, Monsieur, et vous en concluez que, selon moi, toute la certitude des vérités premières repose sur la foi. Or, je suis bien éloigné d'une pareille erreur, comme le prouvent mille endroits de mon livre, et entre autres le paragraphe sixième du troisième chapitre de la sixième partie, où j'ai résumé en trois pages mes principales affirmations. La connaissance et la certitude sont deux choses qu'un vrai métaphysicien ne confondra jamais. Je regarde l'enseignement comme une condition nécessaire pour que l'homme

connaisse explicitement les premiers principes ; mais je ne fais nullement reposer la certitude de ces premiers principes sur le témoignage.

« J'ai cité avec éloge cette phrase de M. l'abbé Hugonin : *La philosophie ne doit jamais être opposée à la foi naturelle.* Cela signifie que le raisonnement ne doit jamais conduire à des conclusions opposées aux premiers principes, dont nous recevons, par la foi naturelle, non la certitude, mais la connaissance. En approuvant cette pensée de M. Hugonin, je lui avais dit : Si je suis *traditionaliste*, vous l'êtes aussi; car nous sommes d'accord. Or, vous déclarez que je suis *traditionaliste*, pour approuver cette phrase, attendu qu'elle fait reposer toute certitude sur le témoignage, et en même temps vous me reprochez de donner à M. Hugonin le nom de *traditionaliste*. A cela je réponds : 1° Par le commentaire que je viens de faire de la phrase en question, il est évident qu'elle n'a aucun rapport avec le système du *sens commun*, c'est-à-dire avec le système qui fait reposer toute certitude sur le témoignage; 2° je n'ai donné à personne le nom de *traditionaliste*, puisque je propose de le supprimer, comme source de nombreux malentendus; je dis seulement que, si je le mérite, M. l'abbé Hugonin, qui n'en veut pas, le mérite comme moi; 3° enfin, Monsieur, comment n'avez-vous pas vu que vous me rendiez la réplique trop facile, en soutenant que la même phrase est traditionaliste dans ma bouche, et ne l'est pas dans celle de M. l'abbé Hugonin?

« Mais voici quelque chose qui m'a étonné plus encore : vous dites que, pour moi comme pour M. de Lamennais, la parole des hommes est la parole même de Dieu, transmise par la tradition. Sur quoi vous fondez-vous pour m'attribuer cette opinion, que je ne veux pas qualifier? Sur cette phrase : *L'usage de la raison ne peut jamais précéder l'influence de la première révélation.* Cela signifie évidemment que la révélation primitive (dans le sens général où je l'entends toujours) était une condition nécessaire pour qu'Adam fût instruit lui-même et pût instruire ses descendants. Cela signifie, en d'autres termes, que la raison de l'homme actuel ne peut se développer sans l'enseignement humain, et que la raison du premier homme n'aurait pu se développer sans un enseignement divin. Je vous le demande à vous-même, Monsieur, penser ainsi, est-ce confondre la parole des hommes avec la parole de Dieu? Quand on dit que la révélation primitive nous rend visibles les vérités naturelles, le sens naturel de cette phrase n'est-il pas que, si le premier homme n'avait pas été instruit par un enseignement divin, nous n'aurions pas pu l'être par un enseignement humain? (car sa raison comme la nôtre avait besoin d'un secours, qui devait être pour lui autre que pour nous). Et par conséquent n'est-il pas clair qu'en parlant ainsi, on n'attribue à la révélation primitive qu'une action indirecte sur l'homme actuel?

« M'attribuer des opinions erronées que je n'ai jamais soutenues, c'était déjà beaucoup; mais, Monsieur, vous avez été plus loin, car vous soutenez que j'avoue ces opinions erronées comme miennes. Vous me louez de ma prétendue franchise à reconnaître que j'embrasse le système de M. de Lamennais, quand il est certain que j'ai combattu ce système, avec beaucoup de force, en plusieurs endroits de mon livre. Je n'insiste pas, car il est certaines imputations en face desquelles il est difficile de rester calme.

« Je pourrais prendre ainsi une à une toutes vos critiques, et faire voir qu'il n'y en a pas une seule qui soit fondée. Mais ce travail serait fort long et peu attrayant pour le public ; car j'aurais sans cesse la même observation à répéter. Après chaque passage extrait de mon livre, quand vous ne m'attribuez pas une opinion fausse que je rejette comme vous, vous déclarez tout simplement que vous n'êtes pas de mon avis. J'en suis désolé; mais enfin, cela ne prouve pas invinciblement que j'aie tort.

« Vous voyez, Monsieur, qu'il ne faut pas trop se hâter d'affirmer qu'on a vu des erreurs graves dans un livre sérieux. On vous a rappelé récemment la nécessité de se défier des premières impressions quand on parcourt un pays étranger; je crois que la même précaution est utile quand on parcourt un ouvrage philosophique (20).

P.-S. « Ce qui précède était écrit quand j'ai lu votre quatrième article. Ici encore je ne trouve que des affirmations en foule, sans la moindre preuve. Je ne demanderais pas mieux que d'entamer avec vous une discussion en règle; ce serait fort utile; mais, pour que cela fût possible, il faudrait m'opposer des difficultés sérieuses, comme celles, par exemple, que propose la *Civiltà cattolica*, dans un article auquel j'essaierai de répondre. (Nous l'avons fait dans le § 1 de cet article). Jusqu'à ce que vous en veniez là, mon livre se défend de lui-même.

« Ainsi, dans votre quatrième article, vous me reprochez de ne pas dire clairement ce que j'entends par révélation primitive ; or, j'ai dit expressément que j'entends par là : *l'acte par lequel Dieu devait donner au premier homme ce que nous devons, nous, recevoir par l'enseignement.* Dieu pouvait accomplir cet acte de plusieurs manières. Il pouvait, par exemple, donner au premier homme la faculté de découvrir la vérité; mais, s'il l'a fait, c'est là une faculté extraordinaire que nous n'avons plus.

« Permettez-moi, Monsieur, de vous adresser un dernier mot. Mon livre a deux buts principaux : 1° celui de réfuter les nombreuses erreurs du P. Chastel; 2° celui de

(20) Pour comprendre ceci, il faut savoir que le rédacteur de l'*Ami de la religion*, à la suite d'un voyage en Angleterre, avait publié des articles très-inconvenants contre le cardinal Wiseman. L'*Ami de la religion*, en insérant notre lettre, eut soin de supprimer ce paragraphe.

développer la pensée du concile d'Amiens. N'est-il pas étonnant que, dans un travail aussi étendu que le vôtre, vous n'ayez rien dit encore de ces deux objets? Mais non, votre silence n'a rien qui doive étonner; il prouve, comme les approbations que je reçois de tous côtés, que j'ai raison dans ma critique du P. Chastel et dans mon interprétation du concile d'Amiens.

« Je compte, Monsieur, sur l'insertion de cette lettre dans l'*Ami de la religion*, et je vous prie d'agréer mes sentiments respectueux.

« CHARLES BERTON, *Vicaire à la cathédrale d'Amiens.*

« Amiens, le 12 juillet 1854. »

Le rédacteur de l'*Ami de la religion* attendit huit jours pour insérer cette lettre : 1° parce qu'il voulait l'accompagner d'une réponse, laquelle réponse n'était pas facile ; 2° parce qu'il voulait publier d'abord un cinquième article, dans lequel il glissa quelques mots sur le concile d'Amiens, afin d'ôter, en apparence, toute espèce de fondement à notre dernière observation. Ce cinquième article et la réponse qui accompagna notre lettre, n'étaient pas plus solides que les articles précédents. Cependant, pour que notre silence ne fût pas regardé par quelques lecteurs comme une défaite, nous envoyâmes à l'*Ami de la religion* la lettre suivante qui resta sans réponse et qui termina la discussion.

« Monsieur,

« Je regrette vivement de n'avoir pu répondre plus tôt aux observations dont vous avez accompagné ma lettre. Aujourd'hui que j'ai quelques moments libres, je vous envoie les réflexions qui suivent, dans la persuasion où je suis qu'une discussion approfondie et calme est toujours utile.

« Je vous ai dit : Il est faux que j'aie avoué le système de M. de Lamennais comme le mien, car j'ai combattu ce système avec beaucoup de force. Vous répondez d'abord que cela prouve uniquement que je me *contredis;* mais vous faites un peu plus loin une seconde réponse qui contredit la première, car vous reconnaissez que je n'ai jamais avoué l'erreur de M. de Lamennais. Vous dites, il est vrai, que cette erreur découle de mes principes; mais quand même vous auriez raison en cela (ce qui n'est pas, comme vous allez le voir), il ne s'ensuivrait pas que j'aie dit formellement en un endroit le contraire de ce que j'ai dit dans un autre. Du reste, je comprends qu'il vous eût été difficile de sacrifier une épigramme véritablement spirituelle; aussi je n'insiste pas sur l'incident qui précède, et je passe à un autre qui est plus sérieux.

« Vous dites que la connaissance proprement dite ne peut exister sans la certitude. Il y a là une distinction à faire. Sans doute, la connaissance de la vérité d'une proposition ne peut jamais exister sans la certitude. Mais il y a des propositions dont on peut connaître l'énoncé avant d'être certain qu'elles sont vraies. Dans ce dernier cas, on est certain qu'on connaît l'énoncé; on n'est pas certain que cet énoncé est exact. Or, quand je sépare la connaissance de la certitude, j'oppose tout simplement la connaissance certaine de l'énoncé d'une proposition à la connaissance certaine de la vérité de cet énoncé.

« Ce n'est pas tout : je reconnais qu'il y a des propositions dont on connaît nécessairement la vérité en même temps que l'énoncé; mais, de ce qu'alors la connaissance ne peut exister sans la certitude, vous avez tort de conclure qu'on doit les *confondre.* Même quand on ne peut pas les séparer, il faut encore les distinguer; car alors, ce qui concourt avec nos facultés à nous faire connaître l'énoncé de la proposition, c'est l'enseignement ; tandis que ce qui concourt avec nos facultés à nous faire adopter cet énoncé comme vrai, c'est l'évidence.

« En d'autres termes, sans l'enseignement, nous ne connaissons explicitement aucune vérité métaphysique; avec l'enseignement, il y a des vérités que nous pouvons connaître sans en avoir immédiatement la certitude, et il y en a d'autres dont nous sommes certains dès qu'elles nous sont proposées; d'où il est clair que dans ce dernier cas, on ne peut expliquer la certitude par l'enseignement.

« Je reconnais sans doute que l'enseignement est une condition nécessaire pour avoir la *certitude* des vérités métaphysiques, puisque, s'il y a quelquefois connaissance sans certitude (dans le sens indiqué plus haut), il n'y a jamais certitude sans connaissance. Mais conclure de cet aveu que je *base* la certitude sur l'enseignement, c'est confondre l'idée de *condition* avec l'idée de *cause.* Pour avoir dix ans, c'est une condition nécessaire d'avoir eu cinq ans. Cependant, la cause pour laquelle un enfant a dix ans, est-ce qu'il en a eu cinq? Evidemment non, puisque beaucoup d'enfants dépassent l'âge de cinq ans sans arriver à dix. Il y a donc une grande différence entre l'idée de cause et l'idée de condition. Aussi je ne fais pas même de l'enseignement la *cause* de la connaissance pure et simple (sans certitude, dans le sens indiqué.) Cette cause, c'est l'activité de la raison. Pour la *connaissance* comme pour la *certitude*, l'enseignement n'est qu'une *condition.* Et cette parité ne détruit nullement la distinction établie plus haut; car si cette condition est également *nécessaire* pour ces deux objets, elle n'est pas également *suffisante.*

«Pour montrer que, selon moi, toute certitude repose sur le témoignage, vous dites, Monsieur, que, si l'homme ne connaît aucune vérité avant le premier enseignement, il n'a aucun *criterium*, et doit ainsi adopter aveuglément toutes les propositions qu'on lui enseigne. Mais cela est en dehors de la question. Quel que soit le moyen par lequel nous arrivons à la connaissance de la vérité, il y a deux choses certaines : 1° s'il s'agit de propositions évidentes, nous avons la faculté d'en discerner la vérité dès que nous

en connaissons l'énoncé ; 2° s'il s'agit de propositions non évidentes, il est constant que l'homme croit souvent vraies des erreurs qu'on lui enseigne (21).

« Je vous ai reproché d'avoir soutenu que la même phrase est *traditionaliste* dans ma bouche, et ne l'est pas dans celle de M. Hugonin. Vous répondez que je ne prends pas le mot de *foi naturelle* dans le même sens que M. Hugonin ; qu'il entend par là une adhésion fondée sur l'évidence immédiate, tandis que j'appelle ainsi une adhésion fondée sur le témoignage. Vous n'avez qu'à lire la dissertation de M. Hugonin pour vous convaincre qu'il est parfaitement d'accord avec moi sur le point dont il s'agit. M. Hugonin et moi, nous disons l'un et l'autre, que la foi naturelle, antérieure au raisonnement, consiste : 1° à recevoir la connaissance actuelle des premiers principes au moyen de l'enseignement social ; 2° à y adhérer, non pas parce qu'ils sont enseignés, mais parce qu'ils sont évidents.

« J'ai prouvé qu'en disant la révélation primitive nécessaire au premier homme, comme l'enseignement à nous, je n'avais nullement confondu la parole divine avec la parole humaine. Vous répondez, Monsieur, que *les révélations transmises par les patriarches étaient toujours parole de Dieu quoique enseignées par une autorité humaine.* Je ne vous reprocherai pas de confondre ici la parole de Dieu avec la parole des hommes; mais je dois vous rappeler que je n'exige pas le moins du monde, comme condition nécessaire du développement de la raison, que l'enseignement social nous révèle ce que Dieu a révélé au premier homme.

« Je vous disais dans ma lettre : vous avez eu tort de prétendre que j'avais avoué le système de Lamennais, comme le mien. Vous répondez que vous n'avez pas prétendu cela. Je crois que vous êtes dans l'erreur. Vous avez soutenu que j'avouais comme le mien le système qui fait reposer la certitude sur le témoignage; or ce système est celui de Lamennais.

« A peine ai-je besoin de faire remarquer que l'opposition que vous signalez entre M. Bautain et moi repose sur un malentendu. Quand M. Bautain dit que la raison précède la foi, il parle de la foi surnaturelle ; quand je dis l'inverse, je parle de la foi naturelle.

« Vous avouez du reste que vous n'avez donné aucune preuve, parce qu'il aurait fallu des volumes, et qu'il suffisait d'exposer *mes erreurs*. Mais, Monsieur, quand on qualifie une opinion d'*erreur*, il faut des preuves, et on peut en donner sans faire des volumes. Ce qu'il y a de plus spécieux dans l'article de la *Civiltà*, que je me propose de réfuter, est contenu en quatre ou cinq pages (*Voir* § I). Quant à votre extrait du nouvel ouvrage du P Chastel, j'y répondrai dès que cet ouvrage aura paru (*Voir* § VI); il me sera facile de faire voir que le concile d'Amiens ne recommande pas toutes les opinions du P. Perrone, et que ces opinions, en outre, ne sont pas si opposées aux miennes qu'on le prétend.

« J'aurais beaucoup à dire sur l'analyse que vous faites de mes idées. Forcé de me borner, j'observe seulement qu'il ne faut pas employer dans une pareille analyse les mots de *foi* et de *révélation* qui exigent de longs commentaires. L'opinion fondamentale de mon livre c'est que l'enseignement social est nécessaire pour que la raison humaine puisse commencer son développement, pour que les idées innées puissent devenir actuelles. Voilà l'opinion que recommande le concile d'Amiens (car je n'ai jamais prétendu couvrir de son autorité tous les détails de mon ouvrage). Evidemment, le concile recommande ou cette opinion, ou la contradictoire que soutient le P. Chastel. Or je défie ce dernier d'affirmer publiquement que c'est son opinion qui est recommandée par le concile, comme la plus éloignée du rationalisme.

« Vous terminez, Monsieur, par un paragraphe qui ressemble beaucoup à une dénonciation à la sacrée congrégation de l'Index. Le P. Chastel disait d'abord que nos opinions étaient condamnées par l'Eglise. Démenti à ce sujet par un prince même de l'Eglise (22), il se borne aujourd'hui à demander qu'on nous condamne. Il ignore sans doute que le Saint-Siége a approuvé plusieurs ouvrages dus aux savants professeurs de l'Université catholique de Louvain, ouvrages dans lesquels est soutenue, comme dans le mien, la nécessité de l'enseignement social pour l'acquisition des idées métaphysiques actuelles.

« J'espère, Monsieur, que, mettant, comme vous le faites, les intérêts de la vérité avant tout, vous ferez bon accueil à ces explications, complément nécessaire d'une discussion à la modération de laquelle vous avez rendu justice ; et, dans cette attente, je vous prie d'agréer mes sentiments de respect et de confraternité.

« Charles Berton. »

Les articles de l'*Ami de la religion* comprenaient une foule de critiques de détail, qu'il était impossible de relever dans une lettre. De plus, n'étant pas abonné à ce journal, et ne pouvant nous procurer qu'assez difficilement les numéros où il nous

(21) Nous reconnaissons que ceci est une simple affirmation, et non une réfutation ; on trouvera plus loin une réponse péremptoire à la même objection.

(22) Le P. Chastel ayant prétendu que le concile de Rennes, en avertissant ceux qui dépouillent la raison de sa force, avait en vue M. Auguste Nicolas, le cardinal Morlot, président du concile de Rennes, déclara que cette accusation était destituée de toute espèce de fondement. L'*Ami de la religion* ignorait sans doute cela, car il fait précéder notre lettre de la dénégation de ce démenti. Un journaliste devrait être mieux informé.

attaquait, nous fûmes obligé d'écrire fort rapidement les deux lettres qu'on vient de lire; et nous dûmes même les écrire sans avoir sous les yeux à la fois les cinq articles et la réplique auxquels nous répondions. Dès lors il n'est pas étonnant que nos réponses, outre les lacunes volontaires qu'on y remarque, contiennent quelques expressions peu exactes. C'est pour compléter et pour rectifier ces deux lettres que nous avons cru devoir faire une nouvelle réponse détaillée.

II. Dans son premier article, M. Cognat commence par dire que la doctrine du P. Chastel est la doctrine ancienne des écoles catholiques; nous avons suffisamment prouvé le contraire dans notre *Essai philosophique*, et on le verra mieux encore par les paragraphes qui suivront celui-ci. Il ajoute que nous nous donnons comme étant de l'école *traditionaliste :* nous avons dit formellement le contraire; et la chose d'ailleurs est évidente, puisque nous avons combattu le principe *traditionaliste* ou plutôt *extérioriste* qui fait venir du dehors toutes les idées, et qui méconnaît le rapport intérieur qui existe entre l'âme et la vérité. Ce que nous avons dit, c'est que les écrivains qui admettent la nécessité d'un secours social, comme *condition* du développement intellectuel, forment une école nombreuse, laquelle ne peut recevoir le nom de *traditionaliste*, puisque la plupart de ceux qui la composent rejettent le principe *extérioriste* que nous venons de formuler. M. Cognat ajoute : *Le point de départ de tous les traditionalistes et leur principe commun pour établir que l'homme reçoit tout de la tradition, est l'impossibilité où il se trouve de penser sans la parole ou l'enseignement de la société.* Et il prétend que nous sommes *très-formel, très-clair* et *très-explicite* pour accepter ce principe; en preuve de quoi il cite un passage où nous disons que l'enseignement est une condition nécessaire à l'apparition des idées métaphysiques actuelles. Est-il besoin de lui répéter ce que nous avons dit *très-clairement* et *très-explicitement* dans notre livre, savoir, que la nécessité de l'enseignement pour *acquérir* les idées métaphysiques *actuelles*, n'a nullement pour conséquence la nécessité des mots pour penser à des idées que l'on possède déjà; et que ni l'une ni l'autre de ces deux opinions n'aboutit à cette erreur que *l'homme reçoit tout de la tradition*, puisque ces deux opinions envisagent l'enseignement ou les mots, comme une condition et non comme le principe des connaissances métaphysiques. Ainsi : *l'homme reçoit tout de la tradition*, voilà vraiment l'erreur traditionaliste; mais ce n'est nullement ce que nous avons voulu prouver; c'est au contraire un des excès que nous avons combattus; et l'opinion que nous défendons peut être admise par notre adversaire sans l'obliger à tomber dans cet excès.

Supposé ensuite que nous ayons un peu exagéré l'indissolubilité de l'idée et du mot; supposé qu'on puisse penser, sans le secours du mot, à une idée que l'on possède, cela n'infirme en rien notre principale thèse, suffisamment prouvée par les arguments tirés des séquestrés et des sourds-muets, arguments auxquels on n'oppose que des affirmations, et auxquels vient se joindre notoirement l'autorité du sens commun.

On voit par ce qui précède que la tactique habituelle de nos adversaires, c'est de confondre notre opinion avec des erreurs condamnées par le bon sens et par l'Eglise. Ne pouvant trouver aucune raison plausible contre la nécessité d'un contact avec la société pour le développement intellectuel de l'individu, ils sont obligés de chercher à confondre cette opinion si sage avec le *traditionalisme*. *Confusion* est leur devise et leur drapeau; il suffit de le remarquer pour rendre vaines toutes leurs attaques.

Mais voyons la fin du premier article de M. Cognat. Nous avouons, s'il faut l'en croire, que la *certitude* des premières vérités est *fondée* sur la foi; que la foi précède la science; la révélation, la raison; la théologie, la philosophie; que la foi naturelle, comme nous l'entendons, est la croyance au témoignage; qu'ainsi nous donnons le témoignage comme le premier principe de certitude; que, selon nous, la parole des hommes est la parole même de Dieu, et que par conséquent nous soutenons la nécessité absolue de la foi, de la révélation divine, pour connaître une vérité métaphysique, quelle qu'elle soit.

Nos deux lettres sont dirigées spécialement contre cette fin du premier article, répétée dans la réplique de M. Cognat. Pour montrer que nous ne faisons pas *reposer* la *certitude* sur la foi, nous avons commencé par distinguer entre la connaissance et la certitude; nous ne le regrettons pas aujourd'hui, parce que cette distinction a servi de prétexte à une attaque qui nous a fourni l'occasion d'approfondir ce sujet dans la seconde lettre; mais nous aurions mieux fait de remplacer cette distinction par celle qui est énoncée dans la seconde lettre entre l'idée de condition et l'idée de cause. Il aurait fallu distinguer aussi les divers sens des mots *foi naturelle*, ce que nous n'avons pas fait, même dans la seconde lettre, car ce qui y est dit de l'enseignement ne répond pas assez directement au reproche qui nous était fait à propos de la foi naturelle. Il semble même y avoir une contradiction entre les deux lettres; car la foi naturelle est présentée dans la première comme étrangère à la certitude, et dans la seconde, comme comprenant cette certitude. Toutefois on nous permettra de faire observer que cette contradiction tombe, non sur le fond des choses, mais sur une question de mots qui divise encore les philosophes. Quelques-uns en effet entendent par *foi naturelle* la croyance au témoignage humain, croyance qui peut avoir pour objet non-

seulement les faits qui n'ont pas d'autres *criterium* que le témoignage, mais encore les vérités qui se peuvent démontrer, et celles même qui sont évidentes. D'autres comprennent sous le nom de foi naturelle tout ce qu'il y a dans l'acquiescement de l'esprit à une vérité quelconque, avant l'emploi du raisonnement, c'est-à-dire, non-seulement la croyance à l'autorité humaine, mais encore l'adhésion basée sur l'évidence. Chacune de ces deux opinions peut invoquer des raisons assez plausibles, et peu importe au fond laquelle on embrasse, pourvu que cette différence de langage n'entraîne pas de dissentiment sur les choses. Or, si dans la première lettre nous avons pris la *foi naturelle* dans le sens de croyance au témoignage, nous avons eu soin de prévenir qu'elle n'était pas à nos yeux la base de la certitude des premières vérités, ce qui n'empêche nullement cette croyance d'avoir sa part dans l'acquiescement de l'esprit; et si dans la seconde lettre nous avons compris dans la foi naturelle la certitude des premières vérités, nous avons eu soin de prévenir que cette certitude repose à nos yeux sur l'évidence. Donc si nous avons varié dans l'emploi d'une expression dont le sens n'est pas fixé encore, nous avons soutenu toujours la même opinion touchant la certitude. Abstraction faite des termes, nous avons dit, et nous disons 1° que l'enseignement est une condition de la connaissance certaine des premiers principes; 2° que l'évidence est la cause de cette connaissance certaine. Et nous ajoutons plus explicitement, en troisième lieu, que cette adhésion fondée sur l'évidence n'est pas incompatible, relativement aux mêmes vérités, avec la confiance dans le témoignage des hommes qui nous parlent.

Ces explications tranchent dans leur racine toutes les objections de M. Cognat. Elles fournissent aussi une preuve péremptoire, ce nous semble, de l'impartialité qui préside à nos discussions, de la sincérité avec laquelle nous cherchons la vérité, et de la disposition où nous sommes de retracter toutes les inexactitudes que nous pourrions apercevoir dans nos écrits.

Nous devons ajouter que, dans l'exposé qui précède, nous ne prenons pas le mot *évidence* dans le sens restreint qu'on lui donne quelquefois; nous ne l'appliquons pas seulement aux vérités évidentes *apodictiquement*, comme les vérités mathématiques. Les vérités objectives elles-mêmes, qui peuvent se démontrer en partant des premiers principes objectifs, peuvent aussi, selon nous, avant tout raisonnement, être connues avec une certitude fondée non sur le témoignage, mais sur une évidence, qui n'étant ni *raisonnée*, ni *apodictique* (nécessaire), peut être appelée *évidence objective*.

Nous disions que toutes les objections de M. Cognat tombent devant les explications que nous venons de donner. En effet, il prétend, dans sa réplique, que cette proposition : *l'enseignement est la condition de toute connaissance des premiers principes*, est opposée à celle-ci, souscrite par M. Bautain : *l'usage de la raison précède la foi*. Mais 1° l'enseignement n'est pas précisément la même chose que la foi, même naturelle; 2° la foi naturelle, semblable en cela à l'enseignement, peut être affirmée comme antérieure à l'usage de la raison, sans heurter la proposition souscrite par M. Bautain, laquelle est relative à la foi surnaturelle; 3° on peut voir à l'article *Raison* que nous admettons un certain usage de la raison, même avant la *foi naturelle*; 4° nous avons dit, dans notre *Essai philosophique* que tout usage de la raison n'est pas impossible avant l'*enseignement* lui-même. Si quelquefois nous avons paru dire le contraire, si nous avons affirmé que l'usage de la raison ne peut pas précéder l'enseignement, nous parlions de l'usage de la raison par rapport aux vérités métaphysiques; 5° quand nous disons en ce dernier sens : l'usage de la raison ne peut pas précéder l'enseignement, il est injuste de nous faire dire : l'enseignement doit précéder l'usage de la raison; la seconde proposition n'est pas la conséquence de la première; car étant admis que l'usage de la raison (dans le sens indiqué en dernier lieu) ne peut précéder l'enseignement, on peut dire qu'il existe en même temps; il en est de même pour l'usage de la raison (toujours dans le même sens) par rapport à la foi naturelle. On ne pourrait affirmer en faveur de l'enseignement, sur l'usage de la raison, qu'une antériorité logique; et on ne peut pas même affirmer cette antériorité en faveur de la foi naturelle, laquelle loin d'être antérieure en aucune manière à l'usage de la raison, n'est autre chose que cet usage même, considéré sous tel ou tel aspect, selon le sens qu'on donne à l'expression de foi naturelle.

III. M. Cognat avait prétendu, dans son premier article, que, de notre aveu, notre *Essai philosophique* 1° fait reposer la certitude sur le témoignage; 2° fait de la parole des hommes une parole divine. Obligé par notre première lettre de changer de système, il prétend, dans sa réplique, que si ces deux erreurs ne sont pas avouées par nous, elles découlent logiquement de nos principes, et il essaie de prouver cette filiation. Dans notre seconde lettre, nous n'avons pu qu'indiquer la réponse à ces deux objections. Il ne sera pas inutile de leur consacrer ici quelques lignes.

Comment, d'abord, M. Cognat essaie-t-il de prouver que l'erreur qui fait reposer la certitude sur le témoignage découle de notre opinion sur la nécessité de l'enseignement? *Puisque l'homme*, dit il, *n'a encore, avant le premier enseignement, aucune connaissance rationnelle, il ne peut juger par rien qui lui soit propre, intérieur, de la première connaissance qui lui est apportée du dehors. Il ne possède aucun critérium; il ne peut donc baser son adhésion à cette connaissance et son affirmation du rapport qu'elle*

lui manifeste que sur l'autorité du témoignage qui l'instruit. Cet argument est concluant jusqu'à un certain point contre les écrivains qui, comme M. Bonnetty, dépouillent l'âme de toute idée innée, et sont ainsi *traditionalistes* ou extérioristes. Nous disons *jusqu'à un certain point*, parce que, pour les vérités strictement évidentes, ces philosophes admettent une faculté innée, qui est la base de la certitude, tandis que, pour les vérités qui ne sont pas strictement évidentes, par exemple pour l'existence de Dieu, ils sont obligés de faire reposer sur le témoignage la certitude qui précède le raisonnement. Mais pour nous, qui admettons dans l'âme naissante la présence de la vérité, cette difficulté est nulle. L'erreur est toujours possible pour l'homme relativement aux vérités non évidentes. Souvent il croira les erreurs qu'on lui enseigne; mais souvent aussi il réagira contre ces erreurs, en vertu des germes de vérité qui sont gravés dans son âme; et quand on lui enseignera une vérité non strictement évidente, l'existence de Dieu, par exemple, la base de sa certitude sera l'idée de Dieu qu'il possédait avant d'en avoir conscience, et dont il sentira la conformité avec ce qu'on lui enseigne. Les erreurs elles-mêmes n'obtiendront la conviction que parce qu'elles contiennent des vérités qui correspondent aux idées innées. L'homme, en adoptant une erreur, sentira qu'il a devant lui quelque chose qui éveille un élément constitutif de son âme; seulement il ne démêlera pas la discordance entre cet élément constitutif et la parole qui lui transmet une vérité altérée, mélangée, défigurée par le libre arbitre. Donc notre opinion n'a nullement pour conséquence l'erreur qui fait du témoignage le fondement de la certitude.

M. Cognat réussit-il mieux à démontrer que, d'après nos principes, l'enseignement nécessaire au développement de l'intelligence est divin dans sa source, quoique transmis par une voie purement humaine? Son argument est ici beaucoup moins spécieux que tout à l'heure. *La parole humaine*, dit-il, *qui transmet les vérités, ne leur ôte pas leur caractère essentiel de révélation divine, et n'empêche pas qu'elles ne soient parole de Dieu.* Un seul mot renverse cette objection. Pour que l'homme commence son développement intellectuel, il n'est pas nécessaire, suivant nous, ni *absolument*, ni même *moralement*, que la société lui enseigne telle ou telle vérité en particulier; ce qui est *absolument* nécessaire, c'est que la société lui donne une certaine culture intellectuelle. Il est vrai que l'individu ne pourrait pas recevoir de la société cette culture, si Dieu avait créé l'homme dans l'état où nous naissons, et l'avait abandonné à lui-même. Mais toujours est-il que, d'après nous, il n'est pas nécessaire que l'individu reçoive de la société les mêmes vérités que le premier homme a reçues de Dieu. D'ailleurs, le premier homme lui-même n'avait *absolument* besoin de recevoir de Dieu que ce que nous avons *absolument* besoin de recevoir de la société, c'est-à-dire une certaine culture intellectuelle.

Si l'on nous objecte que, selon nous, l'individu, ayant reçu de la société une certaine culture intellectuelle, éprouve encore la nécessité *morale* d'un enseignement pour connaître l'existence de Dieu, d'où il suit apparemment que la raison cultivée est dans l'impuissance *morale* de connaître Dieu sans un enseignement *divin*, nous répondrons d'abord que cette impuissance *morale*, qui n'est autre chose qu'une grande difficulté, est admise par plusieurs de nos adversaires; qu'en effet, admettre pour une raison cultivée l'impuissance *morale* de connaître Dieu sans un enseignement *divin*, c'est se tenir bien loin de l'erreur qu'on nous prête à tort, et qui consiste à dire que la raison ne peut pas commencer son développement sans que la société lui transmette les vérités religieuses révélées par Dieu au premier homme. Mais il y a mieux : en soutenant la nécessité *morale* d'un secours social pour qu'une raison cultivée connaisse les vérités religieuses, nous ne soutenons pas même la nécessité *morale* d'un enseignement *divin*. Supposez le premier homme placé dans une position où cette nécessité *morale* existe pour lui, il est clair qu'elle s'appliquera à un secours *divin;* mais supposez plusieurs de ses descendants jouissant d'une raison cultivée, tout en ignorant les vérités religieuses, et par conséquent, éprouvant, selon nous, la nécessité *morale* d'un secours social, peut-on dire que ce secours social, moralement nécessaire, est un secours divin? Pas le moins du monde. J'ai une raison cultivée, et j'ignore Dieu; en supposant que je ne profite pas de la possibilité *absolue* que j'ai de le connaître par moi-même, en supposant que je ne parvienne à le connaître que par le secours social qui m'est *moralement* nécessaire, il est possible que j'apprenne cette vérité de quelqu'un qui ne l'aura apprise de personne, parce que, mieux disposé que moi, il aura usé de la possibilité *absolue* de la découvrir. Nous n'entrons dans ces détails un peu subtils que pour suivre l'adversaire sur le terrain où il se place, et pour montrer que ses arguments ne sont pas concluants. Du reste, il pense certainement comme nous, que ce sont là des hypothèses quelque peu chimériques, et que, d'ordinaire, les hommes ne se trouvent pas dans cet état de culture intellectuelle accompagnée de l'ignorance de Dieu.

Qu'on le remarque bien, la question que nous venons de traiter en dernier lieu est accessoire relativement à l'objection que nous réfutons. Il reste établi que l'enseignement déclaré par nous absolument nécessaire pour le premier développement métaphysique de la raison, n'est pas un enseignement divin, puisque, pour jouir de ce premier développement, il n'est ni *absolument*, ni même *moralement* nécessaire que nous recevions de la société les mêmes vérités que le premier homme a reçues de Dieu. Ce seul mot suffit pour renverser l'objection;

car, dans son premier article, M. Cognat ne s'occupe que du premier développement de la raison.

Nos deux lettres répondent suffisamment à tout le reste de ce premier article et de la réplique de M. Cognat; seulement cette réplique contient un résumé de nos opinions, résumé que nous soumettrons à un court examen, après avoir passé en revue les quatre derniers articles dont nous n'avons presque rien dit dans nos lettres.

IV. Le deuxième article de M. Cognat a pour objet notre opinion sur les forces d'une raison cultivée, qui ignorerait encore l'existence de Dieu. Nous pourrions nous plaindre du ton et du système de cet article, beaucoup plus insidieux que le premier; nous aimons mieux nous borner à prouver qu'il n'est pas concluant.

M. Cognat commence par dire : *Tous les philosophes, tous les théologiens enseignent qu'un esprit arrivé à un certain degré de développement, quel qu'ait été pour lui le moyen de ce développement, est capable de découvrir et de connaître par lui-même, par l'observation et par la réflexion, quelques vérités, et notamment quelques vérités morales et religieuses.* Et il ajoute que nous nions cette vérité, enseignée par tous les théologiens. Voilà une nouvelle preuve du secours que nos adversaires tirent de la confusion. En effet, nous adoptons complétement l'opinion que M. Cognat donne comme celle de tous les théologiens. Nous admettons que la raison cultivée peut découvrir *quelques* vérités, *beaucoup* de vérités, si l'on veut. Nous admettons que cela ne lui est impossible, ni absolument, ni moralement. Et cette opinion n'est nullement opposée à une autre que nous admettons aussi, et selon laquelle, il y a, pour la raison cultivée, impossibilité morale de découvrir Dieu; car en soutenant cette seconde opinion, nous ne prenons pas le mot de *cultivée* dans le même sens que *tous les théologiens*, comme dit M. Cognat. Quand les théologiens parlent des forces de la raison cultivée, ils parlent de la raison telle qu'elle existe *en fait* dans la société, c'est-à-dire, de la raison possédant déjà plusieurs vérités, à l'aide desquelles il est possible, même moralement, d'en découvrir d'autres. Au contraire, quand nous affirmons l'impossibilité *morale*, nous parlons d'un esprit qui aurait reçu un certain degré de culture, mais qui cependant ignorerait encore *toutes* les vérités morales et religieuses, et serait ainsi dans un état que l'on peut *supposer*, mais dont il serait difficile de donner des exemples. Donc, pour montrer que *tous* les théologiens sont contraires à notre opinion, il faudrait prouver qu'ils ont pris les mots de raison *cultivée* dans le même sens que nous; il faudrait prouver qu'ils ont *tous* examiné le cas, quelque peu chimérique, comme nous le disions, d'une raison à laquelle on aurait pris soin de cacher *toutes* les vérités morales, en lui donnant néanmoins une certaine culture. Or, voilà ce que ne fait pas M. Cognat; voilà ce qu'il ne peut faire, ce que nous le défions d'essayer seulement. Il sait bien que *tous* les théologiens ne se sont pas occupés d'une hypothèse presque chimérique, que nous n'avons nous-même examinée qu'en passant et parce que nous voulions traiter notre sujet sous toutes ses faces. Nous reconnaissons avoir traité là (mais en passant, répétons-le) une question purement spéculative, qui ne pouvait se présenter à l'esprit qu'après de longues discussions sur l'origine des connaissances.

Ainsi le raisonnement de M. Cognat revient à ceci : Selon vous, la raison cultivée *qui ignore toutes* les vérités morales, est dans l'impuissance morale de les découvrir : donc vous contredisez les théologiens, selon lesquels la raison cultivée *qui n'ignore pas toutes* les vérités morales, n'est pas dans l'impuissance morale d'en découvrir quelques-unes. Vous affirmez l'impuissance *morale* pour la raison *telle qu'elle n'est pas aujourd'hui;* donc vous contredisez les théologiens qui nient cette impuissance pour la raison *telle qu'elle est en réalité.*

Nous arrivons à quelques assertions que nous avons été obligés de qualifier d'insidieuses. M. Cognat reconnaît que, pour la raison cultivée, nous soutenons seulement l'impuissance morale. C'était trop évident pour être contesté. Cependant, s'il pouvait faire croire qu'ici encore nous soutenons l'impuissance absolue, ce serait un coup terrible porté à notre *Essai philosophique*. Il commence donc par dire que, pour la raison cultivée, nous soutenons l'*impuissance* (purement et simplement) de découvrir aucune vérité. De cette manière, le lecteur peut croire que nous parlons d'impuissance *absolue*, et cela pour une raison cultivée au sens des théologiens, c'est-à-dire, pour la raison telle qu'elle est, double énormité que nous avons toujours rejetée, puisque nous disons, comme les théologiens, que la raison, telle qu'elle est en réalité, a la puissance *absolue* et *morale* de découvrir plusieurs vérités. M. Cognat ajoute ensuite que *parfois* nous n'attribuons à la raison cultivée qu'une impuissance morale; ce qui fait croire à son lecteur que, ordinairement, nous soutenons l'impuissance *absolue*, et qu'en parlant *parfois* d'impuissance *morale*, nous ne faisons qu'ajouter une contradiction à notre système. Il cite, en effet, beaucoup de passages où nous affirmons l'*impuissance* de découvrir les vérités morales. De ces passages, les uns peuvent s'entendre de l'impuissance *absolue*, mais ils sont relatifs à la raison *inculte*, dont M. Cognat ne s'occupe pas dans son second article; il aurait donc dû écarter ceux-là; les autres s'appliquent à la raison *cultivée*, mais ils doivent s'entendre de l'impuissance morale. Les expressions vagues d'un livre doivent s'interpréter loyalement et en tenant compte de la valeur qu'elles reçoivent de l'ensemble du discours. On ne peut pas exiger qu'un auteur répète à chaque instant les mêmes épithètes. Nous avions bien le droit de sous-entendre le mot *morale* après le mot *impuissance*, quand le contexte et les décla-

rations faites ailleurs ne laissaient aucun doute sur notre pensée. Or, M. Cognat prétend que là où nous n'exprimons pas le mot *morale*, il faut lire le mot *absolue*, et qu'ainsi *sous-entendre*, c'est *se contredire!*

M. Cognat ajoute encore deux raisons pour montrer que nous n'admettons pas la puissance *absolue* ou radicale pour la raison cultivée. Il cite un passage où nous disons que nous admettons cette puissance *absolue*, parce que nous ne pouvons pas démontrer l'impuissance *absolue* ou logique, et il nous dit : Vous affirmez que la puissance absolue n'est pas prouvée; donc vous la laissez douteuse. C'est vraiment à n'en pas croire ses yeux. Que nous connaissions ou que nous ne connaissions pas une preuve directe de la puissance *absolue;* que l'impossibilité de prouver le contraire, impossibilité proclamée par nous, soit ou ne soit pas une preuve indirecte, toujours est-il que nous avons écrit, en parlant de la puissance *absolue : Nous l'admettons;* or, avez-vous le droit de traduire ces paroles par celles-ci : *Nous en doutons?*

L'autre raison n'est pas plus solide. Nous expliquons ainsi, dans notre *Essai philosophique*, pourquoi on ne peut pas démontrer l'impuissance *absolue* pour une raison cultivée et ignorant les vérités naturelles. Pour la raison inculte, disons-nous, l'expérience prouve l'impuissance absolue de découvrir Dieu; mais pour la raison cultivée, cette preuve nous manque, car nous ne connaissons pas d'exemples d'individus qui aient reçu de la société une certaine culture intellectuelle, et à qui cependant la société se soit abstenue certainement de faire connaître aucune vérité morale. M. Cognat prétend d'abord que nous contredisons saint Paul, mais on verra plus loin combien il se trompe en cela, saint Paul ne s'étant pas occupé de la raison *cultivée* qui ignore *toutes* les vérités morales. Puis il s'efforce de montrer que nous affirmons l'impuissance absolue au moment même où nous disons qu'on ne peut la prouver. Car, dit-il, s'il n'y a jamais eu de raison cultivée ignorant toutes les vérités morales, si toute raison reçoit de la société, avec la première culture, quelqu'une des vérités morales, il est *absolument* impossible à cette raison de découvrir les vérités qu'elle a déjà reçues. Merveilleux argument! La raison cultivée *qui a déjà reçu une vérité morale*, ne peut *absolument* plus découvrir cette vérité : voilà le principe; nous sommes forcé de l'admettre. Donc, selon M. Cognat, nous sommes forcé d'admettre aussi que la raison cultivée, *qui n'a reçu encore aucune vérité morale*, ne peut *absolument* découvrir celles qu'elle a reçues. En d'autres termes, il est *absolument* impossible de découvrir une vérité qu'on sait déjà; voilà la majeure; or, la raison cultivée dont nous parlons ne sait encore aucune vérité; donc, conclut M. Cognat, il lui est *absolument* impossible de découvrir les vérités qu'elle sait! — De plus, nous soutenons que la raison cultivée, ignorant *toutes* les vérités morales, est dans l'impuissance *morale* d'en découvrir *aucune*. Puisque l'adversaire prétend que notre impuissance *morale* est en réalité *absolue*, il doit prétendre que, selon nous, la raison cultivée est dans l'impossibilité *absolue* de découvrir *aucune* vérité, ce qui suppose qu'elle les a reçues *toutes*, car le motif qu'il donne de l'impossibilité *absolue* de la découverte étant la connaissance antérieure, la raison ne serait pas dans l'impossibilité *absolue* de découvrir celles des vérités qu'elle n'aurait pas reçues. M. Cognat a beau faire, il ne se lavera pas de cette contradiction; car de ce que la raison, qui a reçu quelques vérités religieuses, est dans l'impossibilité absolue de les découvrir, on ne peut évidemment rien conclure contre cette assertion : La raison cultivée, qui ne connaît aucune des vérités religieuses, n'est que moralement impuissante à les découvrir. Et si l'on veut diriger, comme le fait M. Cognat, la première assertion contre la seconde, on est obligé de dire : Les vérités que la raison a reçues et qu'elle ne peut absolument plus découvrir, elle n'aurait pu les découvrir davantage, quand même elle ne les aurait pas reçues, parce que même alors elle les aurait reçues. M. Cognat alléguerait en vain, pour éviter la contradiction, que, selon ses adversaires, il n'y a jamais eu de raison cultivée ignorant toutes les vérités religieuses. Ce cas fût-il tout à fait chimérique, fût-il même impossible, serait encore supposable, et il serait toujours vrai de dire, que pour déterminer l'impuissance d'une raison supposée dans cet état, on ne peut se servir de ce principe : Il est absolument impossible de découvrir ce qu'on sait déjà.

Il nous reste deux observations à faire sur le deuxième article. M. Cognat, croyant avoir démontré que nous n'admettons pas la puissance *absolue* de découvrir Dieu pour une raison cultivée, s'écrie que, selon nous, « les théologiens qui ont constamment et unanimement admis comme certaine la possibilité *absolue* se sont unanimement et constamment trompés. » Nous répondons à cela : 1° puisque nous admettons la possibilité absolue, si tous les théologiens l'avaient soutenue, nous serions d'accord avec eux; 2° nous avons montré plus haut que tous les théologiens n'ont pas examiné l'hypothèse de la raison cultivée, ignorant toutes les vérités morales; donc ils n'ont pas plus affirmé la possibilité *absolue*, qu'ils n'ont nié l'impuissance *morale*, relativement à cet état de la raison.

V. M. Cognat, après avoir supposé que les théologiens s'occupent comme nous de la raison cultivée ignorant *toutes* les vérités morales, suppose que nous parlons comme eux de la raison cultivée telle qu'elle existe, et nous dit : Si vous vous étiez borné à affirmer que la raison cultivée est dans l'impuissance *morale* de découvrir sans aucun secours la totalité des vérités naturelles, vous seriez d'accord avec tous les théologiens; mais votre erreur est de prétendre qu'elle ne peut même en découvrir quelques-unes,

qu'elle ne peut *rien* découvrir, pas même les premières vérités. Nous répondons à cela qu'en prenant les mots de *raison cultivée* dans le sens des théologiens, pour exprimer la raison *telle qu'elle est* dans la société, nous pensons comme eux qu'elle peut, même moralement, *découvrir* quelques vérités, lesquelles, il est vrai, ne sont pas alors les premières, puisque la raison, telle qu'elle est en réalité, en possède toujours quelques-unes avant de penser à en découvrir d'autres. Quand nous disons que la raison cultivée ne peut moralement découvrir aucune vérité religieuse, nous parlons de la raison placée dans cet état hypothétique souvent défini. Seulement il ne faut pas dire que cette raison, selon nous, est dans l'impuissance *morale* de découvrir *même* les premières vérités. Au lieu de dire : Cette impuissance *morale* s'applique même aux premières vérités, il faut dire : elle s'applique *seulement* aux premières vérités, et même *seulement* à la première. Car dès que la raison cultivée possède une seule vérité religieuse, elle sort de cet état hypothétique pour lequel nous affirmons l'impuissance morale, et elle entre dans l'état réel au sujet duquel nous sommes d'accord avec l'adversaire. Ainsi nous disons, comme tous les théologiens : 1° La raison cultivée, telle qu'elle est aujourd'hui, est dans l'impuissance *morale* de découvrir un nombre suffisant de vérités naturelles ; 2° comme les théologiens encore, nous disons : La raison cultivée, telle qu'elle est aujourd'hui, a la puissance *absolue* et *morale* de découvrir quelques vérités religieuses, beaucoup même, si l'on veut ; 3° enfin nous ajoutons : La raison cultivée, si on la considère, non dans son état réel, mais dans un état hypothétique où elle ne connaîtrait aucune vérité religieuse, est dans l'impuissance *morale*, mais non dans l'impuissance *absolue*, de découvrir la première vérité.

VI. Le troisième article de M. Cognat a pour objet les paroles de saint Paul sur la connaissance de Dieu dans l'*Epître aux Romains*. Ces paroles sont exploitées par tous les semi-rationalistes avec plus d'empressement que de succès; car il faut vraiment plus que de la bonne volonté pour trouver dans l'*Epître aux Romains* la puissance qu'ils attribuent à la raison de découvrir les vérités religieuses sans aucun secours social.

Nous dirons peu de chose sur ce troisième article, parce que plus loin nous aurons occasion, deux fois au moins, de revenir sur le passage de saint Paul, et de montrer jusqu'à la dernière évidence qu'on ne peut rien en conclure contre notre opinion ; parce qu'ensuite cet article est beaucoup plus faible que les précédents, l'auteur se bornant, après chaque citation tirée de notre *Essai philosophique*, à s'écrier qu'il est stupéfait, que notre système est nouveau, que nous contredisons l'évidence et tous les théologiens, etc. Les semi-rationalistes usent beaucoup de ces affirmations banales, de ces lieux communs. Nous n'en sommes pas fâché. C'est un signe de la peine qu'ils ont à trouver des arguments.

Nous disons donc, dans notre *Essai philosophique*, que saint Paul (*Rom.* I, 19 *seqq.*) n'a pas affirmé que les païens ont pu découvrir Dieu par le seul travail de l'intelligence ; car, puisque nous savons qu'en fait ces païens ont trouvé la notion de Dieu dans la société, ils ne pouvaient pas *découvrir* ce qu'ils savaient déjà. Du reste nous disons cela en passant, et ce n'est qu'un accessoire dans notre interprétation de saint Paul. M. Cognat profite de l'occasion pour glisser une épigramme qui a pu faire quelque impression sur les esprits irréfléchis : *La réponse est imprévue*, dit-il, *et l'on ne s'y attendait guère. Les philosophes n'auraient pu découvrir l'existence de Dieu s'ils ne l'avaient pas connue; la preuve, c'est qu'ils la savaient déjà!* On a vu plus haut que M. Cognat s'est servi contre nous, avec infiniment peu de succès, de ce principe qu'*on ne peut découvrir ce qu'on sait déjà*. Il tâche de faire croire que nous nous servons de ce principe pour montrer que les philosophes n'auraient pu découvrir l'existence de Dieu *s'ils ne l'avaient pas connue*. Le sophisme serait grossier; mais notre adversaire est assez clairvoyant pour s'assurer qu'il ne s'est pas trouvé sous notre plume. Nous disons : Etant prouvé par l'histoire que les philosophes ont trouvé la notion de Dieu dans la société, on ne pourrait soutenir sans erreur qu'ils *ont pu découvrir* cette notion, puisqu'ils la possédaient avant d'être à même de la découvrir. Dans ces termes le raisonnement est concluant. Mais pour prouver que les philosophes, *s'ils n'avaient pas connu l'existence de Dieu*, auraient été dans l'impuissance morale de la découvrir, nous avons employé d'autres raisons que le principe : *On ne peut découvrir ce qu'on sait déjà*. D'abord nous n'avons jamais nié, pour cette hypothèse (d'une raison cultivée à un certain degré), la *possibilité absolue* de la découverte. Ensuite, pour démontrer l'impuissance *morale*, nous nous sommes appuyé sur l'induction. M. Cognat le sait bien. Pourquoi donc venir jeter au milieu d'une discussion si sérieuse une plaisanterie dont le seul effet possible sera d'éblouir les esprits inattentifs?

Quelques lignes plus loin, M. Cognat nous fait dire que les philosophes avaient *tout puisé* au fleuve de la tradition. La citation est exacte, sauf le mot *tout* qui est ajouté. D'ailleurs on sait que nous admettons, pour la raison cultivée, ignorant toutes les vérités naturelles, la puissance *absolue* de découvrir la première vérité, et la puissance *morale* de découvrir les autres.

Quant aux paroles de saint Paul sur la loi naturelle, paroles que les semi-rationalistes exploitent pour essayer de prouver qu'on peut connaître la loi naturelle sans avoir eu aucun rapport avec la société, nous avons dit que tout ce qu'on peut conclure des paroles de saint Paul, c'est que les gentils, ayant la loi naturelle gravée dans l'âme, in-

née, pouvaient, moyennant l'usage de la raison, connaître cette loi sans une révélation positive, sans la loi mosaïque. Mais, avons-nous ajouté, on ne peut en conclure que l'idée innée de la loi naturelle se serait transformée en idée actuelle sans aucun secours social. — *C'est-à-dire*, s'écrie M. Cognat, *qu'il sera permis d'enseigner, malgré le texte de saint Paul, que la lumière de la raison et de la conscience ne suffisait pas aux gentils pour connaître la loi naturelle.* Mais nous venons de dire précisément que les gentils n'avaient pas besoin de la loi mosaïque pour connaître la loi naturelle; qu'il leur suffisait pour cela d'avoir l'usage de la raison. Toute la dissidence entre nous consiste en ce que vous prétendez que les gentils pouvaient arriver à cet usage de la raison sans aucun secours social, tandis que, selon nous, il leur fallait pour cela un certain contact avec la société. Or, en voulant trancher cette question philosophique par l'autorité de saint Paul, vous appliquez ses paroles à un objet différent de celui qu'il a en vue; vous en détournez le sens naturel; vous encourez le reproche que vous nous adressez à tort, celui d'interpréter arbitrairement l'Ecriture sainte pour les besoins d'un système; car nous n'invoquons nullement, nous, les paroles de l'Apôtre en faveur de notre opinion sur la question philosophique actuellement débattue.

VII. Pour plus de précision, ajoutons ceci. Les théologiens affirment, avec saint Paul, que la raison païenne, *telle qu'elle était*, pouvait connaître la loi naturelle; qu'elle le pouvait, non-seulement *absolument*, mais *moralement*, sans le secours d'une révélation positive; nous en convenons; nous sommes d'accord, sur ce point, avec nos adversaires: s'ils nous croient en opposition avec saint Paul, c'est qu'ils comparent l'affirmation de saint Paul sur la raison *telle qu'elle est*, avec notre affirmation sur la raison *telle qu'elle n'est pas*. En effet, à l'affirmation qui nous est commune avec nos adversaires, nous en ajoutons deux autres relatives à deux états de la raison, l'un extraordinaire (la raison inculte), l'autre presque chimérique, plus chimérique encore quand il s'agit de la loi naturelle que quand il s'agit de l'existence de Dieu (la raison ayant reçu une culture initiale, mais ayant été tenue dans l'ignorance de toute vérité métaphysique). Pour la raison inculte, nous affirmons l'impossibilité absolue de la découverte de la loi naturelle; pour la raison qui a reçu une culture initiale, nous admettons la possibilité absolue de la découverte, parce que cette culture initiale suffit rigoureusement pour éveiller l'idée de la loi naturelle gravée dans l'âme; et si nous n'admettons pas la puissance *morale*, nous avons soin de faire remarquer que cette affirmation ne s'applique qu'à un cas qui ne s'est peut-être jamais présenté; car on ne conçoit pas trop comment la société pourrait donner à l'individu une certaine culture intellectuelle, sans éveiller par là même en lui l'idée du bien et du mal. En résumé, nous ne rejetons la *puissance morale* que pour deux états où *n'était pas* la raison païenne dont parle saint Paul; et nous reconnaissons avec saint Paul que la raison païenne avait tous les moyens de connaître suffisamment les principaux points de la loi naturelle. Terminons par quelques remarques : 1° la révélation positive est utile et même moralement nécessaire pour connaître la loi naturelle plus complétement que ne la connaissaient les païens les plus éclairés; 2° saint Paul et tous les théologiens, en disant que la raison païenne *avait les moyens* de connaître les principaux points de la loi naturelle, n'affirment pas par là même qu'elle pouvait *découvrir*, par elle seule et sans aucun secours social, tous ces points, même le premier; car alors ils supposeraient la raison païenne dans un état où nous savons qu'elle n'était pas; ils supposeraient que le païen partait d'une ignorance absolue de *tous* les points de la loi naturelle, pour découvrir *tous* les principaux, par sa seule force individuelle; et ils s'occuperaient de l'un des deux états où n'était pas la raison païenne dont ils parlent; 3° si saint Paul, en disant que la raison païenne avait *les moyens* de connaître les principaux points de la loi naturelle, ne dit pas qu'elle pouvait les *découvrir tous*, même le premier, nous ne disons pas, nous, qu'elle ne pouvait en *découvrir aucun*. Sans doute la raison païenne *telle qu'elle était*, c'est-à-dire avec sa culture, non pas *initiale* comme celle que nous avons supposée plus haut, mais *développée*, avec la culture que nous lui connaissons, cette raison dont parle saint Paul, et qui possédait, gravés en elle, *innés*, tous les points de la loi naturelle, avait été en rapport avec la société avant d'avoir une connaissance distincte du premier de ces points; mais elle pouvait *découvrir*, par sa seule force, plusieurs autres points; et ce qu'elle découvrait à l'aide de la société, comme ce qu'elle découvrait par sa force individuelle, tout cela faisait un ensemble de vérités *connues naturellement* dans toute la force du terme, et indépendamment d'aucune intervention extraordinaire de Dieu; ceci soit dit sans nier les rapports du peuple juif avec les autres peuples de l'antiquité, ni le secours que ces derniers en tirèrent.

VIII. Le quatrième article de M. Cognat est principalement relatif à ce que nous avons dit de la révélation primitive. Ce quatrième article peut se résumer en quelques lignes, car la même pensée y est répétée d'un bout à l'autre, au milieu d'une foule de citations de notre *Essai philosophique*. M. Cognat nous dit : *Les théologiens rejettent la nécessité absolue de la révélation dans l'hypothèse de la création; ils prouvent seulement la nécessité morale de la révélation pour les vérités de l'ordre naturel, afin que ces vérités soient mieux connues. Or, selon vous, l'homme, eût-il été créé dans l'état de nature pure, avait besoin, pour penser et parler, d'une révélation positive, naturelle dans son objet, mais surnaturelle dans son mode. Vous*

dites, il est vrai, que cette révélation aurait pu être intérieure; mais, d'après vous, elle a dû être autre chose que le simple rayonnement de la raison, que la lumière spontanée de l'intelligence; elle a dû être une opération divine qui ne se confondît pas avec l'opération humaine. Donc, par cette révélation que vous dites nécessaire, vous n'entendez pas l'action ordinaire par laquelle on pourrait dire que Dieu nous révèle tout ce que nous découvrons par notre raison; vous parlez d'une action divine autre que « la lumière naturelle de la raison, » et par conséquent vous contredisez tous les théologiens, unanimes à déclarer que la revélation est un bienfait gratuit, qui n'était nullement dû à l'homme dans l'hypothèse de la création. Voilà le résumé fidèle du quatrième article de M. Cognat; nous n'avons pas affaibli l'objection, il nous sera aisé de la résoudre.

Quand les théologiens disent que la révélation est un bienfait gratuit, qui n'était pas absolument nécessaire dans l'hypothèse de la création, ils parlent, soit de la révélation surnaturelle, soit d'une révélation distincte de la création. Par exemple, quand saint Thomas prouve que la révélation des vérités naturelles était nécessaire, non *absolument*, mais *moralement* (afin que ces vérités fussent connues plus vite, etc.), il parle évidemment d'une révélation distincte de l'acte créateur, puisqu'il appuie cette nécessité morale sur les besoins qu'il constate dans l'homme déjà créé. Il parle même de l'homme déchu; il prend l'homme tel qu'il le voit, et il prouve que si l'homme est abandonné à lui-même dans son état présent, il ne connaîtra pas suffisamment les vérités naturelles. Il est clair que cette argumentation serait sans force, si l'on supposait l'homme placé dans un état soit surnaturel, soit naturel, où il pût découvrir facilement la vérité en vertu d'une faculté reçue dans sa création. Mais, pour ne pas compliquer une question par une autre, laissons là pour le moment l'interprétation de la preuve que saint Thomas tire de la Providence, et bornons-nous à constater qu'aucun théologien ne prouve la nécessité morale de la révélation des vérités naturelles, sans parler d'une révélation distincte de l'acte créateur (23), puisque cette nécessité morale ne peut s'établir que par des arguments tirés des besoins qu'on observe dans l'homme. On prouve la nécessité *morale* d'une révélation par le sort de tous ceux qui ont été privés de cette révélation; or le genre humain n'a pas été privé de la révélation qui a fait partie de l'acte créateur. Dieu, en créant l'homme, même dans l'état de pure nature, aurait pu lui donner la faculté de conserver, par la seule lumière de la raison, les vérités naturelles; alors l'homme n'aurait jamais été dans cet état d'ignorance, d'où les théologiens concluent la nécessité morale d'une révélation. Donc, encore une fois, ces théologiens s'appuient sur l'observation de l'homme *tel qu'il est en fait*, et par conséquent ils n'appliquent point la nécessité morale à la révélation primitive. Ce serait fort mal raisonner que de dire : Le genre humain, malgré la révélation primitive qui a éclairé son berceau, est tombé dans l'ignorance; donc il a moralement besoin, pour sortir de cette ignorance, que Dieu lui ait donné à son berceau la révélation primitive. Ce qu'il faut au genre humain, c'est une nouvelle révélation, ou au moins une institution conservatrice et propagatrice de la révélation primitive. Evidemment ce qui est moralement nécessaire à l'homme pour connaître aujourd'hui plus facilement les vérités naturelles, ce n'est pas d'avoir reçu une révélation dans la personne de son premier père. Que cette révélation primitive ait existé ou non, ce qui n'est pas en question pour le moment, il est de fait qu'aujourd'hui l'homme par lui-même ne connaîtrait pas *suffisamment* les vérités naturelles; donc il a moralement besoin d'un secours actuel. Voilà la pensée des théologiens qu'on nous oppose. Or avons-nous besoin de dire que nous admettons cela complétement, et que cette opinion n'est nullement incompatible avec celle qu'on nous reproche?

Ce n'est pas à dire que nous prenions le mot de *révélation* dans le sens de la lumière naturelle de la raison. M. Cognat a raison de dire que pour nous, comme pour lui, le mot révélation signifie une action divine autre que la spontanéité de l'intelligence humaine. Mais n'y a-t-il pas un milieu entre ces deux sens du mot *révélation*, l'un qui est rejeté par tout le monde (lumière naturelle de la raison), l'autre qui est celui des théologiens prouvant la nécessité morale? Oui, certes, il y a un milieu qui est l'action créatrice, et c'est la révélation entendue en ce sens que nous disons absolument nécessaire, même dans l'état de pure nature. L'action par laquelle Dieu devait donner au premier homme la pensée n'est ni la lumière naturelle de la raison, ni la révélation que les théologiens disent moralement nécessaire.

Mais tâchons de présenter la même réponse sous une forme plus précise; car rien ne répand plus de clarté sur des idées abstraites, que de les exposer successivement à divers points de vue. Nos adversaires attaquent notre opinion sur l'impossibilité absolue où serait un individu entièrement séquestré de s'élever de lui-même aux idées métaphysiques; mais au moins ils avouent que cette opinion n'est pas opposée à l'enseignement des théologiens, lesquels ne s'occupent pas de cette question. Or, cette opinion se confond, en réalité, avec celle que nous soutenons au sujet de la révélation primitive. Donc, en nous adressant un nouveau et plus grave reproche au sujet de cette dernière opinion, comme si elle était distincte de la première, comme si elle était opposée à l'enseignement des théolo-

(23) On verra plus loin comment la nécessité morale peut s'appliquer à la révélation considérée comme partie de l'acte créateur.

giens, ils tombent dans une méprise singulière. Prouvons la mineure. De ce qu'un homme séquestré ne peut *absolument*, sans un secours social, arriver aux idées métaphysiques actuelles, il suit évidemment que, si le premier homme avait été créé dans l'état où est aujourd'hui un homme qui n'a eu aucun rapport avec la société, le premier homme aurait été également dans l'impossibilité *absolue* d'acquérir seul les idées métaphysiques; d'où, pour lui, la nécessité *absolue* d'un secours qui, ne pouvant être social, aurait dû être divin. Même dans l'état de nature pure, Dieu ne pouvait refuser à l'homme un élément essentiel de sa nature, tel qu'est la pensée. Donc, s'il l'avait créé sans cet élément, et dans un état où l'homme n'aurait pu se le procurer de lui-même, Dieu devait le lui donner. On voit que la nécessité absolue d'un enseignement social pour l'homme séquestré ne fait qu'une opinion avec la nécessité absolue d'un secours divin pour le premier homme, s'il avait été créé dans l'état de l'homme séquestré. Il était absolument nécessaire que Dieu donnât cet enseignement au premier homme, s'il ne le lui avait donné en le créant; il était absolument nécessaire que Dieu conférât ce don soit dans la création, soit après. Il n'était donc *absolument* nécessaire ni que l'homme reçût ce don dans sa création, ni qu'il le reçût après; il était seulement plus *convenable* que ce don se confondît avec la création; mais, encore une fois, il était *absolument* nécessaire qu'il eût lieu ou *alors* ou *plus tard*. Or, nous appelons *révélation primitive* cet acte par lequel Dieu devait éveiller la pensée dans l'âme du premier homme, si celui-ci eût été créé dans l'état où est aujourd'hui un homme entièrement séparé de la société; cet acte par lequel Dieu devait donner au premier homme la pensée, soit dans sa création, soit après. Car il faut bien le remarquer, dans les deux cas, cet acte garde son caractère de révélation distincte de la *lumière naturelle de la raison;* seulement, si Dieu crée l'homme pensant, il fait en une fois ce qu'il ferait en deux fois dans l'autre hypothèse. S'il le crée dans l'état où est le séquestré, la révélation primitive, absolument nécessaire pour éveiller en lui la pensée, sera le complément essentiel de la création; si, au contraire, l'homme est créé pensant, cette révélation primitive est une partie intégrante de l'acte créateur. Les adversaires supposent à tort que l'on ne peut pas décomposer ce dernier acte, quand il s'applique à un objet complexe. Ils supposent que Dieu, en donnant à l'homme l'*idée innée*, lui donnait *nécessairement* par là même la faculté de transformer l'idée innée en idée actuelle. Il est bien clair que ce sont là deux choses que Dieu a pu donner séparément, deux choses qu'il ne faut pas confondre, même en admettant qu'il les a données ensemble.

Qu'on ne l'oublie pas, nous ne cherchons pas à prouver ici la nécessité *absolue* de la révélation primitive; nous prouvons que, bien que cette révélation, comme nous l'entendons, ne soit pas la révélation moralement nécessaire des théologiens, elle n'est pas non plus le *rayonnement naturel* de l'intelligence, révélation indirecte et improprement dite, la seule que nos adversaires proclament absolument nécessaire. Si l'homme est créé pensant, à coup sûr, selon nous, aucune révélation ne lui est plus nécessaire pour penser ; dans ce cas, nous reconnaissons que le rayonnement naturel de l'intelligence *suffit* pour le développement des idées innées; ou plutôt ce rayonnement n'est alors autre chose que ce développement. Et ce rayonnement est bien différent de l'acte par lequel Dieu a donné à l'homme la pensée actuelle en le créant; il en diffère comme l'effet diffère de la cause. Mais ce n'est pas dans ce sens que les adversaires parlent du rayonnement de l'intelligence; ils ont en vue la lumière naturelle d'une raison qui n'aurait pas été créée avec la pensée actuelle, et ils disent cette lumière suffisante pour arriver à cette pensée. Or, il est évident que notre *révélation primitive*, absolument nécessaire pour suppléer à l'insuffisance de cette lumière naturelle (d'une raison tout à fait inculte), n'est pas cette lumière naturelle elle-même.

Il est donc démontré que la révélation primitive, comme nous l'entendons quand nous la disons *absolument* nécessaire, il est démontré que *l'acte par lequel Dieu devait, selon nous, donner au premier homme la pensée actuelle, soit en le créant, soit après*, que cet acte n'est, en aucune manière, la *lumière naturelle* de la raison : il nous reste à montrer de nouveau et plus clairement, que ce même acte n'est pas la révélation *moralement nécessaire* des théologiens.

1° Ce que nous déclarons *absolument* nécessaire, ce n'est pas le don fait par Dieu au premier homme de la connaissance des vérités naturelles, c'est le don d'une certaine culture, aucune vérité en particulier n'étant d'ailleurs nécessaire ; au contraire, ce que les théologiens disent moralement nécessaire, c'est la révélation des vérités naturelles ; 2° cette nécessité *absolue* d'un enseignement divin, dans les limites qu'on vient de voir, nous ne l'affirmons que pour le premier homme ; au contraire, les théologiens soutiennent la nécessité morale de la révélation des vérités naturelles, pour tout le genre humain; 3° ce secours divin, que nous disons *absolument* nécessaire au premier homme pour qu'il possède la pensée actuelle, peut être suppléé, pour tous les autres hommes, par un secours social ; au contraire, la révélation, que les théologiens disent *moralement* nécessaire, ne peut être suppléée par la tradition humaine, puisqu'ils disent précisément que la raison et la tradition humaines ne suffisent pas *moralement* sans la révélation ; 4° non-seulement les théologiens, dans leur thèse, ne considèrent pas, comme nous dans la nôtre, la raison à l'état inculte ; ils ne parlent même pas de la raison cultivée qui ignorerait toutes les vérités morales ; car leur raisonnement

est celui-ci : La raison, même quand elle possède quelques vérités religieuses naturelles, est dans l'impuissance *morale* de connaître seule toutes celles qui lui sont nécessaires.

Il semble suffisamment clair que notre nécessité *absolue* ne s'applique pas à la même *révélation* que la nécessité purement *morale* des théologiens; et qu'ainsi notre assertion ne peut pas être opposée à la leur. Ajoutons encore quelques remarques.

Quand nous avons dit, dans la première forme de notre réponse, que la révélation moralement nécessaire des théologiens était distincte de l'acte créateur, nous n'avons pas prétendu que leur argument ne fût pas applicable au premier homme; nous avons voulu dire seulement que la révélation dont ils parlent n'est pas, comme celle dont nous parlons, une *partie intégrante* ou un *complément essentiel* de l'acte créateur, et que, si elle peut remonter chronologiquement à la création, elle ne se *termine pas*, comme la révélation primitive, telle que nous la définissons, en même temps que la création. Nous reconnaissons, du reste, que la nécessité morale de la révélation qu'ils ont en vue peut s'appliquer au premier homme comme aux autres. En effet, on peut dire : Dans l'hypothèse où le premier homme serait arrivé (soit par un don de Dieu, soit par sa seule force, ce n'est pas la question maintenant) à une certaine culture intellectuelle, et même à la connaissance de quelques vérités morales, s'il ne possède que cela, il est encore dans l'impuissance morale de connaître *suffisamment* toutes les vérités qui lui sont nécessaires; donc il est nécessaire *moralement* que Dieu lui ait révélé ces vérités, soit dans sa création, soit après. En admettant que cette révélation a eu lieu dans la création, on voit que la décomposition de l'acte créateur peut être poussée plus loin encore qu'elle ne l'a été plus haut. Nous avons déjà distingué dans cet acte : 1° La création de l'âme avec les idées innées; 2° l'actualisation de ces idées. L'acte unique qui crée l'âme avec la connaissance des vérités naturelles est bien plus complexe; il ne produit pas au même titre tous ses effets. En tant qu'il fait sortir la raison de l'état inculte (ou qu'il l'en préserve, ce qui revient au même), il est *absolument* nécessaire; en tant qu'il ajoute à ce premier bienfait la connaissance des vérités naturelles, il est *moralement* nécessaire; il est même d'une nécessité morale plus grande pour ajouter à la culture initiale dont nous avons souvent parlé, la connaissance de la première vérité religieuse, que pour ajouter à la connaissance de cette vérité la connaissance des autres. C'est la conséquence d'une doctrine qui est exposée au long dans notre *Essai philosophique*.

IX. Si l'on se rappelle l'objection de M. Cognat telle que nous l'avons analysée, on demeurera convaincu qu'elle disparaît devant les explications qui précèdent. Il est cependant un point, dans cette objection, auquel nous n'avons pas encore répondu. M. Cognat nous fait dire que la révélation primitive *absolument* nécessaire peut être intérieure, et naturelle dans son objet, mais qu'elle *doit* être surnaturelle dans son mode. Or c'est ce que nous n'avons jamais avancé. Nous avons dit seulement que cette révélation *peut* être surnaturelle dans son mode, même dans l'état de pure nature; et c'est ce qu'on ne peut nier; car la *création* d'un être dans l'état de pure nature, est une œuvre *surnaturelle* dans son mode, c'est-à-dire *extraordinaire*. Le mot de surnaturel n'a pas le même sens quand on l'applique au mode de la révélation, et quand on l'applique à l'objet de la révélation. Ainsi le don de la pensée actuelle, fait dans l'acte de la création, est surnaturel dans son mode, car le premier homme le reçoit d'une autre manière que ses descendants. Mais Dieu aurait pu, en créant l'homme comme il naît aujourd'hui, le faire arriver à la pensée actuelle, par un acte, qui pourrait être dit naturel, même dans son mode, parce qu'il se rapprocherait de la manière dont les hommes s'instruisent les uns les autres, et qui cependant serait encore une révélation primitive, autre que la *lumière naturelle de la raison* (24).

Dans sa réplique, M. Cognat, en disant que le premier rayonnement de la raison suffisait pour connaître les premières vérités, suppose que la révélation primitive que nous disons *absolument* nécessaire est la révélation de ces vérités; on a vu suffisamment que telle n'est pas notre pensée. Jamais nous n'avons dit que la révélation primitive, telle qu'elle a eu lieu, était absolument nécessaire. Parmi tous les dons que Dieu a faits au premier homme, nous ne déclarons *absolument* nécessaire que celui d'une certaine culture intellectuelle.

Dans un passage de son quatrième article, passage que nous avons négligé dans notre analyse, M. Cognat confond deux choses très-différentes; il confond le don immédiat que le premier homme devait *absolument* recevoir de son Créateur, avec les dons surnaturels qu'il a reçus en fait. Il se demande quel est ce don *immédiat* dont nous venons d'affirmer la *nécessité* dans un passage qu'il cite; et il répond en citant un autre passage où nous disons que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'ont jamais été séparés, de sorte qu'*en fait* c'est une révélation surnaturelle qui a éveillé l'intelligence en l'homme. Puis, après avoir rapproché ces deux textes d'un troisième, où nous disons que le premier homme a pu naître et est né dans un état où les conditions actuelles de notre instruction n'existaient pas, il ajoute : *Adam avait reçu de Dieu, dans sa création, un don surnaturel d'illumination; il n'avait pas besoin d'une autre instruction, cela se conçoit. Mais si*

(24) Cet acte pourrait même être appelé surnaturel quant au mode, en ce qu'il ne peut ressembler de tout point au mode actuel du développement de la raison ; en toute hypothèse, il doit être *extraordinaire* comme toutes les origines, puisqu'il demande une intervention divine immédiate.

homme n'eût pas été créé dans un état surnaturel, s'il n'eût reçu aucun don rigoureusement surnaturel que, fût-il arrivé? Le voici: Il aurait toujours besoin, même dans cette hypothèse, d'une opération divine, distincte de l'opération de l'intelligence, et extérieure à l'homme; naturelle dans son objet, mais surnaturelle dans son mode: c'est l'explication de l'auteur lui-même. Nous avons déjà répondu au dernier point de cette citation; nous avons deux observations à faire sur le reste.

1° M. Cognat rapproche trois textes qui n'ont rien de commun. L'un affirme la nécessité, pour le premier homme, d'un secours immédiat de Dieu, soit dans la création, soit après; l'autre constate qu'en fait ce secours a été plus étendu que celui qui était rigoureusement nécessaire; le troisième affirme que le premier homme a pu recevoir et a reçu, autrement que nous, le secours qui lui était comme à nous nécessaire. Du rapprochement de ces textes, M. Cognat semble conclure que, selon nous, si le premier homme n'était pas soumis aux conditions actuelles de notre instruction, c'est qu'il avait reçu des dons surnaturels; et il ajoute : *Cela se conçoit*, consentant ainsi à nous accorder ce que nous ne disons pas, ce que nous rejetons. En effet la différence entre le premier homme et nous, quant aux conditions du développement intellectuel, ne consiste pas seulement en ce qu'il fut placé dans l'état surnaturel : elle pourrait exister encore quand même le premier homme eût été placé dans l'état de pure nature; car alors Dieu aurait pu lui donner la pensée en le créant, de sorte qu'il eût été dès sa naissance dans un état où les *conditions actuelles* de notre instruction n'auraient pas existé.

2° M. Cognat suppose, à l'endroit cité, que si l'homme avait été créé pensant, dans l'état de pure nature, il aurait dû cependant la pensée au *rayonnement* de son intelligence : ce qui est une contradiction. Il doit parler de l'homme créé pensant, car nulle part il ne pose l'hypothèse de l'homme créé sans la pensée actuelle; et même il dit que nous avons tort de soutenir la nécessité d'une opération divine, distincte de l'opération de l'intelligence, pour le cas où l'homme, au lieu d'être créé comme il l'a été, aurait été créé sans les dons surnaturels. Donc, dans l'hypothèse où se place M. Cognat, l'homme aurait été créé comme il l'a été, sauf les dons surnaturels; donc il aurait eu dans sa création les dons naturels. Nous n'affirmons pas que telle est la pensée de M. Cognat, parce que ses paroles, vu leur peu de précision, peuvent recevoir un autre sens; mais c'est déjà un grand inconvénient de ne pas exclure le sens que nous formulons. Il est certain qu'en supposant l'homme créé pensant, nous aurions grand tort d'exiger encore *absolument* une opération divine distincte de la création; aussi ne le faisons-nous pas; mais M. Cognat, s'il se place au point de vue indiqué, a grand tort très-certainement de ne pas voir qu'admettre l'homme créé pensant, c'est admettre la réalité de cette opération divine, dont il semble dire que l'homme créé pensant n'a pas un besoin absolu, vu que le *rayonnement* de son intelligence lui suffit : comme si la *lumière naturelle de la raison*, le *rayonnement de l'intelligence*, pouvaient rendre superflu l'acte par lequel Dieu a donné la première impulsion à cette lumière, à ce rayonnement.

Nous avons peu de chose à dire sur le cinquième article, qui ne contient que des affirmations. Nous en retrouverons la plus grande partie dans les paragraphes suivants, notamment celles qui concernent Bergier et le P. Perrone, dont M. Cognat nous oppose l'autorité. Bornons-nous ici à une observation. M. Cognat nous reproche d'avoir dit que la question de la nécessité de l'enseignement est une question nouvelle qui ne pouvait naître avant notre siècle, et il ajoute : *Voilà qui semble tout d'abord assez paradoxal! Comment! les Pères, les docteurs et les théologiens n'auraient jamais parlé du pouvoir qu'a l'homme de « connaître » les vérités naturelles..... Que dire de cette imputation formulée contre tous les théologiens, de n'avoir jamais examiné cette question, si l'homme peut découvrir et connaître, par sa raison, quelques vérités religieuses et morales? A quoi auront-ils donc pensé, s'ils n'ont pas pensé à cette question si grave et si élémentaire?* Il n'est personne qui ne voie la réponse à faire à cette objection, qui repose, comme la plupart des précédentes, sur une confusion. Certainement les théologiens se sont occupés de ce que peut, sans la révélation, la raison *telle qu'elle est*, et ils ont accordé à cette raison le pouvoir de démontrer et même de découvrir quelques vérités religieuses. La question que n'ont pas examinée les théologiens, c'est celle de la raison inculte, et même encore celle d'une raison cultivée qui ne connaîtrait aucune vérité morale. Or tous les passages que cite M. Cognat, et dans lesquels nous disons que nous traitons une question nouvelle, ces passages sont relatifs à la raison inculte, même ceux où nous parlons de la découverte des vérités naturelles.

Voici comment M. Cognat, à la fin de sa réplique, résume nos opinions: 1° *La révélation primitive était absolument nécessaire dans l'hypothèse de la création de l'homme, même quand il eût été placé dans l'état de pure nature; même dans l'état de pure nature il fallait une révélation primitive, naturelle, extérieure à l'homme, pour que l'homme reçût la pensée et la parole.* — Cela n'est vrai, n'est soutenu par nous qu'en entendant par *révélation primitive* le don de *quelque chose de plus* que ce que l'homme a aujourd'hui en naissant. — 2° *Sans la tradition qui transmet cette révélation primitive par la parole, la raison non cultivée est dans l'impuissance absolue et la raison cultivée dans l'impuissance morale de connaître les premières vérités de l'ordre métaphysique, moral, religieux, telles que l'existence de Dieu, la distinction du bien et du mal*, etc. — Ce qui, selon nous, est absolument nécessaire

à la raison non cultivée, ce n'est pas *la tradition qui transmet la révélation primitive*, c'est un secours social quelconque ; et quand nous disons que la raison cultivée a *moralement* besoin, pour connaître la première vérité morale, non de la *tradition*, mais de l'enseignement d'un autre homme, quel que soit le moyen par lequel celui-ci a appris la vérité qu'il enseigne, nous ne parlons pas de la raison cultivée, *telle qu'elle existe en fait;* car pour celle-ci, nous n'admettons, comme les adversaires, que l'impuissance *morale* de connaître *toutes* les vérités nécessaires.— 3° *Par conséquent, l'usage de la raison ne peut jamais précéder l'influence de la première révélation.* — Entendez *l'usage de la raison* par rapport aux idées métaphysiques, et la première révélation dans le sens que nous venons d'indiquer tout à l'heure. Cette phrase signifie donc que si le premier homme n'avait pas reçu de Dieu quelque chose de plus que ce que nous possédons en naissant, il n'aurait jamais été à même d'éveiller dans l'âme de ses descendants la pensée que Dieu n'aurait pas éveillée en lui. — 4° *La foi naturelle, ou humaine, mais originairement divine, précède et doit précéder la raison; la foi est avant la science; elle est la première règle et le premier principe de toute connaissance certaine, de toute raison et de toute philosophie.* — La foi naturelle qui doit précéder, au moins logiquement, non la raison, ni toute science, ou tout usage de la raison, mais le raisonnement, l'usage de la raison et la science relativement aux idées métaphysiques, cette foi naturelle n'est, selon nous, le *principe* de la connaissance certaine des vérités métaphysiques (nous n'avons jamais dit de toute connaissance certaine) que si l'on entend par là, non la croyance à un témoignage, mais une adhésion fondée sur l'évidence. Dans ce sens, la foi naturelle était donc originairement ce qu'elle est aujourd'hui, l'effet de l'évidence; seulement elle a pour condition actuelle un secours social, et elle a eu pour condition originaire, un secours divin naturel. Que si par foi naturelle on entend la croyance à un témoignage, nous n'en faisons nullement le principe de la connaissance certaine des vérités métaphysiques.

Comme on voit, le résumé de M. Cognat, bien qu'il n'y ait pas compris plusieurs des erreurs qu'il nous attribue à tort dans le cours de ses articles, est dans toutes ses parties, ou inexact, ou ambigu; ajoutons qu'il est très-incomplet, et qu'il est loin de comprendre toutes les questions que nous avons traitées. Faut-il attribuer ces lacunes, ces inexactitudes, ces ambiguïtés, à l'*inintelligibilité* dont nous accuse M. Cognat au commencement de sa réplique? Nous pourrions faire observer que lorsqu'un livre n'est pas compris, cela peut venir non-seulement de ce que l'auteur est *inintelligible*, mais encore de ce que le lecteur est *inintelligent;* mais nous aimons mieux dire qu'on peut être fort intelligent, sans être capable de suivre une discussion abstraite, dans les développements quelquefois subtils qu'elle doit embrasser pour être profonde.

Au total, les critiques de M. Cognat ne sont ni bienveillantes ni fondées. Il y a dans son travail un certain mérite de mise en scène; on voit qu'il a lu et même étudié notre livre; mais il nous attribue des erreurs graves, parce qu'il ne saisit pas la différence entre deux opinions, l'une fausse, l'autre vraie, qui présentent entre elles quelques faux airs d'identité. Nous le remercions cependant de nous avoir cité ordinairement avec assez d'étendue pour que ses lecteurs pussent contrôler ses assertions. Quoique son travail, assez spécieux pour ceux qui n'ont pas l'habitude de ces matières, ait pu nous nuire, nous ne regrettons pas qu'il nous ait attaqué. Sur quelques points de détail, il a fait des observations justes, dont nous profiterons; et sur la plupart des autres, il nous a donné l'occasion de mettre dans un plus grand jour la vérité des opinions qu'il combat. Nous allons passer maintenant à un adversaire moins redoutable.

§ III. — Suite du précédent.

I. Quoique nos deux lettres à l'*Ami de la religion* fussent loin de répondre, aussi complétement que nous venons de le faire, aux objections de M. Cognat, l'*Ami de la religion* ne pouvait se consoler de n'avoir pas eu le dernier mot. Il y avait un moyen de prendre une revanche. C'était de répéter, avec plus d'assurance que jamais, les affirmations du système semi-rationaliste. En effet, l'*Ami de la religion* se mit à prôner pendant plus d'un an ce système; il en parla sur tous les tons, et continuellement, sachant bien que ces répétitions incessantes produisent toujours à la longue une impression quelconque. Il serait fastidieux de relever toutes les erreurs de ces articles subséquents; nous nous bornerons à en examiner quelques-uns.

Au mois de septembre 1854, l'*Ami de la religion* publia trois articles intitulés : *Qu'est-ce que le traditionalisme?* A la fin du premier article, l'auteur prouve parfaitement bien qu'admettre la parole *comme condition essentielle de la pensée*, ce n'est pas faire nécessairement de la parole la *cause* de la pensée, ce n'est pas tomber dans l'erreur traditionaliste ou extérioriste, qui nie les idées innées, ni dans l'erreur lamennaisienne qui méconnaît, dans la raison individuelle, le *principe* de la certitude. Nous ferons observer que nous nous bornons précisément à soutenir cette proposition qu'il déclare si inoffensive; nous n'allons pas même si loin; car nous exigeons, comme condition essentielle de la pensée, non pas la parole, mais un secours social quelconque. Notre adversaire prouve donc lui-même combien se trompent tous ceux qui prétendent que notre opinion a pour conséquence le traditionalisme ou le lamennisme. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'il confond dans le reste de son article ces notions de *condition* et de *cause*, qu'il distingue avec tant de précision en finissant, de sorte

que ce premier article est fort embrouillé. Dans une même proposition qu'il prête aux écrivains qu'il combat, il leur fait dire tout à la fois que la parole est la *condition essentielle* et la *cause* de la pensée. Et cette confusion se croise avec une autre confusion entre la nécessité de la *parole*, et la nécessité d'un *secours extérieur quelconque*. Puis, tout en disant que la nécessité de la parole comme *condition*, n'entraîne pas la nécessité de la parole comme *cause*, il déclare que la première opinion n'est pas prouvée, et il cite contre elle des arguments qui ne renversent que la seconde. Ainsi il suppose qu'on peut combattre la nécessité de la parole comme condition, par l'*Epître de saint Paul aux Romains*, tandis que cette Epître ne peut être opposée qu'à ceux qui affirment la nécessité de la parole, ou même de la société, comme *cause* de la démonstration, ou même de la connaissance certaine. Il va sans dire que cette Epître peut être opposée plus encore aux partisans du système fidéiste, qui ne se renferme pas, comme les erreurs précédentes, dans l'ordre naturel. L'*Ami de la religion* ajoute ensuite que l'hypothèse de la nécessité de la parole comme condition est *nouvelle*, et que l'on peut en conclure sa fausseté; car la *vérité de l'opinion traditionaliste suppose une tradition ancienne*. Ainsi il donne successivement le nom de *traditionalisme* à l'erreur qui voit dans la parole la *cause* de la pensée, et à notre opinion, qui peut se concilier, de son aveu, avec la négation de cette erreur. Sans doute ceux qui disent : *Rien n'est vrai que ce qui a pour soi la tradition*, se contredisent, puisque leur système n'est pas dans la tradition; mais on peut très-bien dire qu'un secours social est une *condition* de la pensée, et dire en même temps que la raison individuelle, une fois développée, peut découvrir une vérité que personne n'ait observée encore. Enfin, dit l'*Ami de la religion*, *on ne peut faire reposer sur une hypothèse, quelque ingénieuse qu'elle soit, le « principe » de la connaissance et de la certitude humaines, qui forment les premières assises de la raison et la base de la société tout entière*. Quel argument ! 1° Encore une fois, l'opinion de la nécessité de la parole comme *condition*, ne donne pas la parole comme *principe* de la certitude; 2° cette opinion n'est pas une hypothèse; tant que vous n'en aurez pas détruit les preuves, tant que vous n'y opposerez pas d'objections plus fortes, elle restera une opinion des mieux établies; 3° ceux mêmes qui soutiennent à tort que la *parole* est le *principe* de la certitude, ne disent pas que c'est cette *opinion*, cette *hypothèse* qui est le *principe* de la certitude : l'objection, outre ses autres défauts, manque donc de précision; car l'adversaire veut dire qu'il ne faut pas mettre le principe de certitude dans un objet qui n'est pas certainement ce principe; nous ne disons rien de cette expression *faire reposer un principe*, comme si le principe n'était pas ce sur quoi tout repose; 4° l'objection suppose que la certitude croulerait, si l'on en était réduit à des hypothèses au sujet du principe de certitude. Or, il est incontestable qu'on peut être certain, et qu'on l'est en effet, de beaucoup de choses, avant de savoir à quoi s'en tenir sur le *principe* de la certitude.

Les arguments que nous venons de réfuter ne sont pas donnés par l'*Ami de la religion*, du moins à cet endroit, en son propre nom, quoiqu'en les rapportant il s'abstienne d'en contester la valeur; mais ce qui suit, lui appartient : *Supposez vraie cette proposition : « La parole est la condition essentielle de la pensée, » que s'ensuivra-t-il ? Il s'ensuivra que l'homme ne saurait avoir aucun point de contact avec ses semblables, s'il était privé de ce secours. Mais faudrait-il en conclure qu'il serait dépourvu de toute idée personnelle, de tout sentiment intime, inaperçu, insaisissable à l'extérieur, mais non moins réel, non moins sensible pour lui? Cette conséquence, si on l'examine sans préjugés, paraîtra certainement extrême, et jamais on n'en saurait démontrer la vérité. On doit donc, pour ne pas faire fausse route, se borner à constater un fait, c'est-à-dire, à reconnaître l'absence totale d'idées « extérieurement exprimées » dans l'homme déshérité du bienfait du langage*. Ne suffit-il pas de citer de pareilles choses pour les réfuter? De ce principe : *La parole est la condition essentielle de la pensée*, on ne peut conclure, selon notre auteur, qu'*il est impossible d'avoir la pensée quand on n'a pas la parole!* Comment ne voit-il pas que, non-seulement on peut conclure l'un de l'autre, mais encore que ces deux affirmations sont identiques? Est-ce pour compenser tant de confusions, qu'il distingue là où il y a identité? Qu'il soutienne, s'il veut, qu'on peut avoir la pensée sans la parole; cette proposition ambiguë peut recevoir un sens soutenable; mais qu'il ne prétende plus la concilier avec cette autre, qui en est la contradictoire : *La parole est la condition essentielle de la pensée*.

Pour montrer que les hommes élevés hors de la société (c'est-à-dire privés non plus seulement de la parole, mais de tout secours social) ont peut-être des idées qu'ils ne peuvent pas manifester, l'*Ami de la religion* allègue « les hommes que la maladie et des accidents divers ont mis dans l'impossibilité absolue de révéler leurs pensées, bien qu'ils en eussent un grand désir. » Il n'est personne qui ne voie l'immense différence qu'il y a entre ces deux états. Un accident peut enlever à l'homme instruit non-seulement la faculté d'exprimer ses idées, mais même la conscience de sa pensée. Dans ce cas, on ne peut affirmer qu'il n'a pas d'idées, quoiqu'il n'en manifeste pas, parce qu'on sait positivement qu'il a joui de la pensée actuelle, et qu'il est possible qu'il en jouisse encore, malgré l'accident qui l'empêche notoirement de donner aucun signe de connaissance. Mais dans l'homme séquestré, les conditions sont tout autres. On peut constater qu'il est organisé comme les autres hommes, et que le seul obstacle qui cause chez lui l'absence des idées métaphysiques actuelles, c'est la pri-

vation d'un secours social. D'ailleurs cette absence d'idées métaphysiques actuelles, on peut la constater, soit par le témoignage du séquestré quand il a été instruit, soit par l'observation de ses actes avant son instruction. Si on le trouvait étendu sans mouvement, on ne pourrait affirmer ni qu'il n'a pas d'idées, ni même qu'il a toujours été isolé de la société. Mais lorsque l'isolement est le seul caractère qui le distingue des autres hommes, on peut, en le voyant agir, reconnaître quel est le principe d'où procèdent ses actes, en attendant qu'il vienne lui-même, après son instruction, corroborer, par ses souvenirs, les résultats de cette première enquête.

Dans son deuxième article de septembre 1854, l'*Ami de la religion* examine d'abord cette proposition : *La tradition est la seule source de toute connaissance et de toute certitude humaines.* Il en montre facilement la fausseté, et il avoue qu'elle est rejetée par les écrivains qu'il combat; mais ces écrivains, selon lui, soutiennent cette autre proposition : La tradition, ou la révélation primitive transmise par le témoignage, est l'*unique* source, non de la certitude, mais de la *connaissance.* Nous rejetons, quant à nous, cette proposition, comme la précédente. Non-seulement, à nos yeux, la tradition n'est pas l'*unique* source de la connaissance; elle ne peut être la *source* de la connaissance d'*aucune* vérité morale: cette source, c'est le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité ; la tradition n'est qu'une condition, nécessaire quelquefois, utile toujours. Donc la réfutation de cette proposition par l'*Ami de la religion*, si elle était concluante, aurait toutes nos sympathies. Mais cette réfutation laisse grandement à désirer. S'abstenant de signaler, dans la dernière proposition, le défaut que nous venons d'y reconnaître, il dit que si la tradition est l'unique *cause* de la connaissance, elle est aussi l'unique *cause* de la certitude, ce qui mène malgré eux au lamennisme les partisans de la proposition. Car l'adhésion à l'idée connue doit naître de la même source que l'idée elle-même. Cela est bien dit ; mais pourquoi ne pas s'arrêter là ? pourquoi noyer cette observation juste dans des répétitions embrouillées et dans des arguments comme ceux que nous allons relever ? *La connaissance dont on parle ici*, dit l'*Ami de la religion, est sans doute une connaissance « certaine »..... Or, comment supposer cette connaissance vraie, constituant une idée réelle dont on a la conscience, sans qu'elle soit accompagnée d'une véritable certitude ?* Il faut avouer en effet que toute connaissance *certaine* est accompagnée de *certitude;* cela est sans réplique; mais pour que l'*Ami de la religion* combattît utilement la proposition citée plus haut, il devrait prouver qu'il y est question de *connaissance certaine.* Or, nous avons prouvé, dans notre seconde lettre, adressée à ce journal (*Voir* plus haut, § II), que l'enseignement peut quelquefois éveiller dans l'âme la connaissance d'une proposition non évidente, sans que l'âme soit aussitôt entièrement certaine que cette proposition est vraie. Nous avons montré de plus que, même quand la certitude et la connaissance sont inséparables, on peut encore les distinguer parce que, si elles ont la même source (le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité), elles n'ont pas le même caractère. Le tort de la proposition que combat l'*Ami de la religion* n'est donc pas de *distinguer* la connaissance de la certitude; c'est de donner la tradition comme *cause* de la connaissance, et de plus de distinguer la connaissance de la certitude *quant à leur cause.*

L'*Ami de la religion* fait encore cette objection contre la même proposition : *Vous dites que la tradition est cause non de la certitude, mais de la connaissance ; donc vous avouez que le traditionalisme ne résout pas la question de la certitude, et laisse l'homme indécis sur ce grand problème.* — Quelle logique ! Est-ce que la tradition est la même chose que le traditionalisme ? Prouvez à ce dernier système qu'en se trompant sur la *cause* de la connaissance, il se trompe aussi sur la *cause* de la certitude, cause qu'il est obligé, pour être conséquent, de mettre aussi dans la tradition, nous applaudirons à votre raisonnement. Mais parce que les traditionalistes rejettent, par une heureuse inconséquence, cette dernière erreur, et restent dans le vrai quand ils parlent de la certitude, vous dites que leur système, de leur aveu, n'explique pas la certitude ! Mais leur *système* est précisément d'expliquer la certitude autrement qu'ils n'expliquent la connaissance. Vous dites que pour avoir le principe de la certitude, ils sont obligés de sortir de leur système. Mais leur système, c'est ce qu'ils disent, ce n'est pas ce qu'ils devraient dire pour être conséquents. Or, leur système est précisément de rejeter, par inconséquence, au sujet de la cause de la certitude, l'erreur qu'ils soutiennent sur la cause de la connaissance.

On voit que l'*Ami de la religion* combat fort mal les propositions mêmes qu'il a raison de combattre.

Reste le troisième article, consacré à l'examen d'une proposition ainsi formulée : *La première idée est une idée « révélée, » une idée de « foi » sous le rapport de la « connaissance, » en sorte que la tradition n'en est pas seulement la condition nécessaire, ou la cause occasionnelle, mais le véhicule réel et la cause efficiente.* — On ne voit pas trop en quoi cette proposition diffère de la précédente ; aussi l'auteur commence par répéter les arguments que nous venons de réfuter, outre qu'il confond le *fidéisme* avec le système du *sens commun*, qui en diffère grandement, comme nous l'avons vu. Ensuite il entame une longue discussion qu'il aurait beaucoup mieux fait de fondre avec celle qui précède, s'il avait été soucieux de suivre l'ordre naturel des matières.

Il a raison très-certainement de combattre l'erreur qui place dans la tradition la *cause* de la connaissance; car si l'homme, comme il le dit très-bien, reçoit tout du

dehors, il est passif dans l'acquisition de la vérité, il la reçoit, et ne la perçoit pas ; il ne peut même saisir et comprendre la parole de la tradition. Mais si notre auteur a ici raison dans le but qu'il se propose et dans un des moyens qu'il emploie, la plupart de ses arguments sont très-défectueux. Après avoir dit que la *foi au témoignage* ne peut expliquer la première idée, considérée dans sa connaissance, abstraction faite de sa certitude, il emploie des preuves tirées de la certitude dont il vient de faire abstraction. La foi, dit-il, doit reposer sur des motifs pour être raisonnable; or, puisque, selon les adversaires, il n'y a rien dans l'esprit, avant la foi au témoignage, il faut que l'esprit se soumette sans preuve. — Cette raison sera concluante contre les traditionalistes, si vous commencez par leur montrer qu'en faisant de la foi au témoignage la *cause* de la connaissance ils sont obligés d'en faire aussi la *cause* de la certitude. En partant de l'indissolubilité de ces deux assertions, vous pouvez conclure qu'une preuve qui renverse la seconde, renverse aussi la première. Mais pourquoi commencer par dire que vous allez combattre ce que *disent* les traditionalistes sur la *connaissance*, quand ensuite vous combattez uniquement ce que la logique les oblige de dire sur la *certitude*, quand surtout vous négligez d'exprimer dans votre argument le lien qui existe entre ces deux choses ?

L'argument qui suit dit en substance que pour comprendre le témoignage qui lui *apporte* la première idée, la raison aurait besoin d'idées antérieures ; mais cette vérité si simple est exprimée d'une manière tellement embrouillée, surtout à la fin de ce deuxième argument, qu'au total il embrouille la thèse plutôt qu'il ne la met en lumière.

Le troisième argument est tiré de ce que la foi doit être un acte libre, tandis que l'esprit, s'il est *vide* avant le premier témoignage, y doit adhérer nécessairement. Nous pourrions répéter ici l'observation que nous avons faite à propos du premier argument, et que nous aurions pu faire à propos de la fin du deuxième.

Le quatrième est bien plus mauvais. Ce n'est plus un défaut de clarté, ou une lacune qu'on y observe ; c'est une erreur flagrante. L'auteur prétend qu'en faisant de la tradition la *cause* de la connaissance, les traditionalistes tombent dans le fidéisme, et font dépendre de la foi *surnaturelle et divine* la première idée; car, dit-il, ce que la tradition, selon eux, donne à l'individu, c'est une idée qui vient de la révélation primitive. Accusation injuste ! Quand même, d'après les traditionalistes, l'esprit devrait *recevoir* une idée qui vient nécessairement de la révélation primitive, la foi à cette idée ne serait pas nécessairement *surnaturelle* ; elle pourrait être *divine naturelle*. — Mais, ajoute l'auteur, d'où provient, selon les traditionalistes, la *certitude* de cette première idée ? Ce n'est pas de la tradition, ils l'avouent ; ce n'est pas de l'idée, qui ne peut se prouver avant d'être; *donc* c'est de l'autorité de Dieu. — Pourquoi ne dites-vous pas : Ce n'est pas de l'autorité de Dieu, ils l'avouent ; donc c'est de la tradition ? Ils avouent moins encore l'autorité de Dieu que la tradition comme *source* de la certitude, et si la logique les pousse, comme on l'a vu, à mettre cette source dans la tradition, il n'en est pas de même pour l'autorité de Dieu.

Le cinquième argument est tiré de ce que, selon les traditionalistes, la première idée est reçue et non perçue, ce qui suppose l'esprit passif. Cet argument est bon ; mais l'auteur y mêle encore une singulière méprise. Il dit : Cette vérité de fait, que la première vérité, si elle est acquise par la foi au témoignage, est *reçue* et non *perçue*, est surtout indubitable pour les thomistes, selon lesquels la *perception claire* d'une idée détruit la *foi*. Il ne s'aperçoit pas qu'il confond deux choses complétement différentes. Saint Thomas déclare la foi incompatible non avec la *perception* ou activité de la raison, mais avec l'*évidence*. Ainsi de deux choses l'une : ou l'auteur fait dire à saint Thomas que la raison ne *perçoit* pas quand elle *croit*, ce qui est une erreur énorme, car la raison est toujours active, même quand elle connaît une vérité non évidente. Ou il dit lui-même : D'après les traditionalistes, la première idée étant acquise par la *foi* ne peut être *évidente ;* donc elle est reçue, et non perçue. Il est clair qu'en tout cas il confond la *perception* avec l'*évidence*, et que la discussion entre les thomistes et leurs adversaires sur l'incompatibilité de la *foi* et de l'*évidence* n'a rien de commun avec la discussion actuelle. Il y a même une double erreur à dire aux traditionalistes : *Votre première idée n'est pas perçue, attendu qu'elle est crue; car saint Thomas déclare qu'il n'y a plus de foi dès qu'il y a évidence.* On semble ainsi affirmer non-seulement que l'évidence est inséparable de la perception, mais encore que la *foi* est aussi répréhensible que la raison *vide* des traditionalistes. Pour leur prouver que leur première idée n'est pas *perçue*, il ne faut pas dire : Elle n'est pas *perçue*, puisqu'elle est *crue*. Il faut dire : Elle n'est pas perçue, pour le même motif qui l'empêche d'être crue, parce que l'âme est dépouillée de toute activité. En effet, dès que l'âme est capable de *croire*, par là même elle peut percevoir.

Le troisième article que nous examinons se termine par une sixième partie dans laquelle l'auteur emploie deux grandes pages à dire ce qui suit : Si le traditionalisme, au lieu de prétendre que la tradition est la *cause* de la connaissance, reconnaît que la raison est douée d'activité, alors... le traditionalisme n'est plus le traditionalisme.

II. L'auteur des trois articles dont on vient de lire la réfutation, tout en commettant plus d'une erreur sur la question de savoir si les mots sont une *condition* de la pensée, avait cependant reconnu parfois, comme on l'a vu, que cette opinion ne con-

duit pas au traditionalisme, pourvu que les mots ne soient pas donnés comme *cause*. C'est cependant cette opinion inoffensive, selon lui, qu'il attaque par trois nouveaux articles insérés dans l'*Ami de la religion* au mois de février 1855, et ayant pour but de prouver, contre M. de Bonald, que l'on peut penser sans les mots. Nous devons le suivre sur ce terrain.

Il commence par déclarer que M. de Bonald se contredit en disant que les idées sont innées, et que la parole est nécessaire pour que l'idée soit actuelle. *N'est-ce pas*, s'écrie-t-il, *comme si l'on disait : Les idées sont innées, — les idées ne sont pas innées? Entre deux contraires, on peut trouver un milieu, mais cela est impossible entre deux assertions dont l'une est contradictoire de l'autre.* Nous sommes vraiment honteux d'avoir à relever de pareils arguments, et d'être obligé d'expliquer au critique l'*a b c* de la philosophie. Qu'il sache donc que les deux assertions de M. de Bonald ne sont nullement contradictoires, car le mot d'idée n'est pas pris des deux côtés dans le même sens. Il n'y a même pas lieu à équivoque; car M. de Bonald dit expressément que l'idée non actuelle est innée, et l'idée actuelle acquise. *Aussi*, ajoute le critique, sans s'apercevoir que cette seconde accusation détruit la première, *aussi c'est par un véritable abus de langage qu'on donne à l'idée innée, entendue dans le sens de M. de Bonald, le nom d'idée. En logique, l'idée se définit : la perception d'un objet ou d'une vérité quelconque. Ici, au contraire, c'est l'absence de la perception d'une vérité.* Notre étonnement redouble. Quoi! vous confondez *percevoir* avec *apercevoir!* De ce que, selon M. de Bonald, l'âme n'aperçoit pas les idées innées avant le secours social, vous concluez que, selon lui, elle ne les perçoit pas! Sans doute M. de Bonald n'admet pas que les idées innées soient actuelles et aperçues; mais cela ne l'empêche nullement d'admettre de véritables idées innées dans toute la force du terme. La preuve en est que parmi les partisans des idées innées, il n'y en a pas un seul qui ne reconnaisse qu'il y a un temps où ces idées, quoique très réelles, ne sont pas aperçues. *M. de Bonald*, dites-vous, *n'admet donc pas, au fond, d'idées innées... L'école qui défend les idées innées veut que l'homme ait naturellement, avant toute espèce d'enseignement extérieur, la connaissance des principes généraux... Ces vérités premières, selon elles, existent non-seulement indépendamment du langage, mais même sans le secours d'aucun objet extérieur ; l'âme les apercevant par la force de son énergie naturelle* (c'est-à-dire par la force de sa force naturelle), *en dehors du concours de ses organes, dont elle a besoin seulement pour agrandir le cercle de ses connaissances.*

De deux choses l'une : cela veut dire ou que les partisans des idées innées admettent qu'elles se développent spontanément, ou que ces mêmes partisans regardent les idées innées comme essentiellement actuelles Il n'y a pas de milieu. Dans le premier cas, il est vrai que certains philosophes admettent le développement spontané des idées innées; mais conclure de là que M. de Bonald n'admet pas d'idées innées parce qu'il n'admet pas ce développement spontané, c'est un sophisme flagrant. Car, si vous reconnaissez que l'idée passe, si l'on peut ainsi parler, par deux états, l'état natif et l'état normal, il est clair que tous les dissentiments possibles entre les philosophes sur les conditions nécessaires pour que le second état succède au premier, ne les empêchent pas de s'accorder sur l'existence et la nature de cet état natif. Dans le second cas, vous attribuez aux partisans des idées innées ce qu'ils n'ont jamais dit. Descartes lui-même avoue qu'elles ne sont point actuelles. Si le système des *idées innées* était tel que vous le prétendez, il serait absurde ; et vous devriez féliciter M. de Bonald de l'avoir rejeté, d'avoir pris les idées innées dans un autre sens. Mais non; vous sentez, il est vrai, l'absurdité des idées innées entendues dans votre sens ; car vous ajoutez : *Nous ne voulons pas dire, qu'on le remarque bien, que nous adoptons ce système;* mais en même temps vous prétendez que *l'idée innée est clairement et nettement expliquée dans ce système;* et vous reprochez à M. de Bonald de prendre les *idées innées* dans le seul sens où elles sont admissibles! C'est un chaos impossible à débrouiller.

Le critique répète ensuite, après la *Civiltà*, que l'âme privée d'idées ne pourrait comprendre le sens des mots. Nous avons répondu, paragr. 1er et VI, à cette objection. Nous avons montré que l'âme n'est pas privée d'idées; qu'elle a, avant l'idée métaphysique actuelle, de quoi y arriver à l'aide du mot, et qu'enfin il y a autant de mystère dans l'opinion que nous combattons, qu'il peut y en avoir dans la nôtre. Ajoutons que le critique attaque, comme solidaires l'une de l'autre, deux opinions que M. de Bonald a très-bien distinguées : 1° La parole est nécessaire pour que les idées métaphysiques deviennent actuelles; 2° quand on possède ces idées, la parole est encore nécessaire pour les conserver. La seconde proposition fût-elle démontrée fausse, il ne s'ensuivrait pas que la première le fût aussi ; mais le critique ne parvient à opposer l'ombre d'aucune preuve ni à l'une ni à l'autre.

Je me trompe, il croit avoir trouvé une preuve péremptoire qu'il formule à peu près ainsi : L'idée actuelle, selon M. de Bonald, n'est pas dans l'âme avant la parole ; cette idée n'est pas non plus dans la parole, qui ne fait que refléter ce qui est en dehors d'elle : mais si l'âme et la parole, prises séparément, ne contiennent ni l'une ni l'autre l'idée actuelle, il est impossible que cette idée naisse de la réunion de l'âme et de la parole. — Qui n'admirerait ce profond raisonnement? ou plutôt qui ne confierait à un enfant le soin de le rétorquer? C'est comme si l'on disait : Il est impossible que l'eau soit composée d'oxygène et d'hydrogène; car ni l'oxygène ni l'hydrogène ne contien-

nent de l'eau. — Ou encore : Il est impossible qu'un homme bâtisse une maison ; car un homme ne suffit pas pour cela sans des instruments ; d'un autre côté, les instruments ne suffisent pas non plus sans l'homme ; donc la réunion de l'homme et des instruments ne suffira pas non plus.

Le philosophe de l'*Ami de la religion* s'efforce ensuite de prouver que des conséquences d'une *très-haute gravité* découlent du système de M. de Bonald. La première conséquence, qu'il présente sous trois formes différentes, revient à dire que, si la pensée est impossible sans le langage, l'homme ne pourra acquérir aucune vérité nouvelle, car il lui faudrait pour cela de nouveaux mots, qui eux-mêmes ne peuvent pas être trouvés sans des idées nouvelles. Rien de plus superficiel que cet argument. Il suppose des hommes n'ayant que deux ou trois idées, et deux ou trois mots correspondant à ces idées. C'est un cas chimérique. Mais, même en nous plaçant dans cette hypothèse, nous disons que la théorie de M. de Bonald n'empêcherait nullement de trouver des vérités nouvelles ; car les vérités nouvelles que trouve l'homme sont des rapports entre celles qu'il possède déjà ; il suffit donc, pour les découvrir, des mots que l'on possède. D'ailleurs cette objection peut être rétorquée. L'adversaire avoue que les mots sont nécessaires, sinon pour *former* les idées métaphysiques, au moins pour les *exprimer*. Donc, si son raisonnement est juste, il faut en conclure que l'homme en trouvant une idée nouvelle devra forger un mot nouveau pour l'exprimer. L'expérience, nous dira-t-il, prouve qu'on peut exprimer une foule de vérités différentes avec les mêmes mots. Donc les anciens mots peuvent servir aussi à former des idées nouvelles.

La seconde conséquence, objectée par le critique, et délayée par lui en deux paragraphes, est celle-ci : Si l'homme n'a que les idées gravées dans son âme par la parole, il sera incapable d'en apprécier la vérité et la fausseté ; il sera donc le jouet de l'erreur et des passions, s'il règne dans un pays ou règnent une fausse religion et une morale corrompue. — Franchement, ne vaudrait-il pas mieux garder le silence que de divaguer de la sorte ? D'abord l'inconvénient dont on parle existe, quelque système que l'on adopte ; c'est un fait qu'on ne peut nier : une foule d'hommes subissent d'une manière invincible l'influence d'un enseignement faux. Mais la théorie de M. de Bonald ne rend pas, plus que toute autre, l'homme incapable d'apprécier la vérité de ce qu'on lui enseigne. En effet, M. de Bonald admet en l'homme, comme on l'a vu, non-seulement la faculté de discerner le vrai, mais les germes de toutes les vérités. Avant que l'homme placé au sein d'une religion fausse entende retentir à son oreille des doctrines fausses, il entendra une foule de mots qui commenceront le développement de sa raison. Mais commençât-il par entendre une erreur et par l'adopter de confiance, il conserve la faculté de réagir contre cette erreur, qui heurte les germes de vérité déposés dans son âme. Enfin, si le critique entendait quelqu'un affirmer cette vérité banale : Jamais l'homme n'arrivera à être certain des idées métaphysiques s'il n'a été allaité par sa nourrice ou s'il n'a été nourri par un procédé équivalent, objecterait-il que parler ainsi c'est faire du lait de la nourrice le *criterium* unique de la certitude ? Non, sans doute ; il comprendrait que c'est là seulement une condition nécessaire au développement de l'homme, et que la nécessité de cette condition n'empêche pas l'esprit humain d'avoir en lui-même le principe de la certitude. Qu'il comprenne donc enfin que, pour M. de Bonald, l'enseignement, le langage n'est pareillement qu'une *condition*, et qu'ainsi toutes ses attaques sont en dehors de la question.

Vient ensuite un argument qui ressemble à une plaisanterie. Dieu, dit le critique, a fait l'homme à son image ; or Dieu connaît la vérité sans l'intervention d'aucun être ; donc l'homme doit avoir aussi la faculté de connaître sans l'enseignement. Nous livrons ce raisonnement à la gaieté de nos lecteurs.

De plus, dit le critique, si l'homme ne peut penser sans les mots, il n'est plus une *intelligence servie par les organes ;* il est, au contraire, assujetti à ses organes. D'abord, s'il y avait contradiction entre la théorie de M. de Bonald et sa définition de l'homme, cela prouverait plutôt contre la définition que contre la théorie ; mais cette contradiction n'existe pas. Ne peut-on avoir un besoin absolu d'un objet et être servi par cet objet ? Un roi pourrait-il se passer de *serviteurs ?* N'arrive-t-il pas presque toujours que nous *dépendons* en quelque manière de ceux qui nous *servent ?* Et cette dépendance n'est-elle pas très-compatible avec la supériorité ?

III. Le critique exploite ensuite le texte de saint Paul, dont nous avons défendu le vrai sens contre le P. Chastel. Il attaque même notre interprétation, se contentant de nous désigner par les mots de *jeune écrivain*. Il nous sera facile de lui faire voir que son attaque, reposant sur des données fausses, laisse à nos arguments toute leur force.

Nous avons dit : Saint Paul affirme sans doute que les païens avaient, dans les merveilles de la création, un moyen de s'élever à la connaissance des perfections divines ; mais il parlait d'hommes dont évidemment la raison avait été développée par la société. — Ou bien le mot *développé*, dit le critique, s'entend de la connaissance de Dieu, ou non ; dans le premier cas, l'Apôtre serait dans l'erreur en disant que cette connaissance est le fruit du spectacle de la création ; dans le second, quelles sont les idées qui constituent ce développement ? Pourrait-on en signaler quelques-unes ? D'ailleurs, selon M. de Bonald, une raison quelque peu développée ne pourrait pas acquérir de nouvelles vérités par la seule vue de la création, sans le secours de la parole. — Voilà l'objection que nous lance le critique avec un

aplomb et une assurance qui vont jusqu'à la fanfaronnade. Voici notre réponse. On peut admettre que les païens dont parle saint Paul avaient reçu de la société l'idée de Dieu; on peut, dis-je, admettre cela sans contredire le texte sacré; car le critique fausse audacieusement la pensée de l'Apôtre en la traduisant ainsi : Vous n'avez pas reçu de la société l'idée de Dieu; mais cela ne vous excuse pas, car vous aviez la création. — Jamais saint Paul n'a dit cela; il dit simplement que les choses visibles servent à faire comprendre les perfections divines; assertion qui est parfaitement vraie, même pour des hommes qui ont reçu de la société l'idée de Dieu. Non-seulement il n'y a pas incompatibilité entre connaître Dieu par l'enseignement et le connaître par les choses visibles, mais nous le connaissons tous par ces deux moyens à la fois; donc saint Paul, en affirmant purement et simplement l'existence du second moyen, n'a pas nié par là même l'existence du premier. Aussi vous sentez si bien qu'on ne peut pas lui attribuer cette négation implicite, que vous tâchez en même temps d'exploiter son silence : *Si saint Paul avait supposé l'existence de cet enseignement, il n'eût pas manqué de leur en reprocher l'abus, pour faire ressortir davantage la grandeur de leur crime.* Il n'eût pas manqué! qu'en savez-vous? De quel droit tracez-vous à saint Paul la marche qu'il avait à suivre? Où n'aboutirait-on pas avec une telle licence d'interprétation? Et quelles conclusions que celles qui reposent sur des hypothèses si complétement gratuites? Comme si saint Paul était obligé d'épuiser tous les lieux communs de la rhétorique, et d'opposer aux philosophes païens tous les arguments *possibles*, qui étaient de nature à fortifier sa thèse? Nous n'avons donc pas besoin d'expliquer son silence, et fût-il inexplicable, on n'en pourrait rien conclure. Mais il y a une explication bien simple, c'est que saint Paul n'avait pas besoin de rappeler cette vérité banale, que *les hommes entendent parler de Dieu avant de raisonner*. Et cette explication, qui n'est pas nécessaire à la vérité de notre interprétation du texte de l'Apôtre, est inattaquable en elle-même, tandis que l'explication de l'adversaire a un inconvénient énorme qui vient s'ajouter à ceux que nous énumérions tout à l'heure. Car nous savons, par la science naturelle, que les païens desquels parlait saint Paul, avaient trouvé l'idée de Dieu dans la société; les témoignages historiques nous le prouvent. Donc, en attribuant à saint Paul l'opinion que ces païens n'avaient pas entendu parler de Dieu, on lui attribue une erreur grossière. Et voilà l'énormité qu'on présente comme la seule explication possible d'un silence qui peut s'expliquer autrement, et qui n'a pas besoin de s'expliquer du tout, puisqu'il peut avoir sa raison dans le bon plaisir de saint Paul.

Il n'est pas inutile de faire observer que nos adversaires nous ont accusé de manquer de respect envers l'Apôtre, pour avoir dit qu'il aurait commis une erreur s'il avait dit que les païens dont il parle n'avaient pas trouvé l'idée de Dieu dans la société. Il est clair qu'il n'y a en cela aucune irrévérence. Si l'on interprétait un texte de saint Paul dans le sens de la négation de l'existence de Dieu, je pourrais bien dire : Saint Paul se serait trompé s'il avait nié l'existence de Dieu; or il n'a pu se tromper; donc vous l'interprétez mal. Tel est précisément le sens que nous avions en vue, quand nous avons dit que saint Paul aurait commis une erreur s'il avait dit que les philosophes païens ne devaient rien à l'enseignement. Or, précisément, l'*Ami de la religion* nous oppose le même argument; il nous dit : Si les philosophes païens ont reçu de la société l'idée de Dieu, *l'Apôtre était donc dans l'erreur en attribuant cette idée à la vue du monde visible.* Il y a seulement une petite différence. Nous prouvons d'une manière péremptoire que les adversaires attribuent à saint Paul une erreur énorme, la négation d'un fait historique; car ils avouent que, d'après eux, saint Paul nie le secours que les païens ont tiré de l'enseignement; or la réalité de ce secours est indubitable; donc, ce que les adversaires avouent attribuer à saint Paul, est par nous démontré faux. Au contraire, ce que nous avouons être faux (la découverte de Dieu par les païens, au moyen du raisonnement *seul*) n'est pas démontré être la pensée de saint Paul; bien plus, nous prouvons contre les adversaires que telle n'est pas la pensée de l'Apôtre. En d'autres termes : vous avouez attribuer à saint Paul une opinion que nous attaquons, que vous croyez vraie sans doute, mais dont un simple coup d'œil sur l'histoire suffit pour prouver la fausseté; tandis que vous démontrez que l'adoption de notre système a pour conséquence la fausseté, non pas du texte de saint Paul, mais de votre interprétation de ce texte.

En résumé : 1° il est faux que saint Paul ait nié *formellement, explicitement* le secours que les païens ont tiré de l'enseignement; les adversaires le sentent eux-mêmes, malgré leurs assertions, puisqu'ils ont recours à d'autres moyens tout aussi peu solides. Il suffit de lire le texte de l'*Epître aux Romains*, pour voir que les mots *seulement, uniquement, connaissance première, qui n'a été précédée d'aucune autre*, ne s'y trouvent pas.

2° Il est également faux que saint Paul nie *implicitement* le secours que les païens ont tiré de l'enseignement pour connaître Dieu, puisque ce secours n'est pas incompatible avec celui dont il parle, et qui est tiré des choses visibles.

3° Il est faux enfin que le silence de saint Paul sur le secours de l'enseignement prouve qu'il croyait à la non-réalité de ce secours.

4° De ces trois points, nous pouvons conclure qu'on peut, sans heurter le texte de saint Paul, soutenir que les philosophes païens avaient reçu de la société l'idée de Dieu.

5° Donc nous ne cherchons pas à prouver notre opinion par saint Paul; nous montrons seulement qu'elle n'est pas opposée au texte sacré. Quant aux preuves, nous les tirons de l'ordre naturel.

6° Donc la raison nous oblige à admettre que les philosophes païens avaient reçu, de la société, l'idée de Dieu (25), et que la vue de l'univers a confirmé cette idée, puisque d'un côté, cette opinion n'est nullement contraire à l'Ecriture sainte, et que de l'autre, elle est prouvée par l'histoire.

7° Donc, non-seulement les arguments que les adversaires cherchent dans l'Ecriture sainte, pour leur système, sont anéantis; non-seulement ils ne réussissent pas à nous réfuter par l'Ecriture sainte; mais encore nous réussissons à démontrer, par la raison, qu'ils interprètent mal l'Ecriture sainte. Nous ne tirons pas ici d'autre conclusion; car cette discussion est dirigée contre une de leurs preuves, et non contre leur thèse.

Nous espérons que ces explications paraîtront aussi claires que modérées. On voit que nous n'outrons rien; que nous ne prétendons pas avoir renversé ici la thèse des adversaires; que nous ne prétendons pas avoir démontré notre assertion fondamentale (nécessité universelle de l'enseignement); que nous affirmons seulement avoir prouvé une assertion accessoire, relative aux philosophes païens, et avoir renversé une objection souvent exploitée contre nous. Les articles auxquels nous répondons ne méritaient sans doute pas les développements auxquels nous nous sommes laissé entraîner; mais nous ne sommes pas fâché d'avoir eu une occasion de mettre dans un nouveau jour ce que nous avons déjà écrit sur ce sujet dans notre *Essai philosophique*.

Si l'on se rappelle l'objection de l'*Ami de la religion*, rapportée plus haut, on reconnaîtra qu'il nous reste deux mots à ajouter pour en finir avec elle. Si l'on prend le mot de raison *développée*, dans le second sens, c'est-à-dire, dans le sens d'un développement qui ne s'étend pas jusqu'à l'idée de Dieu, le critique trouve que l'on emploie des mots *vides de sens*, et que d'ailleurs ce développement incomplet ne suffirait pas, selon M. de Bonald, pour arriver à l'idée de Dieu, sans la parole, avec le seul secours du monde visible. D'abord nous n'acceptons pas l'épithète *vide de sens*. On conçoit une raison qui a reçu un certain développement sans posséder encore les vérités religieuses. C'est là sans doute une situation peu ordinaire; mais ce n'est pas nous qui l'avons mise en avant; ce sont les partisans de la découverte des vérités religieuses qui ont compris que leur système répugnerait moins, relativement à une raison quelque peu développée, que relativement à un homme séparé dès sa naissance de la société. Aussi le seul usage que nous faisons de cette hypothèse est celui-ci : Nous disons que, s'il était démontré qu'une raison, déjà quelque peu développée par la société, a découvert, à l'aide seulement des choses visibles, et sans nouvel enseignement, les vérités religieuses, il ne s'ensuivrait pas qu'elle eût pu faire également cette découverte, si elle n'avait jamais eu aucun rapport avec les hommes. Quant à la supposition que M. de Bonald ne peut, sans se contredire, accorder qu'une raison, partiellement développée, arriverait aux vérités religieuses avec le seul secours du monde visible, nous l'avons déjà réfutée plus haut : En découvrant, par le raisonnement, par la vue des choses visibles, etc., une vérité nouvelle, on ne la découvre pourtant pas sans la parole; car on se sert, pour cette opération, des idées et des mots que l'on possédait déjà. Du reste, comme on le voit par les explications qui précèdent, le critique suppose bien à tort que nous présentons les païens dont parle saint Paul, comme ayant reçu de la société, non les vérités religieuses, mais quelques notions élémentaires, à l'aide desquelles ils se seraient élevés seuls à ces vérités par la contemplation des choses visibles. Quand même ces païens n'auraient pas reçu davantage de la société, quand il serait prouvé que cette hypothèse est vraie et qu'ils ont ainsi découvert l'idée de Dieu, notre thèse de la nécessité *d'un enseignement quelconque* pour l'origine des idées réflexes resterait sauve. Mais on a vu qu'il est permis de soutenir que ces païens avaient trouvé, dans la société, l'idée de Dieu; de sorte que les adversaires ne peuvent pas même prouver, par le texte de saint Paul, la puissance *absolue* d'une raison quelque peu développée de *découvrir* l'idée de Dieu, puissance *absolue* que nous sommes disposé à leur accorder, comme nous l'avons dit ailleurs (*Essai philosophique*).

Nous renvoyons au même ouvrage pour la solution des objections que tire le critique de l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. Quand on dit que l'enseignement exige des idées antérieures, on ne contredit nullement notre opinion, qui admet des idées antérieures innées, mais non actuelles. On ne peut exiger des idées antérieures actuelles que pour l'enseignement méthodique des écoles; mais il n'est nullement question de cet enseignement dans notre thèse.

Le critique s'efforce ensuite de prouver que cette thèse n'est pas hors de la compétence des théologiens. Il est certain que la question de la nécessité de l'enseignement pour l'origine des idées est une question purement philosophique, et une question libre, sur laquelle l'Eglise n'a rien prononcé; mais nous reconnaissons qu'elle a des conséquences qui peuvent intéresser les théologiens, et nous avons montré, en effet, que l'opinion contraire à la nôtre a des conséquences dangereuses pour la religion.

Le critique termine en répétant ce qu'a dit le P. Chastel sur les sourds-muets, sur

(25) Quand nous disons : *Avaient reçu l'idée*, nous avons seulement en vue l'actualisation de l'idée innée. Ceci soit dit une fois pour toutes.

les séquestrés, et sur l'impossibilité où l'on est quelquefois d'exprimer ce que l'on pense. On ne peut que s'étonner de voir tous les écrivains de l'école semi-rationaliste se copier les uns les autres, sans pouvoir sortir d'un petit cercle d'idées, ni trouver aucun aperçu nouveau. Mais on s'étonne encore davantage du vague et de la nullité de tous les arguments qui traînent dans leurs livres. Qu'un auteur, examinant une question en théorie, manque de précision, de netteté, c'est déjà un grand inconvénient; mais cet inconvénient redouble quand il se trouve dans une critique. Attaquer une thèse importante de philosophie par des sentences, je ne dirai pas *vides de sens*, mais pouvant se prendre en *plusieurs sens*, et joignant, à l'amphibologie, le défaut d'être presque toujours en dehors de la question, c'est porter soi-même un coup mortel au système que l'on veut défendre.

IV. En septembre 1855, l'auteur des deux séries d'articles que nous venons d'examiner, a publié un long travail dirigé spécialement contre la *Note* sur le concile d'Amiens qui termine notre *Essai philosophique*. C'est encore l'*Ami de la Religion* qui a inséré, en cinq articles, cet ouvrage de l'écrivain dont nos lecteurs sont maintenant à même d'apprécier la compétence. L'impartialité nous oblige pourtant à déclarer que ce philosophe n'appartient pas à la rédaction habituelle de l'*Ami de la Religion*.

Le critique commence par confondre de nouveau la nécessité de l'enseignement avec la nécessité de la parole, et la nécessité des mots pour commencer à penser aux objets métaphysiques, avec la nécessité des mots pour *continuer* à penser à ces objets. Puis il cite le passage où le concile d'Amiens déclare, qu'en traitant la question de la nécessité des signes, il faut se garder de nier la force interne par laquelle l'âme saisit la vérité. Donc, s'écrie le critique, le concile n'approuve et ne condamne aucune opinion sur la nécessité des mots, et par conséquent il n'adopte pas, dans ce passage, cette nécessité. Donc il blâme ceux qui nient la force *interne*. — Mais c'est précisément ce que nous avons dit dans notre *Essai philosophique* sur ce passage du concile. En vérité, ce procédé nous surprend. Quoi! vous annoncez que vous allez réfuter notre interprétation; puis vous commencez par répéter, en votre nom, cette même interprétation, de manière à faire supposer à vos lecteurs que nous avons dit tout le contraire! Vous deviez dire au moins que vous étiez de notre avis sur le sens de ce premier passage.

Le critique prétend ensuite que nous donnons la foi à un témoignage extérieur comme la source unique et le seul critérium des connaissances humaines. Et il se fonde sur l'expression de *vérité reçue par la foi naturelle*, que nous avons approuvée dans M. Hugonin. Cette expression impropre de vérité *reçue* est pourtant expliquée assez clairement par une phrase du même passage, où nous disons explicitement que la parole n'est pas le *principe* des connaissances. Il est vraiment fastidieux d'être obligé de donner sans cesse à nos adversaires les mêmes démentis; mais aussi pourquoi, malgré les déclarations les plus formelles, contenues dans les passages mêmes qu'ils citent, viennent-ils sans cesse nous attribuer des erreurs que nous repoussons énergiquement? Le critique s'épuise ensuite à prouver que le concile d'Amiens n'a pas défini que la *foi au témoignage est la pierre angulaire de l'édifice des connaissances!* Encore une fois, jamais nous n'avons prêté au concile de telles intentions. Nous condamnons, comme lui et comme vous, l'erreur qui met dans la *foi au témoignage* le principe des connaissances; mais nous protestons contre une polémique qui tend à nous diffamer, et qui ne pourrait échapper au reproche de déloyauté insigne, si elle n'était inspirée par la plus étrange des distractions.

Il règne une telle confusion dans le travail du critique, que si nous voulions le suivre pas à pas, nous serions entraîné dans des répétitions sans nombre. Par exemple, il identifie ces deux propositions : *la foi au témoignage est la source des connaissances; la foi précède la raison*. Et néanmoins, dans un article spécial, il répète, pour montrer que le concile rejette la seconde proposition, les textes déjà cités pour montrer que le concile rejette la première. Nous avons prouvé, à l'article Raison, que cette proposition : *la foi précède la raison*, est ambiguë et peut recevoir beaucoup de sens, les uns faux, les autres vrais. Mais malgré cette ambiguïté, elle ne peut guère recevoir le sens que lui donne le critique; car il y a une grande différence entre *produit* et *précède*, surtout s'il s'agit d'une antériorité purement logique. Quoi qu'il en soit, si l'on prend cette proposition dans le sens du critique, il est certain qu'elle est blâmée par le concile, qui a des paroles sévères pour le système du sens commun et pour l'extériorisme qui y conduit en niant la *force interne* de l'âme; mais 1° on ne peut conclure de là que le concile blâme les sens raisonnables de cette proposition : *la foi précède la raison* (par exemple, la *certitude irraisonnée* des premiers principes, certitude *fondée* sur l'évidence, et dont l'enseignement est la *condition*, précède le *raisonnement*); 2° le critique a tort de dire que le système de M. de Bonald est compris dans la condamnation de M. de Lamennais; tout ce qu'il peut dire, c'est que cette condamnation atteint certaines phrases où M. de Bonald, par défaut de précision, parle à peu près comme M. de Lamennais; mais on ne peut conclure de là que *toutes* les doctrines de M. de Bonald soient entachées de *lamennisme*. Il est certain, par exemple, que sa thèse de la nécessité de l'enseignement ne conduirait au système du sens commun, que s'il faisait venir la vérité du dehors, et s'il rejetait les idées innées; or, c'est ce qui n'est pas; 3° le critique s'empare du mot *percipit* employé par le concile à propos de la force interne de l'âme, et s'écrie : Donc l'âme acquiert la pre-

mière idée non par la *foi*, mais par la *perception*. Nous admettons bien volontiers que le concile, en cet endroit, ne parle d'aucune espèce de foi. Nous admettons aussi que la *foi* et la *perception* sont deux choses différentes, puisqu'on peut croire sans percevoir (comme dans le cas d'erreur), et percevoir sans croire (comme dans le cas d'évidence). Mais le critique renouvelle une erreur déjà signalée, en supposant qu'il y a incompatibilité entre *croire* et *percevoir*. Ce dernier mot peut s'appliquer, non-seulement aux vérités évidentes, mais encore aux vérités non évidentes, qui peuvent être, tout le monde l'avoue, l'objet de la foi.

Mais nous allons avoir à relever des erreurs plus étonnantes. Le critique, dans son deuxième article, cite ce passage du concile d'Amiens : *Il est faux que l'homme ne peut admettre naturellement l'existence de Dieu*, etc., *qu'autant qu'il croit d'abord à la révélation divine par un acte de foi surnaturelle*, et il affirme d'abord que quelqu'un soutient actuellement cette erreur, *car* autrement les évêques combattraient un danger imaginaire. Nous voulons bien admettre que quelqu'un soutient cette énorme erreur; mais il faut nous le prouver autrement. Il est clair que quand même personne ne la soutiendrait aujourd'hui, il pourrait y avoir danger qu'elle fût soutenue demain, et qu'ainsi en la condamnant, on ne combattrait pas un danger *imaginaire*. — Mais le concile ajoute : *Si quelques-uns, sous le nom de traditionalistes, ou sous tout autre nom, tombaient dans ces excès, ils s'écarteraient certainement loin de la droite voie*. Donc, conclut le critique, les traditionalistes ont tort de crier à la calomnie quand on les accuse de soutenir cette erreur. — Quel argument! Accordons, par abondance de moyens, que le concile, au lieu de parler conditionnellement, affirme un fait, le raisonnement de l'adversaire revient à ceci : Le concile d'Amiens appelle traditionalistes ceux qui disent la *foi surnaturelle* nécessaire pour admettre naturellement l'existence de Dieu ; or moi, j'appelle traditionalistes ceux qui soutiennent une opinion toute différente, savoir la nécessité d'un secours social pour donner à la raison sa première culture. *Donc* le concile attribue à ceux que j'appelle *traditionalistes*, l'erreur de la nécessité de la foi surnaturelle pour admettre naturellement l'existence de Dieu!

Cependant le critique sent lui-même que cette preuve *ne suffit pas*, et il essaye de montrer que si *ceux qu'il appelle* traditionalistes, ne soutiennent pas formellement l'erreur *de ceux que le concile* appelle du même nom, ils devraient la soutenir, s'ils voulaient être conséquents ; *car*, dit-il, *selon eux, les vérités morales et religieuses révélées primitivement, « doivent être » reçues de foi, ou crues sur le témoignage de la tradition sociale, si l'on veut poser les premiers fondements de la science humaine. N'est-ce pas là exiger un acte de foi surnaturelle à la révélation divine, pour arriver à la connaissance des vérités naturelles? Que manque-t-il à cet acte pour appartenir à la religion, et constituer une foi surnaturelle et divine dans son principe et dans sa fin? N'a-t-il pas pour base et pour terme la parole de Dieu, révélée par lui-même et crue sur son autorité, et n'est-ce pas là l'essence d'un acte de foi dans l'ordre surnaturel? Les patriarches et les justes de l'ancienne alliance ont eu une foi surnaturelle, et personne n'osera le contester, puisque ce serait affirmer qu'il n'y avait pas à cette époque de religion surnaturelle et divine. Mais quelle différence y a-t-il entre leur foi et celle qu'on exige aujourd'hui de tout homme pour se conduire à la possession de la vérité naturelle? Ainsi, dire que cet acte de foi au témoignage de la tradition révélant par la parole les premières idées métaphysiques, est le fondement de la science, c'est admettre la foi surnaturelle pour unique base des connaissances humaines, et, par conséquent encourir les anathèmes du concile d'Amiens.*

Nous avons cité tout au long cet argument, parce qu'on aurait eu de la peine à nous croire, si nous en avions présenté l'analyse. C'est qu'en effet il est difficile d'entasser plus d'erreurs et de confusions en quelques lignes. Au lieu de prouver que les écrivains appelés par vous *traditionalistes*, sont conduits par la logique à admettre l'erreur condamnée par le concile, vous commencez par leur attribuer une opinion qui n'est pas la leur, puis non content de partir d'un faux principe, vous en tirez une conséquence qui n'en découle pas. Ces deux inexactitudes (l'expression est bien modérée) sautent aux yeux à tout homme compétent qui lit votre tirade. En effet, les partisans de la nécessité de l'enseignement n'ont jamais prétendu que le *fondement de la science, c'est la foi aux vérités qui ont fait partie de la révélation primitive*. Ce qu'ils disent, c'est que l'homme a besoin, pour se développer, d'un secours social quelconque ; et si, outre ce secours, absolument nécessaire pour la première culture métaphysique, ils disent nécessaire *moralement*, pour un esprit qui n'aurait encore reçu que cette culture, un nouvel enseignement qui fasse connaître la première vérité religieuse, ils ne donnent ce nouvel enseignement que comme une *condition* nécessaire *moralement* pour que l'esprit *aperçoive* la vérité gravée en lui. Ce n'est donc pas la *foi au témoignage* qui est, suivant nous, le *fondement* de la certitude ni de la connaissance des vérités morales. Or, votre argument repose sur la supposition que nous admettons cette erreur: donc, il pèche par la base.

Mais, direz-vous, mon argument n'est dirigé que contre ceux qui font venir la vérité du dehors, et j'ai déclaré moi-même inoffensive l'opinion dans laquelle vous vous retranchez. — Oui, vous l'avez déclaré inoffensive ; mais vous contredisez cette déclaration dans l'article que nous examinons, comme dans plusieurs autres. Non-seulement vous ne faites pas remarquer que ceux

qui soutiennent la nécessité de l'enseignement comme *condition*, ne sont pas traditionalistes, et que votre argument n'est pas dirigé contre eux; mais, comme on va le voir, vous dirigez spécialement cet argument contre nous, qui n'avons jamais soutenu autre chose que cette opinion, déclarée par vous inoffensive. Cependant, supposons pour un instant que vous argumentez, non contre nous, mais contre ceux qui font venir la vérité du dehors, il est facile de faire voir que, même dans ce cas, vous tirez, du principe d'où vous partez, une conclusion illégitime.

Ceux qui font venir la vérité du dehors se trompent sans doute; ils sont conduits à faire reposer toute certitude sur le témoignage, quoiqu'ils n'avouent pas cette conséquence; mais ils ne sont pas conduits, comme vous le prétendez, à soutenir l'erreur condamnée par le concile d'Amiens (la nécessité de la foi surnaturelle pour connaître les vérités naturelles). Votre raisonnement, en effet, se réduit à ceci : *Les adversaires prétendent que l'homme ne peut connaître aucune vérité morale à moins de l'adopter sur le témoignage de la société qui la tient de la révélation primitive: or, cette révélation en fait a été surnaturelle dans son mode, même pour les vérités naturelles; donc la foi qui s'applique à une vérité connue par cette révélation est aussi surnaturelle* (26). Il est évident qu'il y a là un sophisme. Il est clair que les patriarches ont eu une foi surnaturelle, même pour les vérités naturelles, parce qu'ils les croyaient sur la parole de Dieu. Mais il est clair aussi (et vous oubliez ceci) qu'un patriarche, en enseignant une vérité naturelle à son fils, aurait pu ne pas faire mention de l'autorité divine, garant de cette vérité. Dans ce cas, le fils n'aurait pas cru cette vérité sur la parole de Dieu, puisqu'il aurait ignoré le fait de la révélation, et cependant, même d'après les extérioristes, il aurait pu connaître cette vérité avec certitude, soit par les raisonnements dont on l'aurait accompagnée, soit par la foi au témoignage de son père et de la société, témoignage qui n'a rien de surnaturel. Donc sa foi à ce témoignage n'eût pas été surnaturelle non plus. Le critique se trompe donc grandement en ne voyant *aucune différence entre la foi des patriarches et celle que les extérioristes exigent de tout homme;* car la première a été *en fait* surnaturelle, et la seconde *peut* n'être que naturelle, attendu que celui même qui connaît une vérité par une révélation *surnaturelle, peut* la faire connaître *naturellement* à un autre, surtout quand cette vérité peut se démontrer par des arguments philosophiques (27).

V. Mais c'est assez nous étendre pour montrer que le critique réfute mal les *traditionalistes ou extérioristes*, car en les défendant contre une attaque injuste, nous ne voulons pas adopter leurs opinions. Voyons maintenant ce que l'on ajoute à notre adresse: *Au reste, les raisonnements sont superflus* (oui certes; quand ils sont de cette force, c'est bien peine perdue) *pour démontrer la légitimité de cette conséquence. M. l'abbé Berton ne craint pas de l'avouer en termes précis, dans un de ces moments où l'on ne se met pas assez en garde contre la force des principes. « Il nous paraît certain,* » écrit-il, p. 287, « *que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel n'ont jamais été séparés, de sorte qu'en fait c'est une révélation surnaturelle qui a éveillé l'intelligence en l'homme et a commencé le développement de sa raison... Comme les vérités compréhensibles ont été révélées, sans doute, d'une manière explicite, il faut dire que, si, considérée dans sa forme, la révélation primitive a été unique, considérée dans son objet elle a été en même temps surnaturelle et naturelle..... Quant au mot surnaturelle,* continue-t-il, *accolé à celui de révélation, il signifie : qui a pour objet des vérités surnaturelles et pour fin la vision intuitive.* » *Ces paroles n'ont pas besoin de commentaires; il serait difficile d'établir d'une manière plus positive et plus claire que ne le fait ici M. Berton, la supernaturalité de l'acte de foi, nécessaire au développement de l'intelligence humaine.*

La première fois que nous lûmes ce passage où l'on nous prête audacieusement le contraire de ce que nous avons dit, où l'on prétend que nous *avouons en termes précis* une erreur que nous avons combattue avec plus d'énergie que personne, nous ne pûmes contenir un mouvement d'indignation (28). Cependant, convaincu bientôt, par la naïveté de l'objection, qu'elle a été exprimée avec la plus entière bonne foi, nous nous sommes mis en devoir d'expliquer charitablement à l'adversaire en quoi son affirmation s'éloigne de la vérité.

Nous reconnaissons certainement que l'acte divin qui a éveillé l'intelligence en Adam, et sans lequel Adam n'aurait pu éveiller l'intelligence dans les autres hommes, nous reconnaissons que cet acte divin a été *en fait* surnaturel; mais nous avons toujours dit qu'il *aurait pu être seulement naturel;* et quant aux autres hommes, non-seulement nous ne proclamons nécessaire qu'un enseignement naturel; mais nous di-

(26) Notons en passant que, pour qu'une vérité naturelle soit crue d'une foi surnaturelle, il faut non que la révélation en soit surnaturelle quant au mode, mais que la révélation en soit obscure et accompagnée d'une grâce intérieure.

(27) On sait que les hérétiques ne peuvent croire que d'une foi naturelle les vérités surnaturelles elles-mêmes, et que ceux qui ont la foi *infuse* peuvent avoir et ont en même temps une foi *acquise*.

(28) Nous nous empressâmes, à cette lecture, d'envoyer une protestation au journal qui avait accueilli contre nous une imputation tellement fausse. Mais l'*Ami de la Religion* ayant appris qu'il nous répugnait de recourir au ministère d'un huissier, refusa obstinément d'insérer cette rectification.

sons qu'*en fait* cet enseignement qui éveille l'intelligence dans les enfants d'Adam est purement naturel. Ainsi le critique confond l'une avec l'autre les trois propositions suivantes : 1° l'acte divin sans lequel Adam n'aurait eu qu'une raison *inculte*, et sans lequel il n'aurait pu *cultiver* la raison de ses descendants, cet acte a été *en fait* surnaturel; 2° l'acte divin qui a éveillé l'intelligence en Adam *devait nécessairement* être surnaturel; 3° l'acte qui éveille l'intelligence de tous les hommes *est* surnaturel, et *doit l'être* nécessairement. Le critique, disons-nous, confond ces trois propositions, car la première, la seule que nous soutenions, n'est nullement *liée* (c'est évident) aux deux autres qui contiennent l'erreur condamnée par le concile d'Amiens; donc si le critique nous attribuait seulement la première, il ne pourrait pas conclure que nous *avouons* l'erreur condamnée par le concile, et s'il conclut ainsi, c'est qu'il confond notre proposition, qui est la première, avec les deux autres qui sont erronées. Or, que dire d'un homme qui, non-seulement conclut du fait à la nécessité (ce qui serait déjà bien grave), mais qui *identifie* deux choses si différentes. Si nous avions dit par hasard que dans les enfants baptisés, la foi infuse précède, *en fait*, l'usage de la raison, *avouerions-nous donc* par là même que la foi infuse précède *nécessairement* l'usage de la raison chez *tous les hommes?* En vérité, nous sommes honteux d'avoir à expliquer des choses si simples (29).

Remarquons d'ailleurs que, si le critique tombe dans la méprise qui vient d'être indiquée, quand il prétend que nous avouons la deuxième des trois propositions énumérées plus haut, il tombe dans une méprise bien plus grande encore en prétendant (par la même affirmation) que nous avouons la troisième. Car en supposant même qu'Adam a dû nécessairement recevoir la pensée par une révélation surnaturelle, il ne s'ensuivrait pas que nous avons dû la recevoir, pas même que nous l'avons reçue, par une révélation pareillement surnaturelle. Si une vérité apprise surnaturellement peut se transmettre par un enseignement naturel, comme nous l'avons vu tout à l'heure, à plus forte raison en est-il ainsi de cette première culture, pour laquelle seule nous exigeons absolument un secours social. Donc quand même on admettrait l'erreur contenue dans la deuxième proposition, on ne serait pas obligé, par la logique, d'admettre l'erreur contenue dans la troisième; mais pour nous, qui rejetons l'une et l'autre, l'essentiel est de faire observer que quand même ces deux erreurs seraient indissolublement unies, elles resteraient, comme elles sont réellement, tout à fait indépendantes de notre opinion; de sorte que l'adversaire tomberait déjà dans une méprise énorme en soutenant que la logique nous oblige d'admettre ces erreurs. Et il dit que nous les *avouons en termes précis*.

VI. Le concile dit qu'il y a *des préambules de la foi qui peuvent être connus naturellement;* et le critique en prend occasion pour rappeler que ceux qui font tout reposer sur la foi au témoignage, rendent impossibles ces connaissances naturelles qui doivent avoir leur source dans la raison. C'est vrai. Au lieu de prétendre que les extérioristes sont obligés d'exiger la foi surnaturelle pour toute connaissance, il faut montrer qu'ils rendent impossible la foi surnaturelle raisonnée, en rendant impossible la certitude rationnelle qui est le préambule. Mais le critique confond encore l'erreur des extérioristes avec l'opinion de la nécessité de l'enseignement. Or, le concile, en disant que les préambules de la foi sont connus *naturellement*, ne déclare pas qu'ils sont connus sans l'enseignement social, qui, d'une part, n'a rien de surnaturel, et qui, de l'autre, étant regardé comme une *condition*, n'ôte pas à la raison les germes innés, principe essentiel de la connaissance.

Au commencement de son troisième article, le critique cherche à nous mettre en opposition avec le concile d'Amiens au sujet de la raison développée. Nous avons affirmé sans aucune *incertitude*, quoi qu'en dise le critique, l'impuissance *morale* de découvrir les vérités religieuses, pour un homme qui aurait reçu une certaine culture sans la connaissance de ces vérités; or, dit-on, le concile affirme que l'*homme, jouissant de l'exercice de sa raison, peut, en faisant usage de cette faculté, concevoir et même démontrer plusieurs vérités métaphysiques.* Donc, assure-t-on, nous contredisons le concile d'Amiens. Le critique ne fait pas attention que le concile parle de la raison, *telle qu'elle est;* tandis que, dans le passage qu'il cite, nous parlons de la raison *telle qu'elle n'est pas*, c'est-à-dire, d'une raison à laquelle, en lui donnant une certaine culture, on aurait eu soin de laisser ignorer *toutes* les vérités morales. Les deux affirmations que compare le critique n'ont donc pas le même objet, et par conséquent ne peuvent pas être opposées. C'est comme s'il disait : Buffon et Cuvier se contredisent; car le premier range le cheval dans les quadrupèdes, et le second nie que l'aigle appartienne à cette catégorie. Ce qui prouve que le concile parle uniquement de la raison *telle qu'elle est*, c'est qu'il ajoute : « Cela

(29) En comparant la première des trois propositions dont il vient d'être parlé avec les paroles que le critique nous emprunte et qui sont rapportées un peu plus haut, on verra que nous ne soutenons même pas cette première proposition dans toute sa rigueur; car nous disons que l'acte divin primitif, quoique unique, a été à la fois surnaturel et naturel quant à la substance des dons qu'il a faits à l'homme; or, c'est évidemment en tant que naturel qu'il a éveillé l'intelligence. Mais comme en supposant même que nous admettions cette première proposition dans un sens inexact, on n'en pourrait encore conclure que nous admettons les deux autres, nous n'avons pas besoin, pour répondre péremptoirement, d'insister sur les divers sens de cette première proposition.

résulte de la constante doctrine des écoles catholiques. » Car les écoles catholiques n'ont pas *constamment* examiné, nous l'avons déjà dit, le cas chimérique dont nous avons été conduit à nous occuper, celui d'une raison cultivée, qui a encore à découvrir la *première* vérité morale.

Le critique répète exactement la même objection à propos de la loi naturelle. Nous le renvoyons à ce que nous venons de dire. D'ailleurs les pages où il s'occupe des paroles du concile sur la loi naturelle, sont celles qui ont le moins besoin de réfutation. Il déclare qu'à cet endroit le concile n'adopte pas notre opinion sur la *nécessité absolue* d'un secours social pour éveiller la pensée métaphysique. Aussi n'est-ce pas ce passage du concile que nous avons invoqué en faveur de cette opinion. Il ajoute qu'il paraît *difficile de concilier cette opinion* avec d'autres passages où le concile dit *qu'il ne faut pas nier la force interne par laquelle l'âme saisit la vérité.* Nous avons montré suffisamment que la force interne de l'âme, loin d'être opposée à notre opinion, en est un élément. Le critique ici ne combat plus seulement les *traditionalistes ou extérioristes;* il combat la vraie philosophie et se range parmi les *semi-rationalistes* en combattant l'opinion *que l'âme sans instruction ne trouve, ni dans « la puissance de son énergie interne* (sic), *» ni dans les impressions produites par la vue des objets extérieurs, les moyens de connaître une seule vérité de l'ordre moral.* Quand il rappelle que le concile blâme ceux qui nient la distinction de la loi naturelle et de la loi positive, et qui font dépendre la première de la volonté libre de Dieu, il devrait avoir la précaution d'avertir que nous blâmons aussi ces erreurs; car mettant sans cesse nos affirmations en parallèle avec celles du concile, et nous donnant, sans aucune raison, le nom de *traditionaliste*, il donne à penser, par son silence, que nous rejetons toutes celles des assertions de la vénérable Assemblée, dans lesquelles il montre la condamnation des traditionalistes. De plus, il paraît croire qu'en disant que la loi naturelle a été révélée, comme la loi positive, on détruit la distinction qui existe entre elles. Or, le concile ne dit pas que l'une est révélée, et que l'autre ne l'est pas; il dit que l'une peut être connue sans la révélation. Comme on le voit, le critique n'effleure pas même la discussion que nous avons soutenue, au sujet de la loi naturelle, contre des adversaires plus sérieux. Il ne s'aperçoit même pas que les deux différences, marquées par le concile entre la loi positive et la loi naturelle, laissent intacte la similitude que nous établissons entre elles quand nous admettons l'impossibilité de leur découverte par une raison inculte.

A la fin de son troisième article, le critique, répétant une méprise déjà signalée plus haut, déclare incompatibles un passage où nous affirmons la nécessité d'un secours social comme *condition* de l'acquisition des idées métaphysiques, et un passage où le concile affirme que l'*homme jouissant de l'usage de la raison, peut concevoir la vérité au moins de plusieurs préceptes de la loi naturelle, lors même qu'il n'a pas connaissance des monuments de la révélation.* Il est évident que le pouvoir que nous refusons à la raison inculte n'a rien de commun avec le pouvoir que le concile accorde à la raison cultivée, et que par conséquent il ne peut y avoir aucune *opposition* entre deux choses si disparates. C'est comme si le critique prétendait qu'en lui refusant la capacité philosophique, nous contredisons ceux qui accordent cette capacité à Balmès ou à Rosmini. Ici encore, il confond explicitement notre opinion avec celle qui fait de la révélation *la source unique des vérités morales.* Il tâche de montrer que, selon le concile, la raison cultivée peut découvrir les *premiers préceptes* de la loi naturelle, sans la société. Quand même le concile dirait cela, notre opinion ne le contredirait nullement, comme on vient de le voir. Mais, en fait, le concile dit seulement que la raison cultivée peut concevoir la vérité de *plusieurs préceptes naturels*, sans connaître les monuments de la révélation. Il n'exclut, comme non-nécessaires pour cet objet, que les monuments de la révélation; donc il n'exclut pas la société, qui n'est pas un *monument de la révélation*, ce nous semble. Mais voyons les arguments par lesquels le critique tâche d'établir son interprétation. — *Remarquons*, dit-il, *qu'il s'agit d'un homme dépourvu de la connaissance des premiers préceptes de la loi naturelle, puisque la question est de savoir s'il peut en concevoir la vérité; et par conséquent d'un homme privé jusque-là du bienfait de la révélation.* D'abord, rien n'indique que le concile parle du cas chimérique d'une raison cultivée qui ignore tous les points de la loi naturelle. Il parle du pouvoir que la raison cultivée exerce en fait, là où elle ne connaît pas les monuments de la révélation; or, la raison des païens n'est pas dans cet état hypothétique, dont, suivant le critique, le concile se serait occupé. La raison qu'il apporte ne soutient pas d'ailleurs l'examen. De ce que le concile dit que la raison cultivée *peut concevoir* la loi naturelle, il conclut qu'il s'agit d'une raison qui ne *conçoit* pas encore cette loi. Mais depuis quand ne peut-on affirmer un *pouvoir* sans en nier par là même *l'exercice?* Si l'on dit que la raison des grands philosophes, des Descartes, des Leibnitz, des Fénelon, a le *pouvoir* de démontrer l'existence de Dieu, de concevoir la vérité de la loi naturelle, dit-on par là même que cette raison ne démontre pas *en fait* l'existence de Dieu, ne *conçoit* encore aucun point de la loi naturelle? Il est donc clair que si le concile parle de la raison telle qu'elle est, c'est-à-dire, de la raison ayant acquis, avec son premier développement, la connaissance de plusieurs points de la loi naturelle, cela ne l'empêche pas d'affirmer en même temps que cette raison *peut* concevoir la vérité de plusieurs

préceptes sans connaître les monuments de la révélation. Donc, le concile en parlant de l'*homme jouissant de l'exercice de sa raison*, ne parle pas nécessairement d'une raison cultivée qui ignore même les premiers préceptes de la loi naturelle. Il est permis de penser qu'il parle de *l'exercice de la raison*, tel qu'il est d'ordinaire; c'est-à-dire, comprenant la connaissance de ces premiers préceptes. Dans ce cas, il ne considère pas l'homme à deux états, l'un d'où il part, l'autre où il peut arriver. Il dit : L'homme jouissant d'une raison cultivée, sans connaître les monuments de la révélation; l'homme étant dans l'état où sont les païens, c'est-à-dire, dans un état où il est privé *seulement* de l'enseignement de l'Eglise, a tout ce qu'il lui faut pour *concevoir* les premiers préceptes de la loi naturelle, et il les conçoit en effet, comme le prouve l'expérience. On objectera peut-être qu'alors la phrase du concile revient à ceci : L'homme connaissant la loi naturelle, *peut* connaître la loi naturelle. Mais point du tout : car, comme on vient de le voir, il s'agit, d'un côté, des conditions où se trouve placée la *raison* dont parle le concile; de l'autre, de ce que peut connaître cette raison dans ces conditions. Il n'y a donc pas de répétition, quoiqu'il s'agisse d'un seul et même état. C'est comme si l'on disait : La raison possédant les secours que nous possédons, moins la révélation, peut encore connaître et connaît en effet la loi naturelle. Que si l'on voulait absolument que le concile parlât de deux états différents; si on l'interprétait ainsi : L'homme jouissant de l'exercice de la raison, *peut*, en partant de cet exercice, arriver à connaître les premiers points de la loi naturelle, ce qui suppose qu'il *peut* jouir de cet *exercice* sans faire l'effort nécessaire pour arriver aux premiers points de cette loi, on pourrait encore soutenir qu'il s'agit de la raison cultivée telle qu'elle est, c'est-à-dire, connaissant les premiers points de la loi naturelle; car le concile ne dit pas que la raison peut *découvrir* cette loi; il dit qu'elle peut en concevoir la vérité (*percipere veritatem*); ce qui peut s'entendre d'une conviction raisonnée qui n'accompagne pas nécessairement la première connaissance de la loi naturelle, et à laquelle on peut arriver très-certainement à l'aide de cette première connaissance.

Si l'on se reporte à la fin de l'argument du critique, on constatera une autre méprise. Quand il dit : il s'agit d'un homme ignorant tout à fait la loi naturelle; donc, d'un homme privé du bienfait de la révélation. Si ce dernier membre de phrase a un sens, il signifie qu'il s'agit d'un homme qui n'a reçu d'aucune part, ni de la révélation, ni de la société, la connaissance des premiers préceptes; et c'est bien là en effet ce que veut prouver le critique par le raisonnement que nous venons de réfuter. Mais alors il confond formellement la révélation avec la société. Si, au contraire, ce dernier membre de phrase ne fait pas allusion à la société, il constitue un hors d'œuvre, dont on ne peut assigner la raison d'être dans l'argument.

Tout cela prouve que le critique se trompe en soutenant que le concile parle d'une raison cultivée, et ignorant tous les points de la loi naturelle. Mais supposons que le concile se place réellement dans cette hypothèse, on n'en pourrait tirer les conséquences qu'en tire le critique. D'abord, puisque le concile prend l'homme dans un état de culture initiale, pour examiner ce qu'il pourra ajouter à ce premier progrès, il est clair que le concile ne nie et n'affirme aucune opinion sur les moyens par lesquels l'homme est arrivé ou a pu arriver à cette culture initiale. Donc, le critique est obligé de reconnaître qu'il s'est trompé en soutenant que, dans ce passage, le concile condamne notre opinion sur la nécessité de l'enseignement pour arriver à cette première culture. De plus, le concile dit, dans l'hypothèse où nous raisonnons, que la raison cultivée peut concevoir, sans la révélation, les premiers préceptes qu'elle ignore encore; mais il ne dit pas qu'elle peut les concevoir sans la société. Le critique fait de vains efforts pour faire dire ici au concile ce qu'il ne dit pas. Le mot de *concevoir*, selon lui, prouve que le concile fait arriver la raison, par sa seule force interne, à la connaissance de la loi naturelle. Le mot de *concevoir* prouve seulement que la *force interne* joue un rôle, le rôle principal si l'on veut, dans cette acquisition; il ne prouve pas la non-nécessité de certaines *conditions*. Le concile dit formellement que la révélation n'est pas une condition nécessaire. Puisqu'il n'exclut que la révélation, vous n'avez pas le droit de dire qu'il exclut aussi la société. Mais on nous oppose une deuxième raison : si le concile n'excluait pas la nécessité de tout enseignement extérieur, « il n'eût pas fait l'hypothèse d'un homme jouissant de l'exercice de sa raison, puisque celui qui en est encore privé est également susceptible d'être enseigné. » Voilà un de ces arguments superficiels qui éblouissent à première vue le lecteur, comme ils ont ébloui l'écrivain, mais qui s'évanouissent devant un peu d'attention. Il revient à ceci : la raison inculte peut, comme la raison cultivée, arriver à la loi naturelle, sans la révélation; car elle peut, comme la raison cultivée, recevoir les secours extérieurs autres que la révélation, elle peut recevoir l'enseignement social. Ainsi, en supposant que le concile n'exclue pas la nécessité de cet enseignement, il aurait pu appliquer son assertion aussi bien à la raison inculte qu'à la raison cultivée. — Tout homme conclurait de là : donc il aurait pu l'appliquer *aussi bien* à la raison cultivée qu'à la raison inculte; mais le critique conclut bien autrement. L'assertion du concile, dit-il, aurait pu s'appliquer, dans le sens des adversaires, à la raison inculte, comme à la raison cultivée; donc elle n'aurait pu être restreinte comme elle l'est en effet à la raison cultivée. De ce que la proposition eût pu, si l'enseignement est né-

cessaire, s'appliquer à deux cas différents, il conclut qu'elle eût dû être appliquée par le concile à ces deux cas, comme si le concile ne pouvait pas, quel que fût son motif, appliquer seulement à la raison cultivée une assertion qu'il aurait pu appliquer aussi, s'il l'avait voulu, à la raison inculte. Ajoutons qu'il serait en effet assez difficile d'expliquer pourquoi le concile aurait parlé seulement de la *raison cultivée ignorant les vérités naturelles*; mais, cela prouve contre le critique; car, comme on l'a vu, on s'explique fort bien pourquoi le concile parle de la raison *telle qu'elle est*.

Le critique produit encore deux arguments pour montrer que, suivant le concile, la raison peut arriver par la *force interne* et sans la *société*, à la première connaissance de la foi naturelle; mais ils ne méritent pas d'être réfutés, car ils se bornent à prouver, ou plutôt à répéter, que la raison peut arriver là sans la *révélation*, ce qui est en dehors du débat.

Il termine son troisième article en citant le passage où le concile avance que l'enseignement de la philosophie n'est pas chez nous le produit de la seule raison naturelle, quoiqu'il y ait dans les écoles catholiques plusieurs éléments que la puissance de l'esprit humain a fournis même aux philosophes païens. N'y a-t-il pas une véritable injustice à insinuer que nous nions cette vérité, et que nous donnons la révélation comme la *source unique* des vérités morales? N'y a-t-il pas de plus une inconséquence étonnante à conclure de ce passage que la raison cultivée peut *découvrir*, sans la *société*, les *premières* vérités morales? Toujours confondre l'enseignement avec la révélation! Du reste, en prouvant que le concile, supposé qu'il parle de la raison cultivée ignorant les vérités naturelles, n'affirme pas le pouvoir de les connaître sans la société, nous ne nions pas ce pouvoir. Nous avons même dit formellement ailleurs que nous l'admettons. Il est vrai que le concile paraît parler d'une *puissance* non-seulement absolue, mais *morale*, d'une puissance qui s'exerce habituellement; mais c'est là une nouvelle preuve qu'il considère la raison *telle qu'elle est* en réalité, là où elle ne jouit pas du bienfait de la révélation.

VII. Le critique, dans son quatrième article, examine nos assertions relativement aux trois auteurs cités par le concile d'Amiens : saint Thomas, Bergier, le P. Perrone. Si ces auteurs, dit-il, pensaient comme on le prétend, le concile se contredirait en les citant, puis qu'il embrasse, lui, la doctrine des anciennes écoles catholiques. Oui, le concile parle comme les anciennes écoles; mais les anciennes écoles n'étaient pas semi-rationalistes; donc il ne se contredit pas en désapprouvant le semi-rationalisme. Seulement, il répète ce que disaient les anciennes écoles, et il y ajoute une vérité mise en lumière dans notre siècle, touchant une question que les anciennes écoles n'avaient pas traitée.

Nous avons avoué, dans notre commentaire du concile d'Amiens, que l'argument de saint Thomas, recommandé par le concile, ne pouvait s'appliquer à notre opinion sur la nécessité de l'enseignement pour la raison inculte; et nous avons ajouté que la mention de Bergier, et la citation tirée du P. Perrone, montraient la préférence du concile pour cette même opinion. Le critique nous fait à ce sujet une objection incroyable. — Donc, nous dit-il, vous prétendez que les Pères ont invoqué des témoignages *opposés* entre eux! — Avons-nous dit que l'argument de saint Thomas est *opposé* à notre opinion, opposé à Bergier, à la citation du P. Perrone? Pas le moins du monde. Nous avons dit formellement qu'il *ne s'applique pas à la même question*. Ce n'est pas la première fois que le critique voit des *oppositions* là où il y a des *différences*. Nous avions pourtant expliqué fort clairement que le concile a cité plusieurs auteurs pour éclairer les divers degrés de la question des forces de la raison. De ce que saint Thomas prouve seulement la nécessité *morale* de la révélation, pour que les vérités naturelles soient *mieux connues*, on ne peut donc conclure que les deux autres auteurs se bornent à envisager cette partie de la question. Malgré notre bonne volonté, il nous est vraiment fastidieux de rencontrer sans cesse des objections qu'on se serait abstenu de faire, si on avait lu, avec un peu plus d'attention, notre *Essai philosophique* où elles étaient réfutées d'avance.

Le critique a raison de dire que Bergier n'est pas lamennaisien, mais il avance gratuitement que M. de Bonald l'a cru opposé à la nécessité de l'enseignement. Autrement, dit-il, M. de Bonald l'aurait cité. Qu'en savez-vous? M. de Bonald n'a-t-il pas pu avoir ses raisons pour agir comme il l'a fait? Vous a-t-il mis dans ses confidences? Pourquoi toujours des interprétations téméraires?

Le critique cite une foule de passages de Bergier, pour montrer que Bergier se *borne* à répéter la preuve de saint Thomas. En effet, lorsque Bergier dit que la loi naturelle est connue par les seules lumières de la raison quant aux premiers principes, que la raison ne peut pas connaître *toutes les vérités naturelles* sans la révélation, il affirme seulement, comme saint Thomas, la nécessité *morale* de la révélation pour que la raison *cultivée* connaisse *suffisamment* les vérités naturelles (dont elle a déjà acquis les premières, non, comme le répète le critique, par la seule force interne, mais par un moyen qui n'est pas ici en question). Toutefois il est évident que Bergier a traité d'autres points qui sont étrangers à la preuve de saint Thomas, et qu'il a affirmé comme nous la nécessité de l'enseignement pour la raison inculte. Il suffit de se rappeler ces passages que nous avons cités dans l'*Essai phil.* (p. 307, 308) : « Vainement les déistes disent que les devoirs de la religion naturelle sont gravés dans le cœur de tous les hommes. Si l'éducation, les leçons de nos maîtres, l'exemple

de nos concitoyens ne nous accoutument point à en lire les caractères, c'est un livre fermé pour nous... Dieu a créé l'homme pour être façonné par l'éducation et par la société; abandonné à lui-même, il serait presque réduit à l'animalité pure. » Le critique sent tellement la force de ces passages, qu'en prétendant que Bergier pense comme lui, il l'accuse d'avoir écrit *quelques expressions exagérées, peu exactes, dépassant même les limites de sa propre pensée.* Il est commode de se débarrasser ainsi des difficultés. Bergier affirme la nécessité de l'enseignement; mais, nous dit-on, il y est cependant opposé, car quand il l'affirme il parle contre sa pensée. Cependant le critique cite une phrase où Bergier dit que la raison de l'homme élevé dans les bois serait *presque* nulle. Donc, dit-il, il ne serait pas *dans un idiotisme complet; il aurait peu d'idées, mais il pourrait en avoir; son intelligence serait faible, mais pas entièrement nulle.* C'est précisément ce que nous disons. Dans cet état, la raison aurait tous les germes de la vérité; elle aurait des idées confuses; elle aurait même les idées directes des objets sensibles. Ce que nous lui refusons absolument, ce sont les idées réflexes. Or, la raison peut être privée actuellement d'idées réflexes sans être nulle. Donc Bergier ne dit pas que la raison inculte serait privée de *presque* toutes les idées réflexes; et du mot *presque*, on ne peut conclure qu'il regarde comme possible une seule idée réflexe avant le premier enseignement.

Bergier, dit le critique, exige des motifs de crédibilité avant la foi divine explicite; donc il ne fait pas de cette foi le principe de la science. Nous avons montré suffisamment que, dans notre opinion, le principe de la science est non la foi divine, mais l'évidence.

Citons ce que dit le critique sous la rubrique *Religion naturelle : — Bergier enseigne à cette occasion trois choses qui font l'objet de l'enseignement de toutes les anciennes écoles catholiques : 1° que la dénomination de religion naturelle est légitime, et par conséquent, la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée est fondée en raison; 2° que ce qu'on appelle communément « la loi de nature, » a été une religion révélée; 3° que, sans cette révélation, les hommes n'eussent pu s'en faire une aussi vraie et aussi conforme à la droite raison... Les traditionalistes sont loin d'avoir de pareilles opinions sur la religion naturelle.* Nous ne savons pas ce que disent la-dessus les traditionalistes; mais nous savons que, pour notre compte, nous avons exprimé comme Bergier les trois assertions qui précèdent, et le critique n'aurait pas dû laisser croire à ses lecteurs qu'il interprète ici Bergier autrement que nous. Nous avons montré que la nécessité *morale* de la révélation pour la raison cultivée, n'est nullement incompatible avec la nécessité absolue de l'enseignement pour la raison inculte. Quand Bergier affirme la nécessité morale de la révélation primitive, il parle de cette révélation telle qu'elle a eu lieu en fait, tandis que nous ne disons la révélation primitive *absolument* nécessaire que pour éveiller l'intelligence du premier homme. Tout cela a été suffisamment expliqué plus haut. Même en prenant la révélation primitive dans le sens restreint où nous la disons absolument nécessaire, elle pourrait encore recevoir le nom de révélation; car quoique très-différente de celle qui a eu lieu en fait, elle serait encore un *acte divin* qui n'est pas identique à *l'exercice de notre intelligence*, puisqu'il en est la cause, puisqu'il donne à la pensée cette impulsion qui complète l'acte créateur.

Ainsi le critique échoue complétement dans sa dissertation sur Bergier; il prouve bien (ce que personne ne nie) que, selon Bergier, l'homme peut connaître quelques vérités sans la révélation; mais il ne parvient pas à enlever l'autorité de Bergier à notre opinion sur la nécessité de l'enseignement pour la raison inculte; voyons s'il sera plus heureux, en s'occupant du P. Perrone, qui est l'objet de son cinquième article.

VIII. Remarquons d'abord qu'il ne s'agit pas de savoir ce que pense le P. Perrone, ni même tout ce qu'il a dit sur les forces de la raison. Pour saint Thomas et pour Bergier, le concile ne cite rien; par conséquent, il approuve l'ensemble de ce qu'ont dit ces auteurs sur la question dont il s'agit. Au contraire, il s'abstient de recommander le P. Perrone d'une manière générale; il se borne à approuver une assertion du savant théologien. Et cette assertion, c'est que : *Celui qui grandit hors du commerce des autres hommes, ne peut se procurer les secours à l'aide desquels la raison se développe.* Nous en avons conclu, non que le P. Perrone pense comme nous, ce n'est pas la question, mais que le concile recommande notre opinion sur la nécessité d'un secours social pour le développement de l'intelligence. Le critique nous dit : Cette phrase n'a pas le sens que vous lui donnez, car elle fait partie d'une dissertation qui a pour *but unique de démontrer que la raison peut, sans le secours de la revélation surnaturelle, arriver par ses seules lumières à la connaissance des premières vérités morales et religieuses.*—Mais la phrase peut très-bien avoir le sens que nous lui donnons, d'accord avec le *Journal de Liége* lui-même, comme on le verra, et cependant faire partie de la thèse dont on parle. Comment une phrase qui refuse un pouvoir à la raison inculte pourrait-elle être incompatible avec une thèse qui accorde un autre pouvoir à la raison cultivée? Aussi le critique ne se borne pas à cet argument. Outre qu'il invoque la déclaration du P. Perrone, publiée par le P. Chastel, il tâche de montrer que le contexte de la phrase citée par le concile ôte à cette phrase la signification qu'elle paraît

avoir étant isolée. La *déclaration* n'a rien à faire ici; car si le P. Perrone est plus compétent que personne pour savoir quel sens il a *voulu donner* à la phrase en question, nous sommes tous aussi compétents que lui pour juger du *sens naturel* de cette phrase. Quant à l'objection tirée du contexte, citons avant de réfuter.

Après avoir prouvé que la raison peut connaître avec une entière certitude, sans le secours de la révélation surnaturelle, plusieurs vérités regardées comme le préambule de la foi, le P. Perrone s'objecte l'état de l'homme né dans les forêts, et il répond ainsi : « Cet homme élevé dans les forêts ne pourrait se prouver l'existence de Dieu, par défaut d'exercice de la raison : *transeat;* par impuissance naturelle de la raison, je le nie. *Lorsque nous parlons de la faculté qu'a la raison de connaître Dieu et de prouver son existence, nous voulons parler de la raison suffisamment développée et exercée, ce qui a lieu au moyen des secours qui se trouvent dans la société, et que ne peut se procurer celui qui vit et qui grandit hors du commerce des autres hommes.* L'homme né dans les forêts, faute de cet exercice et de ce développement, non-seulement n'arriverait pas à la connaissance de Dieu, s'il faut user de cette libéralité avec nos adversaires, mais encore il n'aurait ni la connaissance, ni l'usage des choses utiles à la vie. Or on ne niera pas que la raison ne puisse connaître ces choses par elle-même. Par conséquent cet exemple prouve trop, et par suite, il ne prouve rien. » La phrase que nous avons soulignée est celle qu'a citée le concile. Un simple coup d'œil suffit pour se convaincre que le contexte ne lui ôte pas le sens naturel qu'elle offre étant isolée. Le critique tâche d'exploiter le mot *transeat* pour faire croire que P. le Perrone n'accorde pas réellement l'impuissance de la raison inculte. Mais il ne fait pas attention que le P. Perrone, pour démontrer que l'exemple objecté prouve *trop*, est obligé d'admettre en son propre nom que l'homme séquestré ne connaîtrait pas même des choses plus faciles à connaître que l'existence de Dieu; son raisonnement est celui-ci : De ce que l'homme séquestré ne peut démontrer Dieu, vous concluez que l'homme civilisé ne le peut pas non plus sans la révélation : vous avez tort; car je vous cite un autre pouvoir que n'a pas la raison inculte, et que possède la raison développée. Le P. Perrone ne prête pas seulement à ses adversaires l'opinion que la raison inculte n'a pas cet autre pouvoir; il admet lui-même cette opinion; car, pour que l'exemple de l'homme isolé *prouve trop*, il faut que les adversaires *soient obligés* de refuser à l'homme isolé cet autre pouvoir (de connaître les choses utiles à la vie); autrement ils diraient : Nous accordons ce pouvoir, et ils échapperaient ainsi à l'argument. Or ils ne sont pas *obligés* à cela par la logique, car de ce qu'on refuse à la raison inculte le pouvoir de démontrer Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on doive lui refuser un pouvoir moindre; donc l'expérience oblige seule les adversaires à refuser à la raison inculte ce moindre pouvoir, et par conséquent cette expérience oblige le P. Perrone comme les autres. Mais supposons que, réellement, le P. Perrone n'adopte pas pour son compte, dans le contexte, l'impuissance de la raison inculte, on va voir qu'on ne peut rien en conclure contre la preuve que nous tirons de la phrase que lui emprunte le concile.

Le critique nous dit : *Pour apprécier le sens d'un auteur, il faut en donner le texte tout entier, et non pas seulement un simple extrait, qui, séparé de ce qui le précède et le suit, peut ne pas avoir de signification précise, et quelquefois même en avoir une tout opposée à celle qu'il a véritablement.* N'examinons pas si ce passage ne reproche pas implicitement au concile d'avoir cité un *simple extrait*, et remarquons en passant que le concile n'avait pas à *apprécier le sens d'un auteur*, et que nous-même nous n'avons pas à rechercher le sens du P. Perrone, d'où il il suit que, même d'après les principes du critique, nous n'avons que faire d'examiner le contexte. Ajoutons qu'on peut faire trois hypothèses sur les rapports d'un texte avec son contexte. Il y a entre l'un et l'autre ou opposition, ou identité (immédiate ou médiate), ou indépendance. Ou le contexte *modifie* le texte, ou il le *confirme*, ou il lui *laisse* (sans le *modifier*, ni le *confirmer*) le sens qu'il présente isolément. Si, comme on paraît l'insinuer, la phrase citée par le concile, perdait, par sa réunion au contexte, le sens qu'elle a étant isolée, on n'en pourrait rien conclure contre le parti que nous avons tiré de cette citation; car, dans ce cas, c'est le sens de la phrase isolée qui serait recommandé par le concile. Mais nous avons prouvé que le contexte, loin de modifier le sens de cette phrase, le confirme, et suppose, comme elle, la nécessité d'un secours social pour la raison inculte. Toutefois, nous ne tenons que médiocrement à cette assertion, d'abord parce que, comme on vient de le voir, nous n'avons rien à craindre de l'opinion qui met le texte en *opposition* avec le contexte; ensuite, parce que la fausseté de notre opinion sur les rapports du texte et du contexte, ne prouverait pas la vérité de l'opinion que nous combattons à ce sujet, attendu qu'il y a, comme nous l'avons vu, une troisième opinion possible. Quand même la confirmation du texte par le contexte serait démontrée fausse, il s'ensuivrait, non pas qu'il y a opposition entre l'un et l'autre, mais simplement que le contexte ne change rien au sens que présente naturellement la phrase isolée. Ce sens, c'est la nécessité d'un secours social pour la raison inculte; cela est tellement évident que plusieurs semi-rationalistes, le *Journal de Liége* par exemple, en ont fait l'aveu. Donc, quoi que l'on puisse dire sur le contexte, nous avons

eu raison de conclure, de la phrase citée, que le concile recommande notre opinion fondamentale.

Le critique nous oppose plusieurs thèses du collége romain où cette opinion est contestée, et il en conclut que le P. Perrone, supérieur de ce collége, est contre nous. D'abord on ne peut rendre un supérieur responsable de toutes les opinions de ses inférieurs. De plus, le P. Perrone pourrait avoir adopté ces thèses, depuis la publication de sa Théologie, publication antérieure aux dernières controverses. Enfin, ne nous lassons pas de le répéter, il ne s'agit nullement de ce que pense ou a pensé le P. Perrone.

On voit que le critique ne parvient à ébranler aucune de nos assertions relatives au concile d'Amiens; chaque fois qu'il est dans le vrai, c'est qu'il répète, sans en avertir, ce que nous avions dit.

Les observations que nous venons de consacrer au P. Perrone, répondent complétement à un autre article du 27 juillet 1854, dans lequel l'*Ami de la Religion*, donnant, contre toute raison, le nom de *traditionalisme* au sens *naturel* de la phrase citée par le concile (nécessité d'un secours social pour la raison inculte), appelle sens *naturel* celui que le P. Perrone avait en vue, et entasse erreurs sur erreurs pour répondre à l'*Univers* et à la *Revue de Louvain*. Confondant ainsi le sens *naturel*, dont tout le monde peut juger, avec le sens auquel pensait l'auteur, il nous accuse de prétendre que le concile repousse le sens *naturel* de la phrase citée, sens naturel donné par l'auteur lui-même, sens dont nous reconnaissons, selon l'*Ami de la religion*, l'incompatibilité avec notre opinion, après avoir d'abord soutenu le contraire. Or, nous avons toujours dit que le sens *naturel* de la phrase est la nécessité d'un secours social pour la raison inculte, et qu'ainsi le concile recommande cette nécessité, puisque évidemment il prend la phrase dans son sens naturel. De plus nous n'avons jamais dit, ni que ce sens naturel fût celui de l'auteur, ni qu'il ne le fût pas. Nous avons toujours dit que c'est là une question qui n'a rien de commun avec celle de savoir ce que pense le concile. Ce sont les adversaires qui, effrayés de voir le concile recommander une phrase où tout le monde voyait la nécessité d'un secours social, ont prétendu que le P. Perrone n'admet pas cette nécessité, et ont ainsi opposé, au *sens naturel*, ce qu'ils nomment *le sens de l'auteur*, dans l'espoir que les esprits inattentifs s'imagineraient que c'est ce dernier sens qui est recommandé par le concile.

IX. Nous terminerons ce que nous avons à dire sur l'*Ami de la religion*, en examinant en quelques mots son n° du 28 juin 1855, où il tâche d'exploiter un article de M. Brownson, publié dans le *Quaterly Review* de Boston. *Le traditionalisme, tel que l'expose le P. Chastel*, dit M. Brownson, *est, après tout, simplement une forme de jansénisme... L'essence du jansénisme, comme nous l'avons dit ailleurs, est de détruire la nature pour faire place à la grâce ; et, « si notre auteur l'a fidèlement décrit, » le traditionalisme est la négation de la raison pour faire place à la révélation ; erreur précisément analogue, ou plutôt identique.*

Nous en convenons volontiers, si les couleurs sous lesquelles le P. Chastel a dépeint le spectre qu'il appelle *traditionalisme*, étaient empruntées à la réalité, ce serait une résurrection du jansénisme ; mais nous avons montré dans notre *Essai philosophique* que le monstre contre lequel s'escrime le P. Chastel, est un produit de son imagination; que la plupart des écrivains qu'il attaque sont dans le vrai, et que ceux mêmes qui vont trop loin n'admettent pas les erreurs qu'il leur attribue. On voit, par les paroles que nous avons signalées dans la citation précédente, que M. Brownson pressentait cette inexactitude du P. Chastel ; car il déclare que celui-ci a raison, *si ses adversaires sont vraiment tels qu'il les représente*. Quand M. Brownson sera complétement édifié sur cette question préliminaire, il pensera, comme nous, qu'une des illusions les plus grandes où puisse tomber un homme sérieux, c'est celle du P. Chastel, s'imaginant *continuer* les anciennes et mémorables luttes de ses confrères contre le jansénisme. D'ailleurs l'*Ami de la Religion* aurait dû comprendre que M. Brownson, en blâmant les exagérations de M. Bonnetty, est loin d'admettre le système semi-rationaliste du P. Chastel, puisqu'il y a un milieu entre ces deux extrêmes.

Passons maintenant au *Journal de Liége*.

§ IV. — Le *Journal de Liége*.

I. On sait tout l'éclat qu'a jeté, entre les mains de Feller son fondateur, le *Journal historique et littéraire* de Liége. Ce journal, comme beaucoup d'autres de la même nuance, est bien tombé aujourd'hui. Les questions philosophiques surtout sont pour lui un écueil qui révèle toute sa faiblesse.

Les articles du *Journal de Liége* sur le concile d'Amiens ont été réunis en brochure. Dans les vingt premières pages, l'auteur ne fait guère que copier deux fois les pages du concile sur la philosophie. Il fait suivre ces citations répétées, d'une page que nous allons transcrire à cause de la gravité d'une erreur qu'on y trouve, et aussi à cause de l'hommage qui y est rendu à une grande vérité, niée avec acharnement par l'*Ami de la Religion* et par la plupart des autres semi-rationalistes.

Le *Journal de Liége* reproche à la *Revue de Louvain* de faire dire au concile, en l'analysant, que la *loi naturelle ne nous est pas connue sans aucune intervention de la révélation*, phrase qui n'est pas dans le texte; puis il ajoute : *Mais on nous répondra peut-être que le concile exigeant que l'homme jouisse de l'exercice de sa raison pour connaître la loi naturelle, exige par là même une*

révélation divine, sans laquelle nul homme ne serait jamais parvenu à l'usage de la raison. C'est là un système connu ; c'est la quintessence du traditionalisme (30). *Mais le concile ne dit pas cela. — Plus sage et plus réservé, il emploie un terme de conciliation que tout le monde admet sans peine. Car, qui a jamais pu dire ou penser, que l'exercice de la raison n'est pas nécessaire pour connaître la loi naturelle? Tout homme qui ne jouit pas de l'exercice de la raison est un enfant ou un idiot; et, dans cet état, comment pourrait-il connaître des devoirs de morale ou de religion? Tout ce que nous pouvons accorder ici, c'est qu'en exigeant l'usage de la raison, le concile n'a pas décidé comment on peut y parvenir. Prétendra-t-on que le concile a tranché cette question en adoptant l'opinion du P. Perrone, qui reconnaît que la raison ne se développe qu'à l'aide de la société, et des secours qui se trouvent dans la société? Mais c'est encore là une vérité que tout le monde admet* (31). *Il est évident que l'homme ne peut naître, vivre et se développer, au physique et au moral, que dans la société. Or que faut-il pour que la société existe? Faut-il nécessairement une révélation divine distincte de l'acte même de la création et de la conservation? Si Dieu, après avoir créé les deux premiers êtres humains dans l'état de perfection physique et intellectuelle où la religion et le bon sens nous les représentent, les eût abandonnés à eux-mêmes pour se multiplier et s'instruire par leur propre expérience et par la réflexion, n'y aurait-il pas eu bientôt sur la terre une société véritable, quoique imparfaite?*

Toute la question est là. Car si nos deux parents, abandonnés à eux-mêmes et à l'activité spontanée de leur intelligence, ont pu, à la rigueur, former une société d'êtres raisonnables jouissant réellement de l'exercice de leur raison, il s'ensuit que le seul fait de la création, que tout le monde, excepté l'athée, admet aujourd'hui, suffit pour expliquer l'existence d'une société dans laquelle l'homme peut parvenir à l'usage de la raison, et que par conséquent la nécessité d'une révélation doit être cherchée ailleurs. Encore une fois toute la question est là. Le concile d'Amiens a-t-il tranché cette question d'une manière explicite? Non. En a-t-il fait pencher la solution en faveur du traditionalisme? Encore moins. Car qu'est-ce qui prouve aux yeux du concile que l'état actuel de la société et surtout de l'enseignement philosophique n'est pas uniquement le produit de l'esprit humain? Ce n'est pas que l'homme y jouit de l'exercice de sa raison; mais c'est que cet état renferme des éléments que la raison la plus cultivée des païens n'avait jamais pu y introduire avant l'établissement du christianisme.

Au reste, comme le concile s'en est rapporté, en quelque sorte, au sentiment du P. Perrone sur les forces de la raison (32), *et sur la manière dont elle se développe dans la société, nous tâcherons de présenter, dans un prochain article, un résumé fidèle de la doctrine de cet éminent théologien sur cette intéressante question.*

Nous éprouvons un véritable plaisir à ne plus retrouver ici le ton tranchant de l'*Ami de la Religion*, et à trouver en échange le mémorable aveu que la *nécessité de la société pour le développement de l'intelligence* est exprimée dans la phrase du P. Perrone, recommandée par le concile. Le *Journal de Liége* nous accorde notre thèse principale ; mais il mêle à cette vérité une grave confusion que nous devons lui signaler. Le langage si convenable de l'honorable adversaire que nous combattons ici, nous fait espérer qu'il reconnaîtra loyalement qu'il s'est trompé.

Son erreur vient de ce qu'il confond la révélation, que saint Thomas dit *moralement* nécessaire, avec la révélation que nous disons *absolument* nécessaire ; de ce qu'il ne pousse pas assez loin la décomposition de l'acte primitif qui a constitué l'homme dans un état de perfection relative. Expliquons-nous.

Le *Journal de Liége* est de notre avis sur l'homme actuel (séparé de la société) ; et il croit penser autrement que nous sur le premier homme. Cependant s'il accorde que l'homme actuel ne peut se développer sans la société, il doit accorder aussi que si le premier homme avait été créé dans l'état où est l'homme séquestré, il n'aurait pu se développer seul, mais aurait eu besoin comme nous d'un secours étranger; et que, ne pouvant le recevoir de la société qui n'existait pas, il aurait dû le recevoir de Dieu. Voilà tout ce que nous disons, et ce que la logique oblige le *Journal de Liége* à dire avec nous ; mais jamais nous n'avons prétendu, comme il le croit, que le premier homme, après avoir été créé *dans l'état de perfection physique et intellectuelle où la religion et le bon sens nous le représentent*, aurait eu encore *absolument* besoin d'une révélation. Nous ne disons pas même que la révélation primitive, dans la mesure où nous la déclarons *absolument* nécessaire, dût être *distincte de l'acte de la création*. Simultanément avec la création, ou postérieurement, il fallait nécessairement que Dieu donnât au premier homme quelque chose de plus que ce que possèdent les autres hommes dans leur état natif. Qu'on n'oublie pas cette assertion, la seule que nous soutenions relativement au premier homme, la seule qui découle de notre opinion sur l'impuissance de l'homme séquestré.

Au fond, le *Journal de Liége* doit être d'accord avec nous, même au sujet du premier homme ; seulement il n'appelle pas *révélation* ce que nous déclarons *absolument*

(30) Nous allons voir que ceci est faux.

(31) Excepté l'*Ami de la religion* et plusieurs autres semi-rationalistes.

(32) Pas le moins du monde. Au contraire, le concile qui *s'en rapporte* à saint Thomas et à Bergier, ne veut recommander du P Perrone qu'une assertion. (*Voy.* le § III, n° 8.)

nécessaire pour le premier homme, et c'est en cela qu'il ne décompose pas suffisamment l'acte primitif auquel l'humanité doit son origine. Car il ne faut pas seulement distinguer dans cet acte les dons surnaturels que Dieu était libre de refuser, et les dons qui étaient *moralement* nécessaires pour que l'homme connût suffisamment les vérités naturelles. Il faut y distinguer encore, et la création de la substance de l'homme, et l'actualisation de la pensée; deux choses tellement *distinctes* que, chez l'homme actuel, elles sont *séparées*.

Appelons à notre aide une comparaison. Un ouvrier a travaillé pour moi une semaine à 2 francs par jour : je lui dois 12 francs. De plus cet ouvrier ne peut nourrir sa nombreuse famille, à moins de 16 francs par semaine, et je suis seul dans le cas de venir à son secours; c'est 4 francs que la charité m'oblige d'ajouter aux douze autres. Cela étant, quand vient le moment de payer l'ouvrier, je lui donne 50 francs. Que penserait-on d'un philosophe qui viendrait me dire : Vous ne deviez pas 50 francs à cet ouvrier; donc vous ne lui deviez rien. On lui répondrait : Cette somme de 50 francs se compose de plusieurs éléments : une partie en est due à titre de justice; une autre à titre de charité; une partie seulement est un don qui n'était nullement nécessaire. Voilà pourtant le sophisme que font les adversaires quand ils nous disent : La révélation surnaturelle n'était nullement nécessaire, et la révélation positive des vérités naturelles n'était que moralement nécessaire; donc aucune espèce de révélation n'était absolument nécessaire; donc Dieu n'avait pas besoin de donner au premier homme la pensée actuelle; il pouvait le créer dans l'état où nous naissons tous; et, quoique réduit à notre impuissance actuelle, le premier homme aurait pu ce que nous ne pouvons pas, il aurait pu se développer tout seul.

Si le *Journal de Liége* nous répondait que le don de la pensée actuelle, fait par Dieu au premier homme, ne se distingue pas de l'acte créateur, nous lui dirions : remarquez que le premier homme avait en naissant, non-seulement la pensée actuelle, mais la connaissance des vérités naturelles et surnaturelles. Il a reçu tout cela par l'acte qui le créa. Cela ne vous empêche pas de distinguer dans cet acte plusieurs éléments qui auraient pu n'en point faire partie. Vous distinguez de la création la révélation surnaturelle qui n'était pas nécessaire, et la révélation des vérités naturelles qui ne l'était que moralement. Pourquoi refuseriez-vous de *distinguer* deux autres éléments qui, comme nous le disions, auraient pu aussi être *séparés*, la création de la substance, et le don de la pensée actuelle. Confondez, si vous le voulez, ce dernier don avec l'acte créateur, dont il est le complément nécessaire, mais reconnaissez que cet acte, même considéré dans ses éléments essentiels, peut encore se décomposer. Si le don de la pensée actuelle ne se distingue pas de l'acte créateur, il se distingue, *dans* cet acte, du reste de ce même acte.

Et pourquoi n'appelleriez-vous pas *révélation*, ce don de la pensée actuelle? Le don des connaissances surnaturelles et naturelles quoique réalisé, en fait, dans l'acte créateur, vous paraît mériter le nom de révélation, parce que l'époque de ce don n'en change pas la nature. Or, si Dieu avait créé l'homme comme nous naissons tous, et avait ensuite développé son intelligence comme la société développe la nôtre, vous appelleriez le secours divin une *révélation*. Donc en admettant que ce secours a été donné au moment de la création, on peut encore l'appeler révélation, car l'époque n'en change pas non plus la nature. Il suffit d'avertir que cette *révélation* absolument nécessaire n'est pas la même que celle dont les théologiens prouvent la nécessité morale. Mais il y a encore une autre raison en faveur de ce nom de révélation. D'après les adversaires eux-mêmes, s'appuyant sur Bergier, il faut donner ce nom à ce que Dieu nous fait connaître autrement que par *l'exercice naturel de l'intelligence;* or, Dieu ne peut pas nous donner l'exercice de l'intelligence par cet exercice lui-même qui n'existe pas encore et qui est l'effet de ce premier don, loin d'en être le moyen; donc l'origine de l'exercice *ordinaire* de l'intelligence est, chez le premier homme, quelque chose d'*extraordinaire*, et peut s'appeler *révélation;* dire le contraire, serait prétendre que la *création* n'est autre chose que *l'existence*.

Ces réflexions permettent d'apprécier ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans l'argumentation du *Journal de Liége;* nous n'avons pas besoin, par conséquent, d'en reprendre une à une toutes les parties. On voit que le traditionalisme ne consiste pas à appliquer au premier homme la nécessité d'un enseignement, comme *condition* du développement intellectuel. Il consiste, nous l'avons remarqué souvent, à nier le rapport *intérieur* de l'esprit avec la vérité, comme le semi-rationalisme consiste à nier la nécessité des conditions *extérieures*. Pour être dans le vrai, il faut se préserver également de ces deux négations.

Le *Journal de Liége* renonce au semi-rationalisme relativement à la raison inculte de l'homme actuel; mais il conserve ce faux système relativement au premier homme, par suite du malentendu que nous avons indiqué. Dire que nos premiers parents, abandonnés à eux-mêmes et à *l'activité spontanée* de leur intelligence, ont pu, s'ils ont été créés dans un état de *perfection intellectuelle*, former une société jouissant de l'exercice de la raison, et qu'ainsi la création suffit pour expliquer cette société, c'est avancer sans doute une vérité banale, mais ce n'est pas même effleurer la question de l'origine du développement intellectuel chez le premier homme. Nous reconnaissons que la révélation dont le concile parle explicitement, et à laquelle il attribue les *éléments* que la raison cultivée des païens n'avait pu connaître,

n'est pas celle que nous proclamons absolument nécessaire. Mais le concile, en disant moralement nécessaire la révélation d'où viennent ces éléments, ne nie pas la nécessité absolue de celle à laquelle le premier homme a dû l'exercice de sa raison. Au contraire, puisqu'il recommande *formellement*, comme on le reconnaît, la nécessité de la société pour l'homme actuel, il recommande *implicitement* toutes les conséquences qui découlent de cette nécessité, et entre autres celle qui est relative au premier homme(33).

II. Le *Journal de Liége* affirme que le concile, à l'endroit où il parle de la *force interne*, n'approuve pas la nécessité de *la parole révélée ou traditionnelle*. S'il s'agit, dans votre affirmation peu claire, de la nécessité absolue de la révélation des vérités religieuses, le concile ne l'approuve nulle part; s'il s'agit de la nécessité d'un secours pour éveiller l'intelligence, nous n'avons jamais dit que le concile l'affirmât en cet endroit, et vous avez dit vous-même qu'il l'affirme ailleurs.

Le *Journal de Liége* donne ensuite un extrait du P. Perrone (*Synopsis hist. theol.*), extrait qu'il commente assez longuement. Le P. Perrone, pour prouver qu'on doit attribuer à Luther, et non à Descartes, le *divorce* entre la raison et la foi, nous dit que la *distinction* entre la philosophie et la théologie était reconnue avant Descartes. On ne saisit pas trop la force probante de cet argument. Il appelle méthode *cartésienne* la méthode qui prouve les vérités naturelles par la raison seule; et en même temps il avoue que cette méthode a été suivie par des scolastiques, avant Descartes comme après lui (*Disputationes metaphysicæ* de Suarez, *Théologie naturelle* et *Philosophie morale* de Théophile Raynaud, *De justitia et jure* par Molina, Delugo, Lessius). En somme, le P. Perrone, pour prouver que la philosophie cartésienne n'a pas de conséquences hétérodoxes, suppose qu'elle n'est autre chose que la vraie philosophie; et il n'a pas de peine à montrer que cette philosophie peut faire abstraction de la théologie, sans conduire au scepticisme. Nous accordons très-volontiers tout ce que l'on dit en faveur de la *vraie philosophie* traitée séparément; mais le P. Perrone et son commentateur oublient de prouver que la philosophie cartésienne est la vraie philosophie; et, faute de cette précaution, leurs conclusions favorables à Descartes n'ont d'autre force que celle de simples affirmations; ou plutôt leurs affirmations elles-mêmes perdent tout crédit par la futilité de l'argument sur lequel elles reposent. Descartes peut très-bien avoir eu raison de ne pas prendre, comme la plupart des scolastiques, la révélation pour point de départ, et de se renfermer dans le domaine de la philosophie, et il peut en même temps avoir eu le tort de fausser la science rationnelle; ses champions ne le justifient nullement des reproches qu'on lui fait à cet égard.

Le *Journal de Liége* nous dit ensuite que les philosophes catholiques, à peu près unanimes à admettre l'innéité des vérités rationnelles, se divisent sur les conditions du développement de ces vérités; les uns admettant pour cela une révélation divine qui *rende la réflexion possible au moyen d'un langage enseigné;* les autres croyant tout simplement *que la raison et la parole sont naturelles à l'homme et que la société par elle-même suffit pour en donner l'usage.* Le *Journal de Liége* a raison de se ranger dans cette seconde catégorie; mais il a tort de croire qu'elle n'est pas la nôtre. Quant à la première, il la définit assez confusément. S'il a en vue l'opinion qui exige, pour le développement de l'homme actuel, autre chose que la société, nous la rejetons comme lui; s'il a en vue notre opinion sur la nécessité absolue d'un secours divin pour éveiller l'intelligence du premier homme, il a tort de ne pas voir que cette opinion est compatible avec la seconde qu'il adopte, et même qu'elle en est une conséquence, comme nous l'avons montré. Dans ce second cas, on ne voit pas trop ce que viennent faire ici les mots *au moyen d'un langage enseigné*, car, quand on exige la révélation dans notre sens, pour le premier homme, on peut se borner à exiger une révélation intérieure.

III. Après avoir remarqué que tous les Catholiques admettent des vérités qui surpassent l'intelligence humaine, le *Journal de Liége* ajoute : *Les rationalistes n'admettent que des vérités rationnelles, que la raison, par elle-même, ou par le secours d'un « enseignement moniteur » trouve dans son propre fonds : c'est là tout leur système. Accordez-leur ce point fondamental, et ils ne feront aucune difficulté, du moins pour la plupart, d'admettre une révélation primitive ou successive, mais purement « formelle, » comme « véhicule de la raison... » Peu leur importe la source, pourvu que l'usage de la raison soit libre et sans frein. Ces dispositions des rationalistes n'ont pas été assez remarquées des écrivains catholiques, qui dans ces derniers temps, ont attaché une importance extrême à prouver la nécessité d'une révélation divine pour le développement primitif de la raison et l'institution du langage, et qui ont cru saper le rationalisme par sa base en établissant un principe que l'on peut admettre sans cesser d'être rationaliste; parce que ce principe, fût-il démontré, ne donne qu'une révélation « formelle » et des vérités purement rationnelles Cette inadvertance d'un grand nombre d'écrivains méritants nous a souvent étonné. Les Pères du concile d'Amiens se*

(33) Cette recommandation est même explicite, puisque le concile dit que le passage qu'il emprunte au P. Perrone aidera à faire comprendre dans quelle mesure la révélation est nécessaire. Ce passage, en effet, étant uniquement relatif au secours social, il serait impossible de dire en quoi il se rapporte à la nécessité de la révélation, s'il n'avait pas été choisi pour prouver la nécessité de l'acte divin qui a donné au premier homme la pensée actuelle.

sont bien gardés de donner dans cette illusion. En indiquant la marche à suivre et les auteurs à consulter, pour établir sans exagération, « pourquoi et dans quel sens, quare et quonam sensu, » une révélation divine était nécessaire, ils n'ont cité ni M. de Bonald, ni aucun de ses disciples, mais saint Thomas, Bergier et le P. Perrone, qui n'ont jamais enseigné la nécessité d'une intervention divine pour donner à l'homme l'usage de la raison et un langage articulé.

Le *Journal de Liége* suppose évidemment que nous nions tout ce qu'il affirme ici. Or, nous avons dit nous-même dans notre *Essai philosophique* (p. 264) : *De même qu'on peut adopter et démontrer les vérités chrétiennes, sans admettre la véritable opinion sur l'origine des connaissances, de même on pourrait être dans le vrai sur ce dernier point sans admettre entièrement la doctrine catholique.* Mais le *Journal de Liége* a un deuxième tort : de ce que la thèse de la nécessité de l'enseignement n'oblige pas les rationalistes, comme nous l'avouons, à admettre les vérités surnaturelles, il conclut que cette thèse ne peut servir de rien dans la réfutation du rationalisme; c'est un paralogisme flagrant. L'erreur des rationalistes est très-complexe; on conçoit très-bien qu'une preuve puisse la renverser en partie sans la détruire tout à fait. Les rationalistes ne se bornent pas à nier les vérités surnaturelles. Ils n'admettent pas, comme saint Thomas, comme les semi-rationalistes eux-mêmes, la nécessité morale d'une révélation, pour que les vérités *naturelles* soient mieux connues. Ceux mêmes qui pensent que l'homme a reçu primitivement de Dieu la vérité, ne se croient pas obligés d'admettre la nécessité *morale* de saint Thomas pour la *conservation* et la *propagation* des vérités naturelles. S'ils jugent la *religion* utile pour atteindre ce but, on n'en peut rien conclure par rapport à la *révélation*, puisqu'ils regardent la religion comme une institution humaine. La plupart même refusent de voir, dans un don divin, la source primitive de la vérité, d'où il suit que notre thèse renverse une partie de ce qu'ils soutiennent en fait. Mais il faut remarquer que cette partie de l'erreur rationaliste, renversée par notre thèse, est précisément la seule affirmation qui puisse donner au rationalisme un caractère scientifique. Appuyé sur l'indépendance originaire de la raison, que certains Catholiques lui accordent, il est, non pas en droit de rejeter l'Eglise, mais en mesure de lui opposer un système assez bien coordonné, dans lequel la raison s'attribue à elle-même, à sa seule force native, sans recourir aucunement à Dieu, tout ce qu'elle possède de vérités. Au contraire, quand il est prouvé que la raison ne passerait pas de son état natif à son état normal, sans la société, et que par conséquent le premier homme a dû recevoir de Dieu quelque chose de plus que ce que nous possédons dans notre état natif, les rationalistes sont privés de leur principe fondamental; ils sont obligés d'admettre, même pour l'ordre naturel, une communication divine faite à nos premiers parents; ils peuvent encore rejeter les vérités surnaturelles, mais ce sont alors des négations isolées qui ne reposent plus sur l'ombre d'un système. Les plus sensés d'entre eux admettaient déjà *l'intervention* divine dans le fait de la création; tous, par notre thèse, sont obligés de constater cette intervention dans l'ordre intellectuel (34).

Le concile d'Amiens, certainement, n'est pas *tombé dans l'illusion* que le *Journal de Liége* nous prête à tort; il n'a pas exagéré la portée polémique dont notre thèse peut se prévaloir pour la réfutation du rationalisme. Mais il n'est pas tombé non plus dans l'illusion où nous venons de prouver qu'est tombé le *Journal de Liége*, refusant à cette thèse toute portée polémique. Le concile n'avait nullement besoin, afin de témoigner de ses préférences pour notre opinion, de citer M. de Bonald, qui a mêlé à cette opinion plusieurs assertions contestables. Il pouvait atteindre ce but, et il l'a atteint par un moyen plus naturel. Le *Journal de Liége* n'a pas remarqué que le concile, après avoir recommandé le *passage* du P. Perrone sur la nécessité d'un secours social pour l'homme actuel, ajoute que cette considération (comme celles de Bergier et de saint Thomas) aide à comprendre *pourquoi et en quel sens* il faut affirmer la nécessité de la révélation. Il ressort de là que le *Journal de Liége*, en niant qu'il existe aucun rapport entre la nécessité d'un secours social pour l'homme actuel, et la nécessité de la révélation, est aussi peu conforme au concile, que peu conséquent avec lui-même. Le concile dit clairement que l'on ne comprendrait pas suffisamment la question de la nécessité de la révélation, que l'on ne saurait pas *dans quel sens* il faut entendre cette nécessité, si l'on ne recourait pas à l'impuissance de l'homme séquestré. On voit quel accord il y a entre notre thèse et les recommandations du concile, car la nécessité de la révélation divine ne touche à la nécessité d'un secours social, que par le côté que nous signalions, quand nous disions : Le secours que l'homme actuel doit recevoir de la société, le premier homme a dû le recevoir de Dieu. Il est même à remarquer que le concile, au lieu de se servir du mot *révélation*, dit : *Intelligent quare et quonam sensu dicatur divinam aliquam* interventionem aut disciplinam *fuisse homini necessariam.* Cette dernière expression a un sens plus manifestement général, et plus manifestement applicable au secours que nous disons absolument nécessaire pour le pre-

(34) On pourrait même dire que notre thèse prouve, pour le premier homme, la nécessité d'une intervention divine surnaturelle quant au mode, si l'on voulait entendre par cette dernière expression tout ce qui sort de l'ordre actuel des choses, définition qui comprend les anneaux originels de toutes les séries de faits.

mier homme. Le concile, après avoir déclaré que notre thèse (de l'impuissance de la raison inculte) aide à comprendre pourquoi et dans quel sens on doit affirmer la nécessité de la révélation, ajoute que cette *nécessité* renverse *radicalement* l'erreur des rationalistes, *autant qu'on peut le faire par des arguments philosophiques*. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que la qualification d'*argument philosophique* s'applique particulièrement à l'argument que le concile indique en troisième lieu (impuissance de la raison inculte), puisque cet argument n'est pas mêlé, comme ceux de saint Thomas et de Bergier, de certains éléments théologiques ou historiques. Il nous suffit de conclure que le concile reconnaît la valeur polémique de cet argument, puisqu'il le donne expressément comme *un de ceux* qui aident à prouver la nécessité de la révélation, dans le *sens* où cette nécessité renverse *radicalement* le rationalisme, autant qu'on peut le faire par des arguments philosophiques.

IV. Le *Journal de Liége* affirme ensuite que saint Thomas, en prouvant la nécessité de la révélation des vérités naturelles, parle d'une nécessité morale, et non d'une nécessité absolue; et qu'il n'a pas en vue la *nécessité de la révélation pour communiquer à l'homme la raison et le langage*. C'est vrai; mais pourquoi encore laisser supposer que nous nions cela; pourquoi, dans un travail dirigé contre nous, ne pas avertir que nous avons dit formellement la même chose. A en croire le *Journal de Liége*, nous aurions prétendu que la preuve de saint Thomas a le même sens que la phrase du P. Perrone; nous avons dit au contraire que cette preuve et cette phrase avaient été employées par le concile pour indiquer deux degrés différents de la question de la nécessité de la révélation.

Dans sa discussion avec la *Revue de Louvain*, le *Journal de Liége* expose nettement qu'il est d'accord avec elle sur l'impuissance de l'homme séparé de la société, mais il rejette la conséquence que la *Revue* tire de là relativement au premier homme. Le *Journal de Liége* n'admet donc qu'une partie de l'erreur semi-rationaliste. De plus, il a un autre avantage sur l'*Ami de la Religion*. Il ne prétend pas, comme ce dernier recueil, que le concile d'Amiens a approuvé son opinion; il se borne à dire que le concile n'en a pas recommandé l'opposé, s'étant tenu en dehors des questions libres. C'est une erreur, sans doute, mais moins grande que celle de l'*Ami de la Religion*. Quoique le concile n'ait *condamné* aucune opinion libre, il en a clairement recommandé une, et par là même, il a recommandé d'éviter la contradictoire de cette opinion. La *Revue de Louvain* a-t-elle eu tort de dire que son opinion sur l'impuissance de la raison inculte (avec la conséquence relative au premier homme) est l'opinion recommandée par le concile, et que par conséquent, le concile recommande opposé de ce que soutient le *Journal de Liége*. Les développements dans lesquels nous sommes entré nous permettent de répondre négativement à cette question. La *Revue* serait sans doute dans l'erreur, si elle cherchait la confirmation de son opinion dans les passages où le concile parle de la loi naturelle, et où il indique l'argument de saint Thomas; car il n'est pas question dans ces deux endroits de la raison inculte; mais comme nous l'avons vu, l'assertion de la *Revue* se justifie très-bien 1° par les paroles significatives dont le concile fait suivre la phrase qu'il emprunte au P. Perrone; 2° par cette simple considération : que la nécessité d'un secours social pour notre développement intellectuel a pour conséquence la nécessité d'un secours divin, d'une révélation (dans le sens que nous avons indiqué plusieurs fois), afin que le premier homme pût connaître la loi naturelle. Si la *Revue* ajoute à cela que toutes nos connaissances religieuses n'ont qu'*une source commune*, la révélation, elle ne parle ici que *du fait*, ce qui sort de la question présente; d'ailleurs, sa doctrine, bien connue, sur la nécessité d'un secours extérieur, comme *condition*, ne permet pas d'interpréter le mot de *source* dans un sens qui exclurait la *force interne*, *cause* réelle de la connaissance.

Quoique le *Journal de Liége* se borne à soutenir, s'il faut l'en croire, que l'opinion de ses adversaires *n'est pas recommandée* par le concile, il s'efforce, dans un moment de distraction, de montrer, que cette opinion est *opposée* aux paroles du concile et de saint Thomas; mais il échoue complétement dans cette tentative; car s'il est vrai que, selon le concile et selon saint Thomas, il y a des vérités que la raison peut connaître *sans la révélation*, il ne s'agit pas ici de la *révélation* au sens où nous la disons *absolument* nécessaire pour le *premier* homme.

La même observation suffit pour anéantir l'argument que le *Journal de Liége* va chercher dans Bergier. Il cite un petit écrit de ce grand apologiste, qu'il appelle *le père de la linguistique moderne*, et il en conclut que le premier homme a pu inventer le langage sans la révélation; mais il ne fait pas attention que, selon Bergier, le premier homme n'a pu inventer le langage qu'en vertu d'une faculté que Dieu lui aurait donnée; or cette faculté, que nous n'avons pas, est précisément le secours divin que nous avons en vue, quand nous parlons d'une révélation *absolument* nécessaire.

Citons maintenant un passage, l'un des plus spécieux qu'on trouve dans le *Journal de Liége : Les adversaires que Bergier combat, supposent l'homme créé dans un état de stupidité complète et abandonné à lui-même. Les « traditionalistes, » qui prétendent que, sans une révélation divine, donnée ou transmise par voie d'enseignement, le premier homme et ses descendants seraient restés muets et privés de l'usage de la raison, nous semblent adopter, au fond, une partie de cette supposition, la stupidité native, avec l'intention louable de montrer l'action de Dieu plus visible dans l'éducation de l'homme. Dans cette*

hypothèse, ils auraient peut être raison jusqu'à un certain point; du moins nous nous abstiendrions de les combattre; mais malheureusement Bergier, dont ils invoquent l'autorité, ne leur serait pas encore très-favorable. Car que conclut-il de cette hypothèse? Que la raison eût été « très-lente dans sa marche; » c'est ce que saint Thomas avait déjà dit; que l'homme eût été exposé au danger de demeurer « longtemps » sans religion, et qu'il serait « probablement » tombé dans l'état des « nations sauvages. » Dit-il qu'il serait resté à jamais sans parole et sans raison? Il n'y pense même pas; ou plutôt il dit positivement le contraire. Au reste, la supposition que le premier homme ait été, un instant, réduit à l'état des brutes, sans idées, sans connaissances, en attendant qu'une instruction divine lui donnât l'usage de la raison, est tout-à-fait gratuite et inadmissible. Qu'on y fasse attention, la source de toutes les erreurs des traditionalistes se trouve peut-être dans cette hypothèse chimérique qu'ils admettent en principe, et qu'ils attribuent sans réserve à tous ceux qui ne reconnaissent pas la nécessité absolue d'une révélation primitive.

Il est vrai que les traditionalistes, en niant le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité, se rapprochent quelque peu des philosophes qui font commencer le genre humain par la condition des brutes, avec ces deux différences pourtant que les premiers ne disent pas que l'homme pourrait sortir par lui-même de cet état, ni qu'il y a été *en fait* à l'origine; mais dans les deux systèmes, quelques différents qu'ils soient, on admet des principes qui rendent logiquement impossible tout développement intellectuel. Quant aux écrivains que combat le *Journal de Liége*, ils ne sont nullement traditionalistes, puisqu'ils exigent l'enseignement comme *condition* nécessaire, et non comme *cause* de la connaissance. D'ailleurs ces écrivains n'admettent pas le moins du monde l'hypothèse de la stupidité primitive du genre humain, et ils n'attribuent à personne cette erreur. Le *Journal de Liége* est tombé ici dans une méprise singulière. N'est-il pas évident que ce n'est pas admettre ni attribuer à qui que ce soit l'erreur de la *stupidité primitive*, que de dire : Dieu a dû donner au premier homme autre chose que les qualités *natives* de l'homme actuel; -- et d'attribuer aux adversaires cette opinion : Le premier homme, s'il n'avait reçu de Dieu que ce que nous avons en naissant, aurait pu se développer tout seul. Il y a une double erreur dans ce que dit ici le *Journal de Liége;* car l'état *natif* de l'homme actuel, n'est pas à nos yeux la *stupidité*, la *condition des brutes;* et de plus nous ne disons pas, ni ne faisons dire à personne, que cet état natif est celui dans lequel Dieu a *en fait* créé notre premier père. Nous disons : Si le premier homme avait été créé dans l'état où nous naissons, il aurait eu besoin que Dieu vînt à son secours; donc Dieu ne l'a pas abandonné dans cet état; donc, ou l'homme n'y a jamais été, ou s'il y a été, Dieu ne l'y a pas laissé.

Mais le *Journal de Liége* mêle une autre erreur à celles que nous venons de signaler. Est-il vrai que, selon Bergier, le premier homme aurait pu sortir, *quoique lentement, de sa stupidité native?* Pas le moins du monde. Quand Bergier dit : « Un homme sensé ne se persuadera jamais que Dieu, en créant notre espèce, l'ait abandonnée aux faibles lueurs d'une *raison très-lente dans sa marche*, et sujette à s'égarer; qu'il l'ait exposée au danger de demeurer *longtemps* sans religion, ou de s'en former une fausse. » Quand Bergier parle ainsi, il suppose évidemment que Dieu a créé l'homme avec une raison déjà quelque peu développée, et par conséquent qu'il ne l'a pas créé dans l'état où nous naissons, et bien moins encore dans l'état des brutes. Il ajoute, en effet, que l'homme (s'il avait été abandonné aux faibles lueurs d'une raison très-lente dans sa marche) serait tombé dans les mêmes erreurs que les *nations sauvages*. Donc il suppose l'homme créé dans un état supérieur à l'état *sauvage*, lequel est lui-même supérieur à celui d'une raison *inculte*, et à plus forte raison à la condition des brutes. Donc cette révélation dont parle Bergier dans l'endroit cité, et sans laquelle la raison pourrait quelque chose, n'est pas la révélation que nous disons *absolument* nécessaire; donc Bergier ne repousse pas ici notre opinion; nous avons prouvé, par des citations décisives, qu'il l'adopte ailleurs.

Ce qui a trompé le *Journal de Liége*, c'est qu'il a cru que Bergier opposait la nécessité *morale* de la révélation aux écrivains qui admettent la génération spontanée de l'homme et le font commencer par l'état des brutes; or, comme on l'a vu, Bergier parle à ceux qui admettent que *Dieu a créé* notre espèce, et l'a créée avec une raison *lente dans sa marche et sujette à s'égarer*, c'est-à-dire, déjà développée. Donc l'argument de Bergier s'adresse directement, non aux partisans de la génération spontanée, non pas même à ceux qui prétendraient que Dieu a créé l'homme dans l'état où nous naissons (c'est-à-dire avec une raison inculte), mais à ceux qui pensent que, si Dieu avait créé l'homme avec l'usage de la raison, sans y ajouter aucun autre secours, l'homme eût pu se suffire à lui-même. Donc, s'il est vrai que, selon Bergier, l'homme privé de la révélation ne serait pas *sans parole et sans raison*, il est vrai aussi qu'il ne s'occupe nullement, dans l'endroit cité, des moyens d'arriver à l'usage de la parole et de la raison, et que par conséquent il n'embrasse ni ne rejette là aucune opinion sur ce sujet.

Constatons, avec le *Journal de Liége*, que, selon Bergier, on peut appeler *révélation* un don divin fait dans la création. Reconnaissons ensuite, une fois de plus, que la loi naturelle est gravée dans l'âme; qu'il y a deux sources de nos connaissances, la raison et la révélation; mais ajoutons avec Bergier que la raison, *quoique naturelle à l'homme, ne se montre point dès la naissance;* que le sen-

timent moral placé en nous par la nature *commence à poindre avec les premiers rayons de la raison;* que l'homme, destiné par la nature à vivre en société, a besoin d'être formé pour le physique et *pour le moral*, par le soin de ses semblables.

Le *Journal de Liége* cite un passage où Bergier dit que *sans le secours de la société le sentiment moral est faible et peu développé.* Mais il s'agit ici d'une société *civilisée*, car Bergier parle des *sauvages*, qui ne sont pas privés de tout secours social. Tout au moins faut-il reconnaître que ce passage peut s'entendre de deux manières, et par conséquent doit être interprété d'après les passages clairs et décisifs où l'on a vu que l'impuissance de la raison inculte est affirmée.

V. Nous arrivons aux pages que le *Journal de Liége* a consacrées directement à notre commentaire du concile d'Amiens. Ici il change de ton, et après avoir discuté avec gravité et convenance contre la *Revue de Louvain*, il prend plaisir à se moquer de nous; quand il ne plaisante pas, il se borne à répéter les confusions que nous avons déjà signalées.

Nous examinerons plus loin s'il est vrai que le dernier livre du P. Chastel ait reçu à Rome, comme le dit le *Journal de Liége*, *toutes les approbations désirables.* En attendant, faisons observer à ce journal qu'en disant : *Le concile donne trois marques pour reconnaître les opinions qu'il recommande*, nous n'avons pas prétendu que ces trois signes fussent relatifs à notre opinion sur la force de la raison inculte; nous avons même dit que nous ne cherchions pas à ce sujet de preuves dans saint Thomas; quand donc le *Journal de Liége* s'écrie : « Ainsi le premier argument tiré de saint Thomas ne prouve rien, » il use d'un procédé qui mériterait une qualification sévère; car il trompe ses lecteurs sur nos intentions.

Voici le commencement des plaisanteries du *Journal de Liége : Quel dommage que le concile ne cite pas, pour quatrième marque de ses intentions, l'opinion de M. de Bonald sur l'origine du langage !* Est-il besoin de lui rappeler que celle des opinions de M. de Bonald à laquelle nous nous rangeons se trouve contenue dans la phrase que le concile emprunte au P. Perrone?

Mais voici une phrase sérieuse sur notre interprétation de saint Thomas. *Selon M. Berton, le saint docteur ne touche pas même le point controversé. Cela pourrait nous suffire, mais ce serait trop accorder au traditionalisme. Car saint Thomas parle de la révélation en général et d'une manière absolue. La nécessité qu'il proclame est donc pour tous les cas proprement « morale; » elle ne peut devenir absolue ou rigoureuse que pour la découverte des vérités surnaturelles, et pour la réalisation d'un système complet de vérités naturelles bien certaines.* Disons en passant que nous sommes bien aise de voir reconnaître que la nécessité d'un secours divin pour arriver à un système *complet* de vérités naturelles est une nécessité absolue. Trop souvent on n'affirme ici qu'une nécessité morale (*Voy.* § XV), parce qu'on confond un *système complet* de vérités naturelles avec une *connaissance suffisante* de ces mêmes vérités. Cependant il ne serait pas impossible que le *Journal de Liége*, au lieu de parler ici de la connaissance de *toutes* les vérités naturelles, entendît seulement, par *système complet*, cette *connaissance suffisante* dont il est question dans les thèses classiques sur la nécessité de la révélation. Dans ce cas, évidemment il aurait tort de supposer que saint Thomas ne parle pas de cette connaissance, et d'affirmer que, pour l'acquérir, la révélation est *absolument* nécessaire. Il est clair en effet que saint Thomas parle précisément de la révélation nécessaire pour la connaissance suffisante des vérités naturelles, et que cette révélation n'est nécessaire que moralement. Quoi qu'il en soit, le *Journal de Liége* a eu un autre tort impossible à dissimuler, c'est de dire que saint Thomas s'occupe de la révélation dans le sens où nous la disons absolument nécessaire au développement intellectuel du premier homme. Saint Thomas parle de la révélation en général, en ce sens qu'il ne distingue pas entre la révélation primitive, celle de Moïse, et celle de Jésus-Christ, en ce sens qu'il parle d'une communication quelconque de vérités religieuses naturelles, faite par Dieu au genre humain. Mais nous ne pouvons admettre que saint Thomas étende sa nécessité purement morale à l'acte divin qui a donné au premier homme l'usage de la raison, et qui est la seule révélation que nous disions *absolument* nécessaire, dans l'hypothèse de la création. Saint Thomas parle de la révélation nécessaire pour suppléer à l'insuffisance de la philosophie; il suppose donc, au début de sa preuve, la raison déjà développée, et par conséquent ne s'occupe pas des conditions de ce développement. D'ailleurs, cette simple remarque ne fût-elle pas concluante, c'est aux adversaires à prouver que la révélation dont parle saint Thomas est précisément celle que nous disons absolument nécessaire pour donner au premier homme l'usage de la raison; et l'impossibilité où ils sont de fournir cette preuve suffirait, quand même nous ne prouverions pas le contraire, pour renverser l'argument qu'ils prétendent tirer de saint Thomas contre notre opinion.

Le *Journal de Liége* prétend que tous les passages de Bergier cités par nous se rapportent uniquement à la nécessité *morale* de la révélation, et nullement à l'impuissance *absolue* de l'homme abandonné à ses forces natives. A cette affirmation gratuite, nous nous bornons à opposer les passages de Bergier que nous avons rapportés plus haut. Le lecteur pourra juger par lui-même.

Nous avons montré que Bergier ne contredit même pas notre opinion en disant que les langues *ont pu se former* naturellement; car il ne prétend pas que cela aurait pu se faire avec les facultés que nous avons aujourd'hui en naissant.

Les objections qui suivent sont trop peu sérieuses.

On nous accuse de contradiction pour avoir dit que Bergier, quoiqu'il soit *clairement* de notre opinion, n'a pas la *précision rigoureuse* que les discussions récentes ont rendue possible. Ces deux assertions, loin d'être opposées, seront reconnues vraies par tous ceux qui liront nos extraits de Bergier; car, d'un côté, il admet notre principe sur l'impuissance de la raison laissée à ses forces natives actuelles; et de l'autre, il n'a pas distingué expressément, des autres éléments de la révélation primitive, le don divin qui correspond au secours par lequel la société éveille l'intelligence de l'individu. Ce n'est pas un reproche que nous faisons à Bergier; car rien n'appelait son attention de ce côté; nous constatons seulement qu'en adoptant notre principe, il n'en a pas déduit toutes les conséquences avec cette précision qui est le fruit d'une discussion longtemps poursuivie à travers des objections multipliées. Il n'y a donc dans nos paroles aucune contradiction.

Nous pouvons assurer au *Journal de Liége* que nous n'avons été nullement *désappointé* de l'interprétation que le P. Perrone a donnée de la phrase que le concile lui emprunte. Nous avons montré plus haut qu'il s'agit du *sens naturel* de cette phrase, et non pas de *l'interprétation* du P. Perrone. Nous reviendrons sur ce sujet. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que le *Journal de Liége* reconnaît comme nous que le sens naturel de cette phrase est la nécessité d'un secours social pour la raison inculte. Nous n'aurions donc pu être *désappointé* sans qu'il le fût également; et le *désappointement* n'a pu l'épargner sans nous épargner aussi.

Nous avons dit au sujet de la citation faite par le concile : *Il n'y a rien de plus clair;* et nous avons ajouté en note : *A la suite des paroles du P. Perrone citées par le concile, il s'en trouve d'autres encore plus concluantes en notre faveur.* — Contradiction! s'écrie le *Journal de Liége;* comme si un passage ne pouvait pas contenir notre opinion aussi *clairement*, quoique moins *expressément*, qu'un autre passage. Mais soit; nous avons eu tort : au lieu de *plus concluantes*, nous aurions dû dire : *aussi concluantes.* Quel coup de massue contre notre *Essai!*

Il n'est pas inutile de faire remarquer ici un procédé commun à tous nos adversaires. Tandis que nous citons intégralement tout ce que nous trouvons de plus fort dans leurs articles, afin de montrer que notre thèse ne craint rien, ils cherchent, dans notre *Essai philosophique*, les petits détails qui peuvent prêter le flanc à une épigramme, les expressions impropres, etc., et ils passent sous silence les passages décisifs où se trouve la réfutation anticipée de leurs objections les plus sérieuses.

Après nous avoir attaqué au sujet de l'expression *plus concluantes*, le *Journal de Liége* s'écrie : *Concluons. Ainsi des trois grandes autorités invoquées par M. Berton en faveur de son système (saint Thomas, Bergier, le P. Perrone), la première, selon lui, n'en dit rien, et selon l'interprétation littérale et commune, elle le condamne. La seconde n'en parle pas avec précision, et, selon nous, elle le combat positivement. La troisième proteste contre son* (sic) *interprétation. Quelle gradation de preuves et quelle démonstration!*

Remarquez que ce n'est pas ici une *conclusion*, car il n'y a pas de preuves; c'est une répétition des affirmations précédentes. Or, puisqu'il faut *conclure*, nous avons dit formellement que nous n'invoquions pas saint Thomas, quoique nous osions défier les adversaires de prouver qu'il nous condamne. Nous avons dit et prouvé que Bergier adopte avec *précision* notre principe, et nous n'avons constaté son manque de précision que pour certains développements dont il n'avait pas à s'occuper. Nous n'avons nullement invoqué l'autorité du P. Perrone, ni son *interprétation authentique*, dont on n'a nullement besoin pour savoir le sens naturel d'une phrase qu'il a écrite. On voit que l'adversaire foule aux pieds non pas une *interprétation authentique* de nos paroles, mais le *sens naturel* de ces paroles elles-mêmes.

Nous avons dit, dans notre Commentaire du concile d'Amiens : *L'article relatif à la philosophie est terminé par une remarque fort importante sur la loi naturelle Elle diffère, y est-il dit, de la loi positive : 1° en ce qu'elle est contenue dans la volonté nécessaire de Dieu; 2° en ce que l'homme peut en concevoir la vérité, sans connaître les monuments de la révélation. Pour distinguer ces deux lois, ces deux choses sont à la fois essentielles et suffisantes, « hæc duo requiruntur et sufficiunt. » Toute la force du paragraphe, remarquons-le bien, est dans le mot « sufficiunt, » car le concile déclare par là qu'ils se trompent fort, ceux qui affirment une troisième différence essentielle entre la loi naturelle et la loi positive, en admettant ou la possibilité de découvrir la première sans un enseignement, ou la possibilité de lui donner un caractère obligatoire indépendamment d'aucune notion religieuse.*

A cela le *Journal de Liége* répond ainsi : *Toute la force du paragraphe, dites-vous, est dans ce mot « sufficiunt. » Nous sommes encore d'accord ici; mais nous n'en tirons pas la même conséquence. Par conséquent, concluons-nous à notre tour, ceux qui prétendent que l'exercice de la raison seule « ne suffit pas » pour donner la connaissance des premiers préceptes de la loi naturelle (contenue dans la volonté nécessaire de Dieu), mais qui exigent que la raison soit éclairée par une lumière intrinsèque, distincte, révélée ou traditionnelle, sont en opposition avec le texte formel du concile : ils exigent une condition expresse que le concile n'exige pas; au mot « sufficiunt, » ils répondent « non sufficiunt. » Cette conclusion nous paraît rigoureuse.*

Tâchons de faire comprendre au *Journal de Liége* l'immensité de la méprise où il tombe ici. Nos lecteurs ayant sous les yeux les pièces du débat, peu de mots nous suffiront.

Le concile parle de *ce qui suffit* pour *établir la distinction* entre la loi naturelle et la loi positive; et non pas de ce *qui suffit* pour *arriver à la connaissance* des premiers préceptes de la loi naturelle. Il n'est personne qui ne le comprenne au premier abord (et l'on ne s'explique pas comment un philosophe a pu le méconnaître), les *différences* entre la loi naturelle et la loi positive ne sont pas du tout la même chose que les *conditions de la connaissance* de la loi naturelle, comme les *différences* entre l'*existence de Dieu* et la *Trinité* ne sont pas la même chose que les *moyens* par lesquels on peut arriver à connaître l'existence de Dieu. Une chose qui n'est pas *nécessaire* pour distinguer deux objets l'un de l'autre peut fort bien être *nécessaire* pour acquérir l'un des deux ou tous les deux. Donc un secours extérieur (cette expression est plus claire que la *lumière intrinsèque, distincte, révélée ou traditionnelle*) peut parfaitement être *nécessaire* pour arriver à la connaissance de la loi naturelle, quoiqu'il ne soit pas *nécessaire* pour la distinguer de la loi positive.

Pour mieux faire comprendre au *Journal de Liége* combien il se méprend, ajoutons ceci. Pour nous mettre en opposition avec le concile, il est obligé de dire qu'outre les deux *différences* établies par la sainte assemblée entre la loi naturelle et la loi positive, nous en admettons une troisième tirée de la nécessité d'un secours extérieur pour la loi naturelle; et comme cette nécessité établit, non une *différence*, mais une *analogie* entre ces deux lois, il est forcé d'ajouter qu'exigeant un secours extérieur pour la loi naturelle, nous ne l'exigeons pas pour la loi positive. Voilà ce qu'il faut absolument dire pour être en droit de prétendre que la nécessité d'un secours extérieur pour connaître la loi naturelle est opposée au mot *sufficiunt*, en ce que cette nécessité forme une troisième différence entre les deux lois. Or qui osera jamais dire que nous n'exigeons pas de secours extérieur pour la loi positive? Le *Journal de Liége* lui-même ne nous attribue pas cette absurdité; et, certainement, il n'a pas vu que la logique le forçait à nous l'attribuer. Donc, en affirmant que la raison inculte ne pourrait, sans un secours extérieur, connaître la loi naturelle, nous ne contredisons pas le *sufficiunt* du concile; nous n'ajoutons pas une troisième différence aux deux qu'il assigne entre la loi naturelle et la loi positive; au contraire, nous constatons une analogie entre ces deux lois. Ce sont les adversaires qui, en niant cette analogie, établissent une troisième différence essentielle, qui est exclue implicitement par le mot *sufficiunt*. En effet, non-seulement le *Journal de Liége* échoue complétement, comme on vient de le voir, dans sa tentative de nous mettre en opposition avec le concile; mais, dans cette tentative, il ne répond pas à l'argument par lequel nous avons démontré que les semi-rationalistes sont eux-mêmes en opposition avec le mot *sufficiunt*, quand ils admettent une troisième différence essentielle, qui consiste en ce que la loi naturelle pourrait être connue sans le secours de la société.

Du reste, en disant que l'*exercice de la raison* suffit sans secours extérieur pour connaître la loi naturelle, le *Journal de Liége* reste en dehors de la question; car il s'agit précisément de savoir si on peut arriver sans secours extérieur à l'exercice de la raison.

Le *Journal de Liége* cite ces paroles du concile d'Amiens : *Il y a sans doute, dans les écoles catholiques, plusieurs éléments que les forces de l'esprit humain ont fournis même aux philosophes païens;* il en conclut que *la connaissance de « quelques vérités » naturelles découle ou peut découler uniquement... de la puissance spontanée de l'esprit humain;* puis il ajoute : *M. Berton n'est pas de cet avis; à ses yeux, toutes nos connaissances n'ont qu'une source unique, qui est la révélation en général; et sa conviction à cet égard semble s'élever enfin jusqu'à la certitude de la foi : que la raison païenne n'ait ni découvert ni pu découvrir aucune vérité naturelle, ou que le christianisme ait révélé plusieurs vérités religieuses et morales, c'est ce qui lui paraît également certain.*

Impossible de défigurer plus complétement les paroles d'un écrivain. Nous avons fait observer *que le concile, en disant que les vérités non connues des païens n'ont pas été découvertes par la philosophie humaine, ne suppose pas que « toutes » les vérités connues des païens aient été découvertes par eux.* Nous disons donc que les païens n'ont pas découvert *tout* ce qu'ils savaient; on nous fait dire qu'ils n'ont *rien* découvert, et même qu'ils n'ont rien *pu découvrir*. Nous ajoutons (à la dernière page de notre *Essai philosophique*) que, comme la raison n'a *connu* que par l'Église certaines vérités qu'elle *démontre* aujourd'hui, de même elle n'a *connu qu'avec le secours de l'enseignement* les vérités qu'elle démontrait en dehors de l'Église. Ici, évidemment, nous ne donnons l'enseignement que comme une condition nécessaire pour que la raison puisse connaître certaines vérités par sa force naturelle et en dehors de l'Église. Cette assertion n'est donc nullement opposée à celle du concile qui, en parlant de ce que peut savoir la raison *par sa force naturelle*, parle, comme le prouve le contexte, de ce qu'elle peut savoir sans l'Église, et non de ce qu'elle peut savoir sans la société. Ainsi nous ne disons pas que la raison païenne n'a rien connu sans la révélation. Nous ne disons même pas que la société a été la *cause* des connaissances de la raison païenne; cette cause, c'est la vérité gravée dans l'âme humaine. Enfin, nous ne disons pas que la raison païenne a connu *chaque* vérité au moyen d'un secours social, et bien moins encore qu'il a dû nécessairement en être ainsi. Et malgré tout cela, on nous fait dire que nous n'admettons qu'*une source unique* de connaissances humaines, la révélation!

Le *Journal de Liége* conclut en déclarant que notre opinion est *un « extériorisme »*

modéré, qui affirme que sans le secours d'un enseignement, révélé d'abord divinement, puis traditionnel, l'homme resterait à jamais privé de l'usage de ses facultés les plus naturelles, de la parole et de la raison. Et il nous range dans la même catégorie que M. Aug. Nicolas. On s'étonnera sans doute de nous voir traiter d'*extérioriste*, nous qui admettons le rapport intérieur de l'âme avec la vérité, et qui ne voyons dans l'enseignement qu'une *condition* de l'idée *actuelle*. Nous ignorons ce que pense à cet égard M. Aug. Nicolas; mais nous avons nous-même dit notre pensée assez clairement pour qu'il soit facile de ne pas s'y méprendre. Nous avons vu d'ailleurs que le *Journal de Liége* s'imagine à tort que nous déclarons *absolument* nécessaire la révélation dans le sens où il la prend toujours. Quand il aura compris dans quel sens nous disons la révélation *absolument* nécessaire au premier homme, il n'affirmera plus, *d'une manière imperturbable* (pour emprunter son langage), que notre opinion n'est pas recommandée par le concile.

On sait que les semi-rationalistes, ayant tâché d'exploiter le concile de Rennes, furent désavoués par le président de ce concile. Après avoir démontré que notre opinion sur la raison inculte était recommandée par le concile d'Amiens comme la plus éloignée du rationalisme, nous déclarâmes que nous ne craignions pas que notre commentaire fût désavoué par le président du concile d'Amiens. Cette déclaration causa un grand émoi parmi les semi-rationalistes. Pour en atténuer l'effet, le *Journal de Liége* a imaginé de déclarer que jamais le président du concile d'Amiens n'approuvera *positivement* notre commentaire de ce concile. Ainsi le *Journal de Liége* change l'axiome : *Nemo præsumitur malus nisi probetur.* Dorénavant, à ce qu'il paraît, tout commentaire d'un concile doit être censé *désavoué*, tant qu'il n'a pas été *approuvé* positivement par le président de ce concile. Nous croyons que cette ruse de guerre aura peu de succès. A qui le *Journal de Liége* persuadera-t-il que, si nous avions abusé des paroles du concile d'Amiens, comme ses amis ont abusé de celles du concile de Rennes, nous n'aurions pas été désavoués comme ils l'ont été? Il faut en prendre son parti, et reconnaître qu'une opinion qui a pu être mise impunément sous le patronage du concile d'Amiens n'est pas de nature à *faire rire de pitié* les rationalistes (comme dit le *Journal de Liége*), et ne mérite pas les qualifications injurieuses qu'on nous prodigue.

VI. Le reste du volume dont nous nous occupons est rempli par la reproduction de la Lettre de Mgr l'évêque de Montauban, intitulée : *Rationalistes et traditionalistes*, et par une réfutation de cette lettre. Ici nous serons brefs ; car nous sommes de l'avis du *Journal de Liége*, quand il répond à Mgr Doney que la vérité ne vient pas du dehors avec la parole, et que, par conséquent, la *confiance* en ceux qui l'instruisent n'est pas, chez l'enfant, la *base* de la certitude de l'existence de Dieu. Cependant le *Journal de Liége* présente encore, à l'appui de cette thèse irréprochable, des arguments sans force. Par exemple il dit que, si l'on prononce le mot *pudeur* devant des enfants, ce n'est qu'un vain son pour eux. D'où il conclut que la jeune fille, quand elle comprend le mot, ne doit pas à la parole l'idée qu'il exprime. Cet argument ne vaut rien, parce que, en supposant même que le *mot* de *pudeur* ne serve nullement à acquérir l'*idée* de pudeur, il faudrait prouver qu'aucun autre mot n'a aidé à acquérir cette idée. Or, il est impossible de fournir cette preuve. D'ailleurs, pour montrer que la *vérité ne vient pas du dehors*, il n'est nullement nécessaire de soutenir que la parole ne sert pas à acquérir une *connaissance actuelle* de la vérité. Le grand tort du *Journal de Liége*, dans cette discussion, est de combattre en même temps l'erreur qui fait de l'enseignement la *base* de la certitude, et l'opinion qui fait de l'enseignement une simple *condition* de la certitude.

Plus loin, le *Journal de Liége* reproche à Mgr de Montauban une contradiction imaginaire. Il ne s'aperçoit pas que Mgr Doney peut, sans se contredire, proclamer la raison impuissante à démontrer l'existence de Dieu, et admettre que la raison est capable de constater cette impuissance. D'ailleurs Mgr Doney ne déclare pas formellement impossible la démonstration de l'existence de Dieu ; il dit, au contraire, qu'on peut démontrer que la *croyance à l'existence de Dieu est parfaitement conforme aux lumières de la raison ordinaire et commune.* Le *Journal de Liége* répond à cela que, ces *lumières* étant révélées, selon Mgr Doney, il faut d'abord prouver aux impies l'existence de la révélation primitive, ce qui ne peut se faire sans prouver d'abord l'existence de Dieu, et sans tomber ainsi dans un cercle vicieux. Cette objection n'est pas solide. Mgr Doney peut dire aux impies : Vous admettez comme moi les lumières naturelles; quelle qu'en soit la source, elles existent; eh bien! en partant de là, je vais vous prouver l'existence de Dieu. Si maintenant on ajoute que ces lumières naturelles, ces éléments de la raison, ne peuvent être acquis que par la révélation primitive, transmise jusqu'à nous, il y a erreur, mais pas encore cercle vicieux. Car on n'est nullement obligé de démontrer cette révélation, avant de la prendre pour point de départ. Il suffirait d'en avoir une certitude raisonnable, quoique irraisonnée. Le *Journal de Liége* devrait donc se borner à montrer l'impossibilité de cette certitude, dans l'hypothèse de ses adversaires. Il n'y aurait pas même de cercle vicieux à essayer de démontrer la révélation, qui est présentée comme nous rendant raisonnables. Car on essaierait de prouver cette révélation, non par l'existence de Dieu, mais par l'expérience et l'observation psychologique. Il est vrai que toute révélation suppose l'existence de Dieu. Mais ce n'est pas là ce qui empêche que celle dont il s'agit soit démontrée, et, à plus forte raison, soit

connue avec certitude, avant la démonstration de l'existence de Dieu. Quel que soit le fondement que l'on donne à la certitude raisonnée, il est évident que ce fondement suppose l'existence du Créateur, quoiqu'il serve à démontrer cette existence; et il est évident aussi que ce fondement peut être mis en usage sans la connaissance préalable de toutes les vérités qu'il suppose. Ainsi en est-il, dans notre opinion, de l'idée innée elle-même. Donc, aux extérioristes, qui font venir de la révélation les éléments constitutifs de la raison, il ne faut pas dire : Avant d'être certains de rien, vous êtes obligés de prouver l'existence de l'auteur de la révélation. Il faut leur dire : Impossible que l'homme soit certain de quelque chose, s'il ne possède pas dans son âme, et avant tout enseignement, les éléments constitutifs de la raison, les germes des idées actuelles.

Le *Journal de Liége* reproche ensuite à Mgr Doney de dire que, quand les preuves rationnelles de l'existence de Dieu seraient insuffisantes, cette vérité resterait établie par l'enseignement de l'Eglise. *Quoi!* s'écrie-t-il, *les preuves que la raison donne de l'existence de Dieu pourraient être insuffisantes sans conséquences fâcheuses, parce que vous avez la révélation! Et il vous est impossible de démontrer l'existence et la vérité de la révélation, sans que vous démontriez préalablement l'existence de Dieu par la raison!* Le *Journal de Liége* semble ici ne pas comprendre que la certitude de l'existence de Dieu ou de la révélation peut exister avant la démonstration de ces vérités. Il est indubitable qu'on peut légitimement démontrer Dieu par la révélation, avant d'avoir démontré la révélation elle-même, de laquelle on n'aurait ainsi qu'une certitude irraisonnée; comme on peut, pour démontrer la révélation surnaturelle, se servir de l'existence de Dieu, avant d'avoir démontré cette dernière vérité, puisqu'il suffit d'en être *certain*, pour en faire le point de départ d'un raisonnement. Si donc on ne parle que d'une impossibilité *subjective* de démontrer Dieu, elle peut subsister avec la certitude de l'existence de Dieu, acquise par la révélation, et même *conclue* de la révélation, comme elle peut subsister avec la certitude rationnelle irraisonnée de l'existence de Dieu (35). Toutefois ceci n'est vrai que pour les individus; car la possibilité de démontrer Dieu est nécessaire à la société; s'il n'y avait pas dans une société quelques hommes qui eussent la certitude raisonnée de l'existence de Dieu, personne n'en aurait la certitude irraisonnée; et cela non-seulement parce que les hommes éclairés donnent l'impulsion aux autres, mais parce que l'impossibilité où seraient les savants de démontrer l'existence de Dieu ne pourrait être qu'une impossibilité *objective*, laquelle, transportant cette vérité hors du domaine des intelligibles, empêcherait qu'on pût en avoir aucune certitude. En effet, on ne pourrait en avoir une certitude rationnelle, attendu que cela est impossible à l'égard de tout surintelligible. Et l'on ne pourrait pas non plus en être certain par la révélation, car, la foi même irraisonnée à la révélation supposant au moins la certitude rationnelle irraisonnée de l'existence de Dieu, il est impossible d'être certain de cette dernière vérité par la révélation, sans en avoir en même temps une certitude rationnelle, au moins irraisonnée.

A coup sûr on tomberait dans un cercle vicieux si l'on démontrait l'existence de Dieu *seulement* par la révélation; car la révélation doit être démontrée par l'existence de Dieu : mais on agit très-légitimement en prouvant ces deux vérités l'une par l'autre, quand on reconnaît que l'existence de Dieu peut encore se prouver d'une autre manière. Encore moins y aurait-il cercle vicieux à dire que la révélation aide la raison à démontrer l'existence de Dieu, car ici la preuve n'est pas tirée de la révélation, qui se borne à écarter les obstacles pour laisser la nature développer toutes ses forces. La démonstration de Dieu peut, nous l'avons vu, être postérieure à la certitude de la révélation. Le *Journal de Liége* méconnaît cette vérité quand il dit : *Si la démonstration de l'existence de Dieu par la révélation est insuffisante, comment les traditionalistes sauront-ils, « avec une entière certitude, » que Dieu a parlé et qu'il y a eu révélation?* Il ne distingue pas ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a d'erroné dans la thèse qu'il combat. Mgr Doney a parfaitement raison de dire qu'en démontrant l'existence de Dieu, il ne faut pas révoquer en doute cette vérité, comme si la certitude ne dépendait que de la démonstration future. Mais cette observation conserve toute sa force dans notre opinion, selon laquelle la certitude de l'existence de Dieu a sa *base* dans l'idée innée, et non dans la foi au témoignage. Et même cette opinion peut seule expliquer cette certitude. Au lieu de répondre dans ce sens, le *Journal de Liége* s'égare dans une multitude de critiques vagues, diffuses, jetées sans ordre, mais non sans répétitions. Il reproche à Mgr Doney de dire : La révélation des vérités naturelles est un *don obligé*, et il tâche de lui montrer que des *peuples entiers* ont cessé de participer au bienfait da la révélation à la suite de *guerres*, de *naufrages*, et qu'ainsi ils ont dû *découvrir* Dieu. Mais d'abord Mgr Doney reconnaît certainement qu'après la chute, des hommes ont pu être privés de la révélation. Le *don obligé* ne s'applique, dans sa lettre, qu'au premier homme. Ensuite on pourrait répondre au *Journal de Liége*, que les naufrages ne font pas oublier à un homme ce qu'il savait. Enfin si le *Journal de Liége* prétend qu'un homme, dès qu'il est privé de la révélation, peut découvrir l'existence de Dieu, parce que, sans cela, il serait inno-

(35) Nous disons *rationnelle irraisonnée* et non *naturelle irraisonnée*, afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'une certitude fondée sur la foi naturelle. Il est clair, d'ailleurs, que *rationnelle* n'est pas opposé à *irraisonnée*. *Rationnelle*, en effet, signifie non pas *raisonnée*, mais *susceptible de devenir raisonnée*.

cent de ses déréglements, il sera forcé d'accorder le même pouvoir aux séquestrés, car la même raison s'applique à eux ; or il a eu le bon sens de reconnaître, relativement à ces derniers, la nécessité d'un secours social pour les faire parvenir à l'usage de la raison.

Le *Journal de Liége* pousse la confusion jusqu'à s'imaginer combattre Mgr Doney, en répétant avec le P. Perrone *qu'on peut démontrer Dieu en dehors de la révélation divine*. Il s'aperçoit, il est vrai, que cette révélation sans laquelle on peut démontrer Dieu, n'est pas la révélation à laquelle Mgr Doney attribue la formation de la raison. Aussi, pour le forcer dans son dernier retranchement, il lui dit que la *révélation primitive suppose la parole et la raison existantes ;* car « pour que l'homme comprenne le langage divin, il faut que ce langage soit le sien, ou du moins qu'il puisse le traduire dans le sien. Dans l'une ou l'autre hypothèse, il a un langage propre. » Le *Journal de Liége* oublie que les enfants, en naissant, n'ont pas de *langage propre*, ce qui ne les empêche pas d'arriver à comprendre celui de leurs parents. Si donc le premier homme avait été créé sans la parole, il aurait pu la recevoir de Dieu postérieurement. Ce qu'il devait nécessairement recevoir dans sa création ce sont les éléments primitifs de sa raison, sans lesquels il eût été naturellement incapable d'aucun enseignement. Mais le *Journal de Liége* suppose à tort que, selon Mgr Doney, Adam a reçu ces éléments par une révélation postérieure à la création. Mgr Doney dit positivement le contraire. C'est seulement sur la question de possibilité qu'il diffère d'avis avec le *Journal de Liége*. Celui-ci prétend que l'usage de la raison et la parole sont aussi essentiels à l'homme que les idées innées, et ne peuvent, non plus que ces dernières, s'acquérir par révélation ; Mgr Doney soutient l'opposé sur les deux points. Quant à nous, nous n'appelons pas révélation l'acte par lequel Dieu met les germes des vérités dans l'âme, car cet acte est inséparable, à nos yeux, de la création ; de la substance intellectuelle mais nous avons prouvé qu'on peut appeler *révélation* l'acte par lequel Dieu a développé, chez le premier homme, ces germes, qui, chez nous, attendent pour éclore le moment où la société les échauffe de son souffle.

On voit, d'après cela, que le dernier argument du *Journal de Liége* est une pétition de principe. Il se réduit en effet à ceci : La preuve qu'avant la révélation primitive l'homme doit déjà avoir le langage, c'est que le don du langage n'est pas plus une révélation que le don des idées innées. C'est précisément cette dernière assertion qu'il faudrait prouver, et on ne le fera pas. On voit que le *Journal de Liége* passe à côté des critiques qu'il aurait droit de formuler, et attaque surtout ce que son adversaire a dit de vrai.

Le *Journal de Liége* dit aux traditionalistes : Votre principe, c'est que l'homme a dû recevoir jusqu'à la raison par la révélation ; mais comme le fait de cette révélation doit être démontré, ce qui suppose l'existence indépendante et antérieure de la raison, votre principe n'en est pas un. Puis il ajoute : *D'où vient que M. de Bonald, ni aucun de ses disciples n'a fait cette observation simple et naturelle?* Nous le reconnaissons : cette observation est vraiment *simple*. Encore une fois, il n'est pas besoin, pour démontrer une révélation, que la raison ait eu une *existence indépendante et antérieure*. La raison peut fort bien démontrer une révélation, et y avoir cru cependant avant cette démonstration. De plus, il est faux que le principe d'un système ne soit plus principe dès qu'il a besoin de preuves. Il ne faut pas confondre les principes de la certitude, qui doivent être évidents par eux-mêmes, avec les principes ou idées mères des systèmes. Pour qu'il y ait principe, il suffit qu'une assertion ait des conséquences ; il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait pas elle-même de principe. Du reste nous n'admettons pas, on l'a vu, le principe qui met dans la révélation la *source de la raison*.

Le *Journal de Liége* tâche ensuite de prouver que le système du *sens commun* est lié indissolublement à ce qu'il appelle le traditionalisme. Sous ce dernier nom, il confond encore ceux qui font venir les idées du dehors, et ceux qui admettent la nécessité du langage comme *condition*. Nous n'avons pas à nous occuper des premiers ; quant aux seconds, nous avons prouvé surabondamment qu'ils n'ont rien de commun avec le lamennisme. M. de Bonald leur appartient quant à l'ensemble de sa doctrine. Ce n'est pas sur quelques passages isolés qu'il faut le juger. D'ailleurs, plusieurs des passages sur lesquels se base le *Journal de Liége* pour l'accuser de lamennisme, sont étrangers à cette erreur. Quand M. de Bonald dit : On ne peut affirmer d'aucun homme en particulier qu'il n'a point l'esprit faux sur *quelques* points ; quand il proclame l'impossibilité de commencer la philosophie par le doute, il ne soutient pas le système du sens commun. Du reste, nous n'avons pas besoin de nous arrêter ici davantage, car le *Journal de Liége* a été invinciblement réfuté d'avance, sur le point qui nous occupe comme sur plusieurs autres, par un de ses compatriotes, M. l'abbé Lonay.

Le volume que nous examinons se termine par l'énoncé d'un certain nombre de thèses soutenues au collége romain, en 1854, sur la puissance de la raison. Ces thèses, qui sont loin d'épuiser la question, et qui sont parfois assez peu claires, contiennent cependant des observations justes et parfaitement conformes à la doctrine que nous avons exposée. Si elles paraissent nous contredire au sujet de la nécessité de la *révélation*, c'est que ce dernier mot n'y est pas pris dans le sens que nous avons précisé plus haut. Nous devons avouer cependant que l'une de ces thèses semble nier la nécessité *absolue* de l'enseignement pour que l'homme passe, de son état natif actuel, à la possession des

idées réflexes. Mais l'*autorité* d'un élève du collége romain n'est pas, à nos yeux, un argument suffisant pour nous faire adopter l'opinion semi-rationaliste.

§ V. — Un anonyme italien.

I. Les rares arguments de l'anonyme, auquel nous allons consacrer quelques lignes, tombent sur nous avec accompagnement d'une grêle d'épithètes. Dédaignons les épithètes, et voyons les arguments. Analysons d'abord fidèlement son travail, écrit en italien. Ensuite, quoi qu'il suffise de le citer pour en faire justice, nous tâcherons de lui faire comprendre son erreur.

Il commence par nous donner un brevet de traditionalisme *absolu*, pour avoir dit (p. 245 de notre *Essai*) que les signes sont nécessaires à l'acquisition des idées métaphysiques actuelles. « Ainsi, » continue-t-il, « l'auteur suppose entre la parole et la pensée une telle liaison que sans la parole il n'y aurait pas de pensée, de sorte que la parole venant du dehors, toute la science se réduirait à la tradition et à la foi. » Ma comparaison de l'union de l'âme et du corps avec l'union de l'idée et du mot (p. 195), excite surtout son indignation : « Chacun voit, » dit-il, « quelles conséquences monstrueuses découlent de là. L'âme et le corps sont unis substantiellement comme forme et matière, de sorte que sans cette union l'homme n'est pas. Ainsi la pensée ne pourra exister dans l'âme sans une parole extérieure. L'ignorance invincible de Dieu et de la loi naturelle sera possible en un sauvage ou en un homme à qui la société ne parlerait jamais de Dieu ni de morale. Il n'y aura plus moyen de connaître les principales erreurs sur l'existence de Dieu et des préceptes naturels; car, l'homme ne sachant que dans la mesure où il entend parler, il ne peut examiner si la parole entendue est vraie, puisque la pensée et la parole sont entre elles comme l'âme et le corps, de sorte qu'une doctrine erronée s'imprime aussi nécessairement dans l'âme qu'une doctrine vraie, et l'âme devient comme l'extrémité passive d'un télégraphe électrique, sans idée réflexe et active, sans raisonnement ni liberté, en un mot un automate. » — L'anonyme me reproche ensuite un cercle vicieux pour avoir voulu prouver la nécessité de l'enseignement par l'impossibilité de l'invention du langage, et *vice versa;* c'est du moins ce qu'il veut dire, car il s'embrouille ici, et parle en même temps de cercle vicieux et de pétition de principe, comme si c'était la même chose, de sorte que nous sommes réduits à mettre son objection en forme, en attendant que nous lui montrions sa méprise.

Laissons-le parler maintenant, nous bornant à élaguer les redondances : « L'auteur de l'*Essai* affirme la nécessité de la révélation pour l'acquisition des idées métaphysiques (p. 102, 22, 45, etc.), et s'imagine penser en cela comme saint Thomas (p. 75), tandis que ce grand docteur ne dépouilla jamais la raison de son autorité naturelle. Ici la question prend un aspect théologique. Clément XI a condamné, en 1715, cette proposition : *Omnis cognitio Dei etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi præsumptionem*, etc. C'est précisément le système de l'auteur de l'*Essai*, selon lequel (p. 108) *la raison sans aucun secours extérieur ne peut découvrir l'existence de Dieu :* or, il déclare (p. 80) que ce secours extérieur est la révélation, et il reproduit dans les termes la proposition condamnée, sauf une restriction qui est puérile, car elle consiste à reconnaître le pouvoir de déduction que possède la raison, tandis qu'il s'agit de ce que peut la raison touchant les premiers principes d'où l'on déduit les autres vérités. Aussi il se débat sans cesse dans le cercle de la proposition condamnée, notamment p. 274, 165, 164, 75, et surtout dans les passages suivants : *L'expérience suffit à prouver l'impossibilité logique de découvrir Dieu pour un homme qui a été entièrement privé de l'enseignement social* (p. 64). *Nous venons de dire que la découverte de Dieu par une raison cultivée qui l'ignore* (sic), *et sa démonstration par une raison qui ne l'ignore pas, sont deux choses moralement impossibles* (p. 71, 73). Il tâche aussi d'éluder la force du témoignage de saint Paul : *Invisibilia...* (*Rom.* I, 20); voici ses paroles : *De ce que saint Paul passe sous silence la nécessité de l'enseignement, on ne peut conclure qu'il la nie. D'abord, pour ce qui est du fait, il est clair qu'il n'a pas dit que les philosophes païens avaient découvert les vérités naturelles par le raisonnement; ce serait une erreur* (sic), *puisque ces philosophes se sont abreuvés, comme tout le monde, au fleuve de la tradition.* C'est donc une erreur de dire qu'à l'aspect des choses créées, indépendamment de toute culture sociale et de toute tradition, la raison peut argumenter sur l'existence de Dieu et sur ses perfections! Et ce n'est pas là donner un démenti à l'Apôtre pour soutenir un monstrueux système? C'est non-seulement une témérité inouïe, mais une ignorance exégétique insupportable que de commenter si capricieusement la sainte Ecriture; car ce qui prouve que saint Paul exclut la nécessité de l'enseignement, c'est qu'il appelait les philosophes à l'étude de l'univers, parce que les traditions de l'enseignement social d'alors étaient l'idolâtrie, le polythéisme, et toutes sortes d'absurdités. Et cependant notre auteur s'obstine à vouloir prouver que le spectacle de l'univers ne suffit pas pour découvrir Dieu et les vérités morales (p. 173). Tout au plus il accorde que saint Paul admet le pouvoir de la raison de *démontrer* le Créateur, *parce que cela est nécessaire et suffisant pour que son assertion soit exacte* (sic). C'est précisément ce que saint Thomas a réfuté d'avance, non comme une *opinion*, mais comme une *erreur*, en disant (*Contra gent.*, lib. I, c. 12) : *Dicunt enim quod Deum esse, non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelatio-*

nem est acceptum. Posset autem hic error... etc. On voit que saint Thomas parle précisément de la *découverte*. Il en est de même du *Livre de la sagesse* (chap. II, ỳ 5) : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter potest creator horum videri;* et de saint Ambroise : *Etiam ante sacras Litteras in testimoniis Domino deserviunt orbis et inenarrabilis cœlorum pulchritudo.* (*Advers. gent.*, lib. I.)

« Le traditionalisme n'a pas de moins funestes conséquences relativement à la loi naturelle. Saint Paul dit des gentils : *Naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*, ce que saint Thomas traduit ainsi : *Sine exteriori auditu legis.* L'auteur de l'*Essai* ose répondre : *Saint Paul constate ce fait que les gentils connaissaient la loi naturelle; mais il n'examine pas* (sic) *le moins du monde par quelle voie elle aurait pu ou n'aurait pas pu leur venir* (p. 82). Une audace plus grande est-elle possible? Peut-on fouler aux pieds avec plus de sang-froid la doctrine révélée, pour soutenir un système réprouvé par la raison et la foi? Saint Paul dit *naturaliter*, pour exclure l'enseignement extérieur ; car cet enseignement, ne pouvant alors que tromper les gentils, aurait pu fournir une excuse à leurs égarements; il les proclame donc inexcusables, parce qu'ils pouvaient connaître Dieu et la loi naturelle par la raison et la conscience, indépendamment des traditions. L'auteur de l'*Essai* se sent lui-même tellement condamné par les paroles de saint Paul, qu'il répète à plusieurs reprises : *Saint Paul n'a pas combattu notre opinion* (p. 179).

« Il arrive ensuite au premier homme et dit : *Le premier homme, si Dieu l'avait créé comme nous tous, aurait été comme nous dans l'impossibilité de développer tout seul son intelligence.* C'est l'erreur de Luther et de Baïus, *de statu hominis post lapsum*, comme l'atteste le concile d'Amiens, dont notre auteur tâche encore d'esquiver l'autorité par sa frivole distinction de la découverte et de la démonstration (p. 308). Il va même jusqu'à prétendre que cette sainte assemblée recommande son opinion, tournant ainsi en faveur de l'erreur les textes mêmes qui le condamnent, et violant ainsi les prescriptions les plus formelles du concile de Trente, qui défend de s'éloigner des sentiments des Pères dans l'interprétation de la sainte Ecriture. »

On ne nous accusera pas d'avoir dissimulé les objections; nous avons reproduit toute la substance du *factum* italien, les termes eux-mêmes autant que possible, nous bornant à élaguer les répétitions dont il fourmille. Tâchons maintenant de faire comprendre à notre fougueux adversaire qu'il comprend peu ce dont il s'agit, et qu'il ferait bien d'étudier la question avant de la trancher si fièrement.

II. Je commence par dire à l'anonyme que je blâme comme lui ceux qui font venir toute idée par le mot; j'admets qu'une telle erreur a pour conséquence, non de réduire la science à la foi (je l'ai prouvé), mais de dépouiller l'âme de son activité essentielle. J'ai toujours soutenu que l'idée existe indépendamment du mot, et je n'ai admis la nécessité du signe que pour l'idée métaphysique réflexe. C'est dans ce sens que j'ai comparé le rapport de l'idée et du mot à ceux de l'âme et du corps. On peut contester cette nécessité du signe pour l'existence de l'idée développée; je n'y vois moi-même qu'une opinion très-discutable ; mais au moins il est clair qu'elle échappe entièrement à l'argumentation de l'anonyme, laquelle est dirigée contre ceux qui font dépendre du mot l'idée parvenue à l'état réflexe.

Quant au cercle vicieux qui m'est reproché pour avoir voulu prouver la nécessité de l'enseignement par l'impossibilité de l'invention du langage, et *vice versa*, j'avouerai volontiers que c'est ma faute si l'anonyme ici ne m'a pas compris. Cet endroit est un de ceux où la rapidité de la rédaction, jointe à la nature abstraite du sujet, a occasionné dans mon *Essai* une certaine obscurité, que je suis heureux de pouvoir dissiper aujourd'hui ; car je prouverai sans peine qu'il n'y a pas eu cercle vicieux dans ma pensée.

La nécessité du mot peut s'entendre de deux manières. On peut dire que le mot est nécessaire au développement de l'idée, mais que l'idée, une fois développée, peut être pensée sans le secours du signe ; on peut soutenir aussi que le mot est nécessaire à la conservation de l'idée métaphysique, déjà développée. Ces deux opinions sont très-éloignées de l'erreur traditionaliste, car elles exigent le mot comme une condition non de l'idée en elle-même, mais du développement de l'idée, ou de la conservation de l'idée développée. Il est clair que la seconde opinion, si elle est vraie, prouve la vérité de la première, tandis que de celle-ci, même démontrée, on ne peut tirer l'autre comme conséquence; car si l'on ne peut jamais *posséder* une idée métaphysique actuelle sans un signe, le signe est nécessaire à plus forte raison pour acquérir cette idée, au lieu que la nécessité du secours pour l'acquisition ne prouve nullement que le même secours soit nécessaire pour réfléchir sur l'idée acquise. Ayant donc à prouver la nécessité d'un secours social quelconque pour le développement intellectuel (ce qui revient à la nécessité du mot dans le premier sens, c'est-à-dire pour l'acquisition de l'idée réflexe), nous avons donné en preuve la thèse de M. de Bonald sur le langage, thèse qui revient à la nécessité du mot dans le second sens, c'est-à-dire pour la possession de l'idée. Jusqu'ici rien que de très-légitime. La thèse de M. de Bonald est plus absolue que la nôtre, mais moins certaine. Si M. de Bonald a raison d'attacher indissolublement au signe l'idée métaphysique actuelle, notre affirmation sur la nécessité du signe pour l'*acquisition* de cette idée a une preuve de plus; si au contraire, M. de Bonald a tort, notre thèse principale reste intacte ; elle ne perd qu'une preuve dont elle peut se passer ; car l'opinion de

M. de Bonald, contenant la nôtre et y ajoutant quelque chose, peut être fausse et ne peut être vraie toute seule. La nôtre par là même peut être vraie et ne peut être fausse sans celle de M. de Bonald. Voilà en quel sens nous avons cherché dans cette dernière un appui pour notre thèse. Il a toujours été entendu que cet appui était moins solide à nos yeux que le monument. Avis à ceux qui espéraient, en attaquant l'un, renverser l'autre. Eussent-ils atteint leur but immédiat, ce qui ne paraît guère, ils ne sont pas au terme de leur entreprise.

Pour faire un cercle vicieux, il aurait donc fallu qu'après avoir prouvé la nécessité d'un secours social pour le développement de l'idée métaphysique, par la nécessité plus étendue que M. de Bonald attribue aux signes, nous eussions prouvé cette seconde thèse par la première; or, c'est ce que nous n'avons eu garde de faire, et ce que l'anonyme lui-même ne nous a pas reproché. Sa méprise est tout autre. Il n'a pas vu la différence profonde qui sépare de notre thèse celle de M. de Bonald, et comme, en nous appuyant sur cette dernière, nous avons fait remarquer qu'elle a aussi pour conséquence l'impossibilité de l'invention du langage, il s'est imaginé que nous prouvions d'abord l'impossibilité de l'invention du langage par la nécessité des signes pour la pensée, et qu'ensuite nous nous servions de cette même impossibilité pour établir cette même nécessité. Nos lecteurs saisissent déjà l'étendue de cette double méprise. La nécessité des mots pour penser nous démontre, il est vrai, l'impossibilité de l'invention du langage; mais ce que nous cherchons à prouver ultérieurement, ce n'est pas la nécessité des mots dans le même sens; et ce qui nous sert de preuve, ce n'est pas l'impossibilité de l'invention du langage. Le premier point est éclairci suffisamment par ce qui vient d'être dit sur les deux sens de cette proposition : *Les mots sont une condition nécessaire de la pensée*, distinction dont le critique ne s'est pas douté. On a vu que de la vérité de cette formule, prise dans le sens absolu de M. de Bonald, nous avons conclu la vérité du sens plus restreint qui constitue notre thèse. Quant au second point, il suffit de se reporter à la p. 251 de notre *Essai;* on y verra que, selon nous, la nécessité des signes pour l'acquisition de l'idée métaphysique ne peut se conclure de l'impossibilité de l'invention du langage, à moins que cette impossibilité ne soit *réunie à son principe*, qui est la nécessité des mots dans l'autre sens plus absolu; ce qui revient à dire que cette nécessité des mots, dans le sens de M. de Bonald, a deux conséquences distinctes : d'abord l'impossibilité de l'invention du langage, puis la nécessité des signes dans notre sens restreint : proposition, comme on le voit, qui ne présente pas même l'ombre d'un cercle vicieux.

Le critique n'est pas plus heureux quand il cherche à faire rentrer dans la proposition condamnée par Clément XI ce que nous avons dit sur la nécessité de la révélation pour le développement intellectuel. La décision de Clément XI est notoirement dirigée contre ceux qui niaient toute connaissance de Dieu en dehors de la grâce; or, nous avons toujours dit que l'on peut connaître, indépendamment de tout secours surnaturel, non-seulement les vérités qui se déduisent des premiers principes, mais les premiers principes eux-mêmes. Nous avons expliqué suffisamment qu'en parlant de révélation dans les passages critiqués, nous n'avons en vue que l'acte divin qui a commencé le développement naturel de la raison du premier homme. Ajoutons que le critique, en nous empruntant une ligne sur l'impuissance morale de *démontrer* Dieu, et en supprimant tout le contexte qui explique cette ligne, donne une très-fausse idée de notre opinion. Nous admettons la puissance logique et morale de démontrer Dieu, en faisant observer seulement que la puissance morale admet des degrés, et qu'elle ne peut s'amoindrir sans être limitée par le degré corrélatif d'impuissance morale. Les théologiens ne disent pas autre chose, quand ils font observer que l'esprit humain, livré à ses forces naturelles, n'arriverait pas sur Dieu lui-même à une certitude suffisante.

En soulignant, comme pour nous le reprocher, les mots *de raison cultivée qui ignore Dieu*, le critique oublie que c'est là une pure hypothèse, dans laquelle nous avons dû raisonner afin de suivre notre adversaire sur le terrain qu'il avait choisi.

III. En arrivant à saint Paul, l'anonyme se montre beaucoup plus violent, mais guère plus avisé : les injures abondent, les erreurs aussi. Mon crime est de prétendre que le texte *Invisibilia*... ne prouve pas que la raison, dénuée de tout secours social, puisse *découvrir* Dieu. La preuve, nous dit-on, que saint Paul exclut la nécessité de l'enseignement social, c'est que cet enseignement était erroné. Triste preuve, en vérité! Un secours cesse-t-il d'être nécessaire, dès qu'il cesse d'être suffisant? Cet enseignement, d'ailleurs, était-il erroné en tout? S'il transmettait des fables dont le raisonnement devait faire justice, ne pouvait-il être en même temps nécessaire à la connaissance actuelle des premiers principes? Votre explication du passage de saint Paul ne repose donc sur rien de solide. Mais fût-elle soutenable, vous n'auriez pas le droit de traiter la nôtre comme vous le faites, et de la dire contraire aux saintes Ecritures. Notre explication n'est contraire qu'à la vôtre. Ce que nous faisons, vous le faites aussi, car vous tâchez d'interpréter saint Paul dans le sens de votre opinion. Laissez donc là tous vos anathèmes, et consultez le raisonnement pour la glorification duquel vous alléguez ce texte.

Vous voyez combien est faible l'unique argument dont vous appuyez votre explication; nous avons montré ailleurs le vice de cette explication elle-même. Saint Paul dit

que le raisonnement peut donner la vérité sur Dieu; vous concluez : donc, selon saint Paul, on peut raisonner sans avoir reçu aucun enseignement. Il n'y a certes entre la première assertion et la seconde nulle connexion. La puissance de raisonner, affirmée par saint Paul, reste la même, qu'elle ait eu ou n'ait pas eu besoin d'un secours social pour se développer. Mais remarquez-le bien, en prouvant que votre opinion sur l'enseignement n'est nullement liée à la parole de saint Paul, nous prouvons par là même que votre interprétation de l'apôtre est absurde; car cette interprétation consiste à affirmer, entre le texte sacré et votre opinion, cette liaison, qui n'existe pas. De là, je conclus que mon interprétation est évidemment vraie, car elle consiste uniquement à rejeter la vôtre. Je ne dis pas : Saint Paul a voulu affirmer telle et telle chose; je dis seulement : Il n'a affirmé ni explicitement ni implicitement votre opinion; vous avez beau faire, vous ne pouvez étendre à ce point la portée de ses paroles. La vérité de mon interprétation est donc établie suffisamment par ce qui démontre la fausseté de la vôtre, c'est-à-dire, par ce défaut de liaison entre la parole de saint Paul et votre opinion sur l'enseignement. Ce serait donc déjà se faire grande illusion que de donner notre interprétation pour déraisonnable; mais la vouloir faire passer pour hétérodoxe est une plaisanterie qui passe les bornes. Votre interprétation, toute fausse qu'elle est, n'est point par nous traitée d'hérétique; et cependant, ne fût-elle pas absurde, elle est bien peu respectueuse pour le texte sacré, qu'elle veut étendre, au delà du sens littéral, jusqu'à une opinion regardée généralement comme improbable.

L'anonyme raille, parce qu'en parlant du pouvoir de démontrer Dieu, j'ai dit qu'il est nécessaire et suffisant *pour que la parole de l'apôtre soit exacte;* et parce que, en parlant de ce fait, que les philosophes païens ont joui du bienfait de l'enseignement, j'ai dit que saint Paul n'avait pu nier ce fait, *car ce serait une erreur*. Pourtant, cette dernière expression signifie tout simplement qu'on ne peut attribuer à l'apôtre une absurdité. Tout en reconnaissant que la raison n'est pas juge suprême du sens des Ecritures, il faut bien avouer que la raison peut souvent se convaincre qu'une assertion est fausse, et de là conclure *a priori* que cette assertion ne se trouve pas dans le dépôt de la révélation. Voilà tout ce que signifie la seconde expression. Quant à la première, elle est plus innocente encore, s'il est possible; car elle ne dit pas même : Saint Paul n'a pu nier tel fait, ce serait une erreur. Elle dit seulement : Saint Paul affirme évidemment le pouvoir de raisonner sur Dieu; donc, il admet au moins le pouvoir de démontrer Dieu (car si ce pouvoir n'était pas réel, son assertion ne serait pas exacte, ce qui est un blasphème); de plus, saint Paul n'affirme pas, d'une manière évidente, quelque chose de plus que le pouvoir de démontrer Dieu; donc, de l'exactitude avérée de ses paroles, on ne peut conclure autre chose que ce pouvoir. Nous abandonnons nos expressions à la critique, et les changerions, s'il se pouvait; mais on avouera que notre pensée est irréprochable. Tout se réduit à dire : Aucune de nos opinions n'est opposée à la parole de saint Paul. Les adversaires sont plus hardis; ils disent nettement : Notre opinion sur l'origine des connaissances, sur le développement spontané de la raison, sur la non-nécessité de l'enseignement, est enseignée formellement par saint Paul. Ainsi disent-ils, comme de raison, sans preuve aucune, en dépit même de l'évidence. Ils invoquent, je le sais, les saints docteurs, à l'appui de cette interprétation étrange; mais c'est une méprise de plus : car d'abord, quand il serait vrai que les saints Pères ont vu dans l'apôtre l'affirmation d'un pouvoir de découverte, la réalité de ce pouvoir ne pourrait être conclue qu'à l'égard d'une raison cultivée, conclusion que nous admettons. En second lieu, il est aisé de faire voir que les Pères emploient souvent le mot *demonstrare*, dans les circonstances mêmes où est employé le fameux *invenire* qu'on nous allègue. Nous avons cité, p. 177 de notre *Essai*, le *demonstrative probaverunt* de saint Thomas (*Cont. gent.*, l. I, c. 3). Nous lisons dans saint Ambroise : *Invisibilia nobis ejus per ea, quæ sunt visibilia, demonstrantur* (l. IV, *in c. 4 Luc.*, post med.). On pourrait réunir bien d'autres textes, mais ce n'est pas nécessaire. Bornons-nous à remarquer, en troisième lieu, que, dans le passage même de saint Thomas, objecté plus haut, il est clair que ces mots : *Dicunt quod Deum esse, non potest per rationem inveniri*, s'appliquent à des hommes qui rejetaient jusqu'au pouvoir de démontrer Dieu, puisqu'ils ajoutaient : *Sed per solam viam fidei est acceptum*. Les premiers mots doivent donc se traduire : Ils disent qu'on ne peut arriver par la raison à cette conclusion : Dieu est. Le mot *inveniri* peut fort bien être pris en ce sens, qui, d'ailleurs, est seul compatible avec le contexte. Saint Thomas combat donc ici l'erreur qui nie le pouvoir de démontrer Dieu; par conséquent, il affirme ce même pouvoir. Et, encore une fois, quand même cette preuve nous manquerait, il n'y en aurait aucune pour faire croire que saint Thomas admet le pouvoir de découvrir Dieu *sans aucun enseignement*, puisqu'il n'exclut que la nécessité de la foi surnaturelle; et nous serions en droit de nier gratuitement une affirmation gratuite.

IV. Quant à l'objection que me fait le critique à propos des paroles de saint Paul sur la loi naturelle, je reconnais qu'elle est fondée en partie. Oui, j'ai eu tort de dire que l'apôtre n'examine pas le moins du monde par quelle voie a pu venir aux gentils la connaissance de la loi naturelle. *Examine* est une distraction, il faut *détermine*. Mais il y a ici une inexactitude plus grave; car saint Paul, en disant *naturaliter*, enseigne clairement que cette connaissance n'est pas venue aux gentils par une voie surnaturelle. On ne peut donc pas dire qu'il ne détermine

rien sur le moyen d'acquisition de cette connaissance. Après avoir ainsi reconnu l'inexactitude de nos expressions, nous sera-t-il permis d'ajouter que notre pensée n'en est pas complice? que toujours nous avons admis l'incompatibilité si manifeste de *naturaliter* avec un moyen surnaturel? que nous sous-entendions le mot *naturelle* après les mots *par quelle voie?* Ceux pour qui notre déclaration ne suffirait pas peuvent consulter la p. 179 de notre *Essai*, où nous avons parlé du même passage de saint Paul, sans tomber dans le même défaut d'expression, puisque nous y reconnaissons formellement que *naturaliter* est opposé à la loi mosaïque.

Qu'on ne croie pas cependant que, par la concession que nous venons de faire, nous ayons apaisé notre Aristarque. Il veut que saint Paul ait exclu, par le mot *naturaliter*, non-seulement tout enseignement surnaturel de la loi morale, mais même l'enseignement de la société. Ici, évidemment, ses anathèmes, s'ils ont toujours la même violence, n'ont plus le même fondement. L'expression qu'il attaque, étant corrigée, comme elle vient de l'être, par l'addition du mot *naturelle*, est irrépréhensible. Saint Paul dit que les gentils ont connu la morale *naturellement*. Il est très-permis de soutenir qu'en parlant ainsi, il ne détermine, et par conséquent n'exclut aucun moyen naturel. Or, l'enseignement de la société est certainement un moyen naturel. Donc, le critique tombe dans une confusion étrange, lorsqu'il suppose que *naturaliter* exclut également la révélation et l'enseignement social.

Cependant, j'en conviens, le mot *naturaliter* peut être pris en deux sens, l'un, embrassant tous les moyens qui ne sont pas surnaturels; l'autre, borné aux moyens intérieurs dont l'âme est pourvue dès la naissance. Saint Thomas préfère le premier sens dans les paroles mêmes qu'on nous objecte; car en disant : *Sine auditu exteriori legis*, il oppose, comme nous l'avons fait dans notre *Essai*, le mot *naturaliter* à la loi mosaïque. Cependant j'accorde bénévolement que le second sens est le vrai. On pourrait dire que mon expression, corrigée, n'en reste pas moins juste; car si *naturaliter* doit être pris dans le sens restreint, il faut prendre dans le même sens le mot *naturelle*, que j'ajoute à la phrase incriminée, et reconnaître que saint Paul, en effet, ne détermine pas auquel des moyens intérieurs, à laquelle de nos facultés, est due la connaissance de la loi naturelle; seulement alors, cette phrase, quelque fondée qu'elle soit, ne prouve plus que l'enseignement n'est pas exclu par saint Paul. Je reconnais donc que, si l'on prend *naturaliter* dans le sens restreint, les réponses que j'ai adressées à l'objection (p. 83 et 179, de l'*Essai*) deviennent insuffisantes, toutes péremptoires qu'elles sont contre ceux qui entendraient, par le mot *naturaliter*, la totalité des moyens naturels; mais si, dans le sens restreint, mes réponses ne suffisent plus, ma thèse est toujours la vraie, et je suis heureux d'avoir ici l'occasion de lui donner pour appui une réponse valable en toute hypothèse. J'admets donc que saint Paul, en disant *naturaliter*, a en vue les forces subjectives de la raison, et que, par conséquent, l'expression dont il se sert ne s'étend pas à l'enseignement. Et cependant, je maintiens que saint Paul n'exclut pas la nécessité de cet enseignement. S'il faut une preuve, la voici. J'ai toujours pensé, toujours dit, que le principe de la connaissance de la morale est la force intérieure de la raison; j'ai toujours cru, non-seulement que la raison peut concevoir et démontrer les vérités morales, dès qu'on les lui propose, mais encore qu'il y a entre ces vérités et notre âme un rapport primordial, essentiel, intérieur, indestructible. C'est bien là, ce me semble, être d'avis que l'homme peut connaître *naturellement*, dans le sens le plus restreint de ce mot, la loi naturelle. Or, cette doctrine des grands philosophes, qui met dans l'âme la cause, le principe de la connaissance, n'est nullement opposée à l'opinion qui voit dans l'enseignement une condition du développement de l'idée. On est las de le redire. Nos adversaires doivent bien avouer que, pour *réfléchir* sur la loi morale, l'âme a besoin d'un certain développement des organes, d'une certaine disposition dans le cerveau, etc.; donc, même à leurs yeux, la nécessité d'une condition de la connaissance ne détruit pas la causalité de la force interne; donc, notre thèse de la nécessité de l'enseignement, fût-elle fausse, ne serait pas opposée à la connaissance *naturelle* dans le sens restreint; donc enfin saint Paul, en affirmant cette force naturelle intérieure de connaître la morale, ne détermine rien, ne décide rien, quant aux conditions extérieures du développement de cette force interne, et, par conséquent, s'il est une de ces conditions à laquelle on ait à cœur d'opposer une objection spécieuse, il faut chercher des armes ailleurs que dans saint Paul.

Mais, nous dit la critique, si les gentils avaient dû recevoir de l'enseignement les vérités morales, comme ils n'avaient à leur portée qu'un enseignement corrompu, ils auraient été excusables dans leurs erreurs; or, saint Paul les déclare inexcusables; donc, l'enseignement ne leur était pas nécessaire. — Tout ce que cela prouve, c'est que l'enseignement ne suffisait pas pour donner aux païens la vérité. Or, nous n'avons jamais dit que ce moyen fût suffisant. A nos yeux, non-seulement un enseignement corrompu, comme celui d'alors, mais même l'enseignement le plus pur, est incapable de produire la connaissance, si la vérité n'est primitivement gravée dans l'âme. Nous admettons ainsi tout ce qui est nécessaire pour que l'homme puisse au besoin se détourner d'un enseignement faux, et par conséquent, l'objection, dans sa portée réelle, ne nous atteint pas. Ce n'est pas tout. Non-seulement, nous ne sommes pas de ceux qu'elle réfute dans ce qu'elle a de vrai; mais, outre ce défaut, elle en a un plus grave, en tant qu'elle est destinée à prouver la non-nécessité de l'en-

seignement. Quelle logique, en effet! De ce que le secours social n'est pas suffisant, conclure qu'il n'est pas nécessaire! A un tel argument, toute réponse est superflue : on le met en forme, et le lecteur hausse les épaules. Le critique lui-même doit comprendre enfin que son argument, dans ce qu'il prouve, ne nous regarde pas, et, dans ce qui nous regarde, ne prouve rien.

A l'époque où il s'exerçait à nos dépens, le critique ne comprenait pas cela; aussi, enhardi par les belles raisons que nous venons de passer en revue, il s'écrie : « L'auteur de l'*Essai* se sent tellement condamné par saint Paul, qu'il répète à plusieurs reprises : *Saint Paul n'a pas combattu notre opinion.* » Je l'avoue, j'ai répété cela, et je le répète encore. Si j'avais négligé de le faire, comme le critique triompherait, avec un léger changement de rédaction! « L'auteur de l'*Essai*, » dirait-il, « se sent tellement condamné par saint Paul, qu'il n'a pas osé le nier. » Voilà ce que dirait ce zélé critique, et il aurait moins tort, je l'avoue, d'exploiter ainsi une omission, que de lire, comme il le fait, un aveu de culpabilité dans une protestation d'innocence. Ce que j'admire le plus, c'est que le critique n'ait pas vu que cette mauvaise chicane peut être rétorquée. Ne soutient-il pas, lui aussi, que saint Paul n'a pas combattu son opinion? Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que, loin de la combattre, saint Paul l'a adoptée, l'a enseignée de la part de Dieu, cette opinion, rejetée par d'éminents philosophes, et librement discutée dans l'Eglise?

On sera bien aise de trouver ici l'opinion du savant professeur Beelen de Louvain sur les passages de saint Paul, dont il vient d'être question. Voici ce qu'il dit dans son admirable *Commentaire de l'Epître aux Romains :* c'est la condamnation formelle des tortures que nos adversaires infligent au texte pour en tirer un argument contre nous : *Et principio quidem illud monendum est, Paulum, ubi docet Deum hominibus præbere sui notitiam per creaturas, ibi cum exteriori hac manifestatione cogitare interiorem illam quæ sita est in idea Dei homini naturaliter insita...; cæterum observandum est Apostolum loqui de hominibus in vitæ societatem inter se conjunctis, plenoque usu rationis fruentibus, ut ex toto contextu orationis conficitur.*

V. Nous approchons du terme. Je dis dans mon *Essai :* Si Adam eût été créé dans l'état où nous naissons, il aurait eu besoin comme nous d'un enseignement pour se développer. Le critique voit là l'erreur de Baïus et de Luther, *de statu hominis post lapsum*, et il cite en preuve le décret du concile d'Amiens contre ces erreurs. J'avoue que le concile d'Amiens a parlé de Baïus; mais soutenir que le concile fait consister l'erreur de Baïus dans l'opinion de la nécessité d'un enseignement naturel, comme condition du développement des idées, c'est là, il faut l'avouer, une objection qui n'est que plaisante. Je pourrais dire ici au critique ce que répondait Suarez dans une circonstance toute semblable. Un partisan de la prémotion physique avait accusé de pélagianisme le système du grand docteur sur la grâce, système qui n'est autre que le congruisme. Suarez, après avoir montré la fausseté de ce reproche, concluait (t. X de notre édition, p. 512) : *Qui Pelagii errorem sic exponunt, dum student nostram sententiam hæreticam ostendere, potius ipsum Pelagium catholicum faciunt.* Ainsi, pourrions-nous dire, ceux qui nous traitent de baïanistes, parce que nous admettons la nécessité de l'enseignement, devraient conclure, non pas que nous sommes condamnés, mais que Baïus fut toujours orthodoxe; car, à coup sûr, s'il s'était borné à affirmer la nécessité de l'enseignement, au lieu de réduire à rien, comme il l'a fait, les forces de la raison, même enseignée, jamais les foudres de l'Eglise n'eussent effleuré sa tête.

Quant au reproche d'abuser de l'Ecriture, des Pères, et des conciles, qui le mérite, encore une fois, de ceux qui se bornent à dire que leur opinion, sur un problème purement philosophique, n'est pas opposée à ces autorités vénérables, ou de ceux qui, osant soutenir que leur opinion sur ce même problème est un dogme révélé, torturent sans cesse Ecriture sainte, Pères, conciles, pour y retrouver leurs imaginations favorites, et pour lancer à leurs adversaires, contre toute évidence, la note d'hérésie?

§ VI. — L'ouvrage intitulé : *De la valeur de la raison humaine*, par le P. Chastel.

Le P. Chastel avait d'abord combattu la nécessité de l'enseignement dans trois opuscules que nous avons réfutés dans notre *Essai philosophique.* Pour prendre sa revanche de notre critique, sans paraître s'en préoccuper, il a publié en 1854 un nouveau livre, intitulé *De la valeur de la raison humaine*, dans lequel il affecte de ne pas nous nommer, tout en s'efforçant de nous répondre. Jetons un coup d'œil sur ce nouvel écrit.

Nous devons commencer par signaler dans le livre du P. Chastel un mérite que nous aimons à reconnaître ; nous voulons parler de la modération. Dans ses précédents ouvrages, il n'avait pas toujours su se garantir à cet égard de tout excès. Instruit aujourd'hui par l'expérience de la lutte, il change heureusement de procédés, et, quoiqu'il lui arrive encore parfois de reprocher à ses adversaires leur *manque de courage* (p. 456) ou leur *naïveté* (444), on peut dire cependant que la forme de sa polémique est généralement irréprochable.

En lisant le livre du P. Chastel, nous avons fait une autre observation, qui nous fournit une occasion nouvelle de le féliciter. Dans ses précédents écrits, on le sait, il avait inventé un procédé pour son usage; c'était d'emprunter à différents écrivains de nombreux passages, souvent contradictoires, dont il faisait une espèce de centon en prose, sans indication de page, de volume, ni d'auteur; le tout était at-

tribué, sans distinction, aux disciples de M. de Bonald. Des critiques sévères furent adressées à ce sujet au P. Chastel; il en a senti la justesse, et parmi les citations innombrables de son nouvel ouvrage (elles remplissent plus de cent soixante dix pages), il n'y en a pas une seule qu'on puisse à bon droit qualifier d'anonyme.

Il nous reste maintenant à faire la part de la critique. Disons d'abord un mot des *approbations romaines* qui ouvrent le livre que nous examinons. Franchement, le P. Chastel ne devait-il pas s'abstenir d'appeler de ce nom pompeux *d'approbations romaines* que nous avons vu imprimé en grosses lettres dans la quatrième page des journaux, les témoignages de sympathie que lui ont donnés deux de ses confrères de Rome? En vérité il y a ici quelque chose de surprenant. Quand on entend parler d'*approbation romaine*, on croit tout d'abord qu'il s'agit d'une approbation donnée par un personnage délégué du Saint-Siége *ad hoc*, et l'on ne s'imaginerait jamais que ces mots s'appliquent à *une approbation donnée par des amis résidant à Rome*. Nous le demandons au P. Chastel lui-même : si pendant son séjour dans la ville éternelle, il avait cru devoir accorder son suffrage à un livre quelconque, cela pourrait-il s'appeler loyalement une *approbation romaine?* Il répondra peut-être qu'outre les encouragements de ses deux confrères, il a obtenu *l'imprimatur* du maître du Sacré Palais. Mais, d'abord, il a mis, en tête de son livre, *approbations romaines* au pluriel; donc cela ne s'applique pas seulement à l'*imprimatur* du maître du Sacré palais. Ensuite, est-il bien sûr que cet *imprimatur* équivaille à une *approbation*? Le livre du P. Theiner sur Clément XIV en était revêtu aussi, ce qui n'a pas empêché certainement le P. Chastel de *désapprouver* très-fort ce livre. Donc on peut également *désapprouver* le sien, malgré l'*imprimatur* dont il est muni. Au fond, que peut-on conclure de cette *permission* d'imprimer? Uniquement que le livre du P. Chastel n'est pas opposé à la foi, ni aux mœurs. Nous en convenons volontiers, et nous prétendons seulement qu'il est opposé à la logique.

Le livre du P. Chastel commence par une attaque contre M. de Bonald, attaque très-vive et très-étendue, précédée toutefois d'une salutation profonde adressée à son Eminence le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon, et fils du célèbre philosophe chrétien. S'il fallait en croire le critique, les œuvres de ce grand écrivain ne seraient qu'un tissu de non-sens et de sophismes. Le P. Chastel n'ose jamais articuler ces expressions d'une manière explicite, mais le fond de sa pensée perce à chaque instant à travers le voile de ses réticences (v. pp. 92, 136, 137, 138, 141, etc.). Si encore une attaque aussi vive était appuyée sur des raisons plausibles! Mais bien loin de là, le plus souvent le P. Chastel se réfute lui-même. Ainsi, prouve-t il que M. de Bonald a dit sur une question le vrai et le faux : au lieu de l'accuser de contradiction, il considère comme non avenu le passage vrai, et raisonne sur l'autre comme s'il était seul. En outre il est une circonstance qui abrége considérablement notre tâche présente. Dans notre *Essai philosophique*, nous avons réfuté longuement les trois précédents écrits du P. Chastel. On ne peut pas nous accuser d'être resté dans le vague. Pour préciser la discussion, nous avons suivi l'auteur pied à pied, et nous croyons avoir démoli tout son échafaudage. Eh bien! sauf quelques pages, dont nous dirons un mot, il se borne aujourd'hui, pour toute réponse, à reproduire purement et simplement ses affirmations réfutées. Nous en concluons, d'abord, qu'il fuit la discussion, et qu'il avoue l'impossibilité où il est de répondre ; ensuite, que son nouveau livre se trouve déjà réfuté avec les trois autres par notre *Essai philosophique*. En vérité, en écrivant ce modeste *Essai* pour réfuter les écrits passés du P. Chastel, nous étions loin de penser que nous réfutions en même temps ses écrits futurs.

Nous devons donc cette fois épargner à nos lecteurs tous les détours d'une critique détaillée. Tâchons cependant de leur rappeler en deux mots en quoi consiste le nouveau système que le P. Chastel défend depuis quelques années avec un courage digne d'une meilleure cause. Selon lui, un individu entièrement séparé de la société dès l'âge le plus tendre ne serait pas, comme on le croit généralement, dans le dénûment intellectuel le plus complet. Cet individu pourrait s'élever de lui-même aux conceptions métaphysiques, découvrir même l'existence de Dieu et les principales vérités morales (p. 79, etc.), et s'il était réuni à d'autres individus de son espèce, il pourrait créer avec eux une langue comme les nôtres. En un mot, pour le développement de l'intelligence, l'enseignement est utile, mais il n'est pas absolument nécessaire. Voilà le roman philosophique qui forme la substance du traité sur *la valeur de la raison humaine*. Ce système est sans doute moins répréhensible que le projet de mariage civil, proposé par le P. Chastel, dans son livre sur l'*Autorité ;* mais s'il n'a pas été condamné par l'Eglise, il est évidemment contraire à toutes les données du bon sens, ainsi qu'aux résultats les plus certains de l'expérience. Eh bien! par une méprise qu'on a peine à s'expliquer, le P. Chastel prétend confondre ce système avec la doctrine de tous les théologiens, et même, comme nous le verrons avec celle de l'apôtre saint Paul; et non content de cela, il dénonce les défenseurs de la vérité opposée, comme renversant les bases de la religion! Nos lecteurs se demanderont sans doute ce qui a pu porter un religieux à se faire de telles illusions : nous allons le leur dire. Voyant les

prétentions toujours croissantes du rationalisme, le P. Chastel a cru faire un coup de maître en lui accordant tout ce que l'on peut accorder sans sortir de l'orthodoxie. En faisant ainsi des concessions aux incrédules, il espérait les décider à en faire de leur côté, et à se rapprocher peu à peu de la révélation. C'est ainsi qu'autrefois les gallicans s'imaginaient attirer les protestants à l'Eglise catholique, en leur accordant, au sujet de la suprématie du pape, tout ce que l'on peut accorder sans être hérétique. Mais, hélas! ce procédé, qui atteste de bonnes intentions et un zèle louable, n'a jamais eu les résultats qu'on en espérait. Les protestants qui se font catholiques répudient le gallicanisme, dont ils sentent les affinités avec leurs anciennes erreurs; et de même les rationalistes qui reviennent à la religion répudient le nouveau système du P. Chastel, et ils sont des premiers à en faire voir la faiblesse et la fausseté.

Montrons maintenant par un exemple la valeur des arguments dont se compose le livre que nous examinons. On sait que le concile d'Amiens, voulant éloigner les catholiques des théories dangereuses du P. Chastel, a choisi dans le P. Perrone, et a recommandé fortement, un passage où est exprimée la nécessité de l'enseignement. Voici ce passage : *Lorsque nous parlons de la puissance que possède la raison humaine de connaître Dieu et de démontrer son existence nous parlons d'une raison assez exercée et assez développée; ce qui se fait par le moyen de la société et des différents secours qui se trouvent dans la société; secours que ne peut assurément avoir celui qui vit et grandit hors du commerce des hommes.* Cette citation du concile a fort inquiété les partisans du développement spontané. Pour se mettre à couvert, quelques-uns ont été jusqu'à prétendre que le contexte du P. Perrone modifie le sens de ce passage, et que le concile a moins voulu recommander les paroles qu'il cite que la thèse d'où elles sont tirées. Le P. Chastel, sans recourir à ce moyen désespéré, fait de grands efforts pour esquiver la désapprobation si évidente du concile d'Amiens. Il dit que le sens du passage cité n'est pas autre que celui de la thèse entière, ce qui donne à entendre que le concile recommande la thèse elle-même. Sans doute le sens de la citation n'est pas opposé à celui de la thèse, mais il est différent, puisque la thèse a pour but de faire ressortir la puissance de la raison, tandis que la citation met un restrictif à cette puissance. Comment les partisans du développement spontané expliqueront-ils que le concile d'Amiens ait précisément choisi, au milieu d'une thèse en l'honneur de la raison, le seul passage qui pose une limite à la puissance de la raison ?

Le P. Chastel commet en outre une double erreur, l'une sur le sens de la citation, l'autre sur celui de la thèse. Quant au premier point, à l'en croire, le P. Perrone n'admettrait pas, dans le passage cité, l'impossibilité du développement intellectuel hors de la société, et se bornerait à déclarer que ce n'est pas sa thèse. Nous croyons qu'il suffit de recourir au texte original pour se convaincre que le sens est celui-ci : de ce que l'homme isolé ne peut se développer, on n'a pas le droit de conclure qu'une raison développée serait dans l'impuissance de connaître Dieu. Nous nous bornons ici à cette simple remarque, ayant traité plus haut le même sujet.

Quant à la thèse du P. Perrone, elle consiste à dire, prétend le P. Chastel, que l'homme ordinaire, l'homme en société, peut découvrir Dieu sans que la société lui en parle (p. 84). D'abord le P. Perrone dit formellement *sans la révélation*, et non *sans la société;* ensuite *l'homme ordinaire, l'homme en société*, possède la connaissance de Dieu, et n'a pas à le découvrir. Aussi le P. Perrone ne se sert-il pas de ce dernier mot. Le théologien romain est en effet beaucoup plus intelligible dans son propre livre que dans ses commentateurs officieux. Peut-être le P. Chastel a-t-il voulu dire que le P. Perrone accorde à la raison cultivée le pouvoir de découvrir Dieu, si elle l'ignorait. Au moins ce ne serait plus là une thèse contradictoire dans les termes. Toutefois ce n'est pas encore celle du P. Perrone, qui, en combattant les supernaturalistes, ne s'occupe pas de ce cas chimérique. Il prouve seulement qu'on peut avoir une connaissance certaine de l'existence de Dieu avant d'y croire d'une foi surnaturelle ; il prouve qu'on peut avoir la certitude des vérités naturelles, indépendamment de la révélation positive faite primitivement à l'homme et transmise par la tradition. Seulement, il est clair que le P. Perrone, en excluant la nécessité de la révélation primitive, n'exclut pas la nécessité de l'acte par lequel Dieu devait développer l'intelligence du premier homme, puisque cet acte a été pour Adam ce qu'est pour nous l'enseignement social, dont le théologien romain reconnaît, comme nous l'avons vu, la nécessité. C'est donc la révélation surnaturelle qu'il déclare n'être pas nécessaire à la certitude des préambules de la foi. Voilà, autant que nous pouvons en juger, quelle est la pensée exprimée par le P. Perrone dans sa théologie. Si maintenant il nous déclare, par le P. Chastel, qu'à ses yeux, une raison cultivée, ignorant les vérités naturelles, pourrait les découvrir par elle seule, nous ne dirons pas qu'il se contredit, pas même qu'il change d'opinion, mais seulement qu'il se prononce sur un point qu'il n'avait pas traité. Du reste, comme nous l'avons expliqué dans notre *Essai philosophique*, on peut admettre, sans inconvénient, pour une raison cultivée, la puissance absolue de découvrir les vérités naturelles.

Nous profiterons de cette occasion pour répondre une fois de plus (voir § III) à quel-

ques partisans du P. Chastel, qui ont tâché, autrement que lui, de tourner contre nous les paroles du P. Perrone citées par le concile d'Amiens. A les en croire, nous aurions mal compris ces paroles, et la preuve qu'ils en donnent, c'est que le P. Perrone ne regarde pas la connaissance de Dieu comme impossible pour une raison entièrement privée de tout rapport avec la société. Nous répondons qu'il ne s'agit nullement de la pensée du P. Perrone, mais du sens naturel de ses paroles. Or nous sommes tous aussi compétents que lui pour juger du sens naturel d'une phrase qu'il a écrite. Il est arrivé quelquefois que des hommes supérieurs n'ont pu parvenir à mettre leurs expressions en rapport avec leurs idées, et ont dit tout autre chose que ce qu'ils voulaient dire. Le Saint-Siége a condamné le livre des *Maximes des saints*, écrit par Fénélon, et cependant celui-ci a pu soutenir, sans altérer sa soumission, qu'il avait toujours été irréprochable dans sa pensée. Par conséquent, il peut très-bien se faire qu'une phrase du P. Perrone contienne la vérité sur la nécessité de l'enseignement, et qu'en même temps la pensée de ce savant écrivain sur cette question soit erronée. Nous ne prétendons pas qu'il en est ainsi ; c'est lui qui le ferait croire, s'il soutenait que sa pensée n'est pas telle que tout le monde le croit d'après ses paroles. Qu'on ne vienne donc plus nous parler de ce que pense le P. Perrone, quand il s'agit de ce qu'il a écrit. Ce que le concile d'Amiens a recommandé, ce n'est pas la *pensée* du savant Jésuite ; c'est l'opinion contenue dans une phrase détachée, dont le sens naturel ne peut donner lieu à aucun doute. Tout homme impartial qui lira cette phrase y verra la nécessité de l'enseignement pour le développement de la raison. Donc pour attaquer l'argument formidable que nous tirons delà, il faut se résigner à dire que le concile a eu tort de recommander cette thèse, et de chercher un texte où elle fût exprimée. Tout autre moyen serait, de la part des adversaires, un coup d'épée dansl'eau.

Mais revenons au livre du P. Chastel. Il est divisé en quatre parties, ainsi intitulées : 1° ce que peut la raison sans le secours de la société ; 2° ce qu'elle peut avec le secours d'une société sans tradition ; 3° ce qu'elle peut avec une tradition humaine, et dans une société civilisée, sans le secours de la révélation ; 4° ce qu'elle peut enfin, dans une société chrétienne, avec toutes les vérités révélées, sans le tribunal infaillible de l'Eglise. Ce plan n'est pas mal conçu, mais il est rempli d'une manière très-défectueuse. Impossible et inutile de relever toutes les imperfections de cet énorme volume, évidemment composé à la hâte. Indiquons-en cependant quelques-unes, afin de prémunir les lecteurs contre certaines objections spécieuses, et aussi afin de prouver au P. Chastel que nous avons pris la peine de le lire avec attention.

1° Nous trouvons, page 18, les lignes suivantes : « Assurément, tous les penseurs de tous les siècles qui ont admis des idées innées, non des idées à l'état de germes, des idées implicites ou en puissance, mais quelque perception réelle et innée dans l'âme de l'enfant, tous ceux là, et ils sont en grand nombre, ont condamné d'avance la nécessité de la parole pour penser. C'est évident. » Le P. Chastel paraît s'imaginer ici, comme à la page 181, que toute perception est aperçue de l'esprit ; son raisonnement sans cela n'aurait pas de sens. Or c'est là une grande erreur. Sans doute, l'âme *perçoit* le vrai dès qu'elle existe, et avant toute parole, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ait conscience de cette perception, du moins quant aux objets immatériels, indépendamment du secours social. La thèse des idées innées, entendue même dans le sens des perceptions innées, n'est donc pas incompatible avec celle de la nécessité des signes pour l'idée réflexe. Par conséquent tout ce que dit le P. Chastel, pour établir qu'il existe avant la parole des perceptions ou idées, est tout à fait en dehors de la question. Par exemple, il reproche à M. de Bonald de ne pas prouver que les sourds-muets *ne pensent pas* avant leur instruction. Or, M. de Bonald ne cherche pas à prouver cela. C'est rendre inutile une discussion, que de se servir ainsi de termes vagues et ambigus.

2° P. 80 et 81, le cardinal d'Aguirre et saint Thomas sont cités pour établir que l'homme séquestré peut arriver seul à l'usage de la raison. Or, ni l'un ni l'autre ne parle en ce sens. Ils prennent tous les deux pour point de départ une raison déjà développée, et ils se demandent ce que pourra cette raison, si on la suppose privée de tout rapport avec la société; mais ils ne donnent nullement à entendre que cette raison n'a pas eu besoin d'un secours social pour arriver à son développement supposé.

3° P. 91 et suiv., le P. Chastel se moque de l'axiome : L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. Le sens est évidemment que les signes sont nécessaires non-seulement pour exprimer les idées, mais encore pour les actualiser. Maintenant cet axiome laisse-t-il à désirer au point de vue de la forme? M. de Bonald n'abuse-t-il pas de l'antithèse? C'est possible ; mais il n'y avait pas lieu de s'appesantir à tel point sur une imperfection de style.

4° P. 102, le P. Chastel, afin de prouver que l'idée réflexe précède le mot, allègue les expressions nouvelles que l'on crée après avoir essayé d'adapter d'autres mots à l'idée que l'on a. Il est facile de répondre que cette idée avait été acquise moyennant d'autres mots. D'ailleurs, dans l'opération décrite, on essaye plutôt successivement diverses idées à un objet que divers mots à une idée.

5° P. 130, le P. Chastel essaie de prouver

que la nécessité des signes pour l'idée réflexe a pour conséquence l'impossibilité de rien découvrir, même pour celui qui a déjà reçu la première instruction. Il ne remarque pas que l'on peut avoir une foule d'idées par des combinaisons différentes des mêmes mots. Cette simple observation renverse le dilemme de la p. 134 et celui de la p. 137, ainsi que les deux prétendues impossibilités de la p. 138. A la p. 133 est justement combattu le système qui exigerait l'enseignement pour la connaissance des *idées-mères*, et non pour celle des idées secondaires; mais cela n'a rien de commun avec la thèse de la nécessité de l'enseignement, qui exige seulement, pour le développement intellectuel, une certaine culture, quelles que soient les idées qui en aient été le fruit. D'ailleurs, dans toute cette discussion, aussi embrouillée que stérile, le sens des paroles de M. de Bonald est souvent forcé. Par exemple, dans le passage cité p. 137, en note, il ne parle pas d'impossibilité absolue.

6° P. 140 et 167, le P. Chastel prétend qu'on ne peut exiger un enseignement social pour l'homme actuel, et par conséquent un enseignement divin pour le premier homme, sans dire la révélation nécessaire à tout développement intellectuel. Il y a à cette assertion une facile réponse. Le P. Chastel admet lui-même que le premier homme a reçu de Dieu, en fait, certaines connaissances qui ont passé à ses descendants; cependant il n'appelle pas divin l'enseignement domestique de ces connaissances transmises par le premier homme, et il trouverait qu'on raisonne très-mal, si l'on prétendait que l'homme, transmettant une vérité, est l'organe d'une révélation divine, parce que le premier homme a reçu de Dieu cette vérité. Donc il doit trouver ce raisonnement aussi défectueux dans l'ordre possible que dans l'ordre réel. D'ailleurs, les partisans de la nécessité de l'enseignement ne disent pas que le premier homme a dû recevoir de Dieu les mêmes idées ou les mêmes vérités (le P. Chastel confond ces deux choses) que l'homme actuel doit recevoir de ses semblables.

7° P. 144, nous trouvons une confusion formelle entre l'erreur qui fait reposer toute certitude sur le témoignage, et l'opinion unanime des philosophes les plus éminents, selon lesquels la foi à l'enseignement joue un certain rôle dans l'origine des idées. Le P. Chastel s'imagine à tort qu'il y a incompatibilité entre l'évidence et cet élément de croyance naturelle.

8° La p. 146 contient un dilemme vraiment puéril, dont le but est de prouver que, si l'on base les idées sur l'évidence, tout en admettant la nécessité de l'enseignement, le discernement du vrai d'avec le faux ne peut être ni nécessaire, car l'erreur serait impossible, ni libre, faute d'idées antérieures. D'abord ce discernement peut fort bien être nécessaire pour certaines vérités, tout en restant libre pour d'autres moins évidentes, de sorte que relativement à ces dernières, non-seulement l'erreur, mais l'erreur invincible même, est possible. Ensuite, une idée antérieure n'est pas plus requise pour adhérer librement que pour adhérer nécessairement : des deux côtés la difficulté d'expliquer les rapports de l'idée et du mot est la même. Enfin, dès qu'on explique l'origine des connaissances par l'activité interne, et qu'on voit dans l'enseignement une simple condition, on ne peut trouver devant soi aucune objection que les autres systèmes n'aient pareillement à résoudre.

9° Le P. Chastel essaie, dans les pages qui suivent, d'identifier le système de M. de Bonald et celui de M. de Lamennais. Il se fonde sur une lettre que le premier adressa par complaisance à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, et il néglige d'ajouter que M. de Bonald, en mille endroits de ses écrits, a posé des principes qui détruisent le faux système du sens commun.

10° Nous arrivons aux pages les plus spécieuses, et les seules nouvelles (36) du livre que nous examinons. Nous verrons qu'elles ne sont pas plus concluantes que le reste.

Tous les philosophes s'accordent à dire que la question des rapports de l'idée et du mot est une question fort obscure. Seulement, les uns pensent qu'elle le sera toujours; les autres espèrent qu'on finira par l'éclaircir. Le P. Chastel nie qu'il y ait ici aucun mystère : *D'autres*, dit-il, *continuent à soutenir que la parole donne la première pensée, mais ils se refusent à examiner comment cela se fait; ils prétendent n'y être pas obligés. C'est un mystère, mais c'est un fait; et ils partent de là. Que ne disent-ils plutôt : C'est impossible, mais c'est un fait?* Après cet alinéa, fort spirituel, nous le reconnaissons, mais qui ne prouve rien, viennent quelques notions sur les trois sortes de signes, les premiers purement naturels; les deuxièmes, naturels aussi, mais employés par les hommes; les troisièmes, conventionnels et arbitraires. *Si l'on veut donner* (p. 223) *à quelqu'un, par un mot nouveau pour lui, l'idée d'un objet sensible, d'un animal, d'un arbre, d'un corps quelconque, qu'il n'a jamais vu, il est clair qu'on ne pourra y parvenir qu'à l'aide des objets qu'il connaît déjà, ou des termes qui les désignent. Il faudra prendre, dans les autres corps qu'il connaît, de celui-ci une forme, de celui-là une qualité... Ainsi* (p. 227), *nous ne disons pas que avant l'enseignement, l'idée elle-même, celle qu'on veut donner à l'élève, doive se trouver formellement dans son esprit, même à l'état latent ou de caractère incolore, comme le suppose perpétuellement l'auteur des* Recherches philosophiques; *mais nous disons que d'autres idées, antérieures et du même genre, doivent s'y trouver; et c'est à l'aide de ces idées antérieures que peut se former la nouvelle idée. Mais il faut bien remarquer que ces idées antérieures doivent s'y*

(36) *Nouvelles* relativement aux précédents opuscules du même auteur. Car l'objection qui suit est empruntée au fond à la *Civiltà cattolica*.

trouver, non à l'état latent, inaperçues, incolores, comme le suppose encore l'illustre auteur, mais à l'état de « perceptions » et de connaissances réelles... Le langage et la parole restent nécessairement, fatalement incompris, si l'élève ne sait rien, ne connaît rien avant cet enseignement, et ce n'est qu'en partant avec lui de ces connaissances qu'il possède, qu'on peut l'amener à des connaissances et à des vérités nouvelles... Il suit de là rigoureusement que ce n'est point l'enseignement de la parole qui donne à l'enfant les premières idées. — Tout ce raisonnement, destiné à prouver qu'il faut des idées antérieures, prouve également qu'il faut des mots qui les expriment, afin qu'on puisse en partir; mais tout cela s'applique aux progrès d'un esprit qui a déjà commencé son développement. Or, est-il bien rationnel de conclure, de la manière dont la science s'augmente, à l'origine de la première idée? D'ailleurs, il est facile de dire qu'il est impossible de comprendre le mot, si l'idée ne précède pas; mais c'est précisément ce qu'il faudrait prouver, et ce qui est contesté par ceux qui admettent la simultanéité de l'idée et du signe. De ce que l'on ne comprend pas une chose, peut-on conclure qu'elle est impossible? Et même en supposant l'idée antérieure, conçoit-on beaucoup mieux le comment de l'acquisition du mot? Voyons cependant l'explication que le P. Chastel apporte sur ce dernier point, en prenant pour exemple l'idée d'inégalité : *Le mot* (p. 230) *d'abord prononcé ne dit rien à l'enfant, il n'est pas compris et ne saurait l'être; mais ensuite on lui montre deux objets distincts, on attire son attention sur ces deux objets, et spécialement sur leur rapport visible d'égalité ou d'inégalité. C'est là le moment précis où l'idée naît en lui, et le moyen qui la fait naître en lui est exclusivement la présence et l'observation des objets. Dans un troisième moment, et toujours en présence de ces objets, on répète le mot « égalité, inégalité. » Il a maintenant l'idée que ce mot exprime, la présence des objets la lui a donnée; mais il semble difficile qu'il comprenne aussitôt et du premier coup, que ce mot exprime l'idée qu'il a dans l'esprit, et qu'on veuille par ce mot signifier cette idée. Seulement, il éprouve en même temps ces deux impressions, la sensation du mot et la perception mentale de l'idée. Une seconde fois en présence des mêmes objets ou d'objets semblables, on répétera le même mot, et la même simultanéité d'impressions se produira en lui. On répétera cette opération une troisième, une quatrième fois, et comme il éprouvera toujours simultanément la sensation du mot et la perception de l'idée, ces deux impressions se lieront bientôt dans son esprit, de manière que, par une loi bien connue de l'association des idées et des sentiments, ces deux impressions ne se présenteront plus l'une sans l'autre, et que le mot prononcé devant lui, même dans l'absence des objets, lui rappellera immédiatement l'idée. Quand il entendra désormais les autres hommes prononcer ce mot, il comprendra qu'ils veulent exprimer cette idée, et lui-même, dès qu'il en sera capable, l'emploiera pour représenter la même idée... Dans l'exemple que nous avons discuté, d'un enfant qui perçoit pour la première fois l'idée d'égalité ou d'inégalité, nous avons vu qu'il la perçoit à l'occasion de deux objets qu'un homme expose à son regard; mais sans le secours d'aucun homme les objets peuvent également et d'eux-mêmes s'offrir à sa vue, il peut les considérer de la même manière et sous le même rapport, et alors il reçoit nécessairement la même idée. Ce serait donc une erreur de croire que, pour produire la première idée, le signe sensible, qui en est l'occasion, doive être donné nécessairement par une volonté humaine, puisqu'il peut être également donné par la nature seule. Il y a plus : les signes naturels donnés par l'homme n'étant que la reproduction ou l'imitation des signes donnés par la nature, c'est-à-dire des objets et des actes de la nature, si ceux-ci ne pouvaient rigoureusement donner aucune idée, il est évident que ceux-là ne le pourraient jamais.* Le P. Chastel ne pourra pas nous reprocher d'avoir dissimulé son principal argument. Nous pouvons même dire que nous l'avons examiné avec soin, bien décidé à rendre les armes, si la démonstration nous semblait satisfaisante. Mais nous devons ajouter que, malgré de longues réflexions, commencées et continuées avec une grande défiance de nous-même, nous ne sommes nullement convaincu. Nous pourrions faire remarquer au P. Chastel qu'il y aurait une distinction à établir entre les objets sensibles et les objets intellectuels, et qu'il n'est pas rationnel de conclure des premiers aux seconds; car l'enfant peut évidemment connaître l'objet sensible avant d'en savoir le nom, et apprendre ce nom par des signes naturels qui lui indiquent le rapport de ce qu'il voit avec ce qu'il entend; au lieu que, pour les objets insensibles, l'enfant n'a pas la même facilité d'en avoir l'idée actuelle directe avant d'en savoir le nom. Mais nous aimons mieux nous borner à faire observer que l'argument transcrit prouve tout au plus la possibilité logique de l'acquisition du mot, la première idée étant supposée antérieurement connue. Or, nous reconnaissons volontiers que, dans cette hypothèse, on conçoit que le mot ait pu être acquis de la manière indiquée. Cela, en effet, ne répugne pas, et Dieu aurait pu sans doute établir les choses de cette façon. Mais cette possibilité logique de la marche décrite par le P. Chastel n'en prouve nullement la réalité, et ne réfute pas ceux qui disent que l'existence réelle de l'idée réflexe avant le mot est démentie par l'expérience. Surtout cette *possibilité* ne prouve en aucune façon la *nécessité* de l'existence antérieure de l'idée réflexe, ce qui est pourtant la thèse du P. Chastel. Il y a plus : de cette possibilité on peut conclure que cette nécessité n'existe pas. Car si l'idée peut naître toute seule avant le mot, à plus forte raison pourra-t-elle naître à l'occasion du mot, autrement il faudrait dire que l'audition du mot dépouille l'âme de sa puissance native.

Si donc l'âme peut avoir l'idée avant la parole, elle peut ne l'avoir qu'en même temps; et, si l'âme peut unir le mot à une idée antérieure, pourquoi ne pourrait-elle pas l'unir à une idée simultanément acquise? Ainsi, tout ce qui prouve la possibilité de la thèse des adversaires, prouve également la possibilité de la nôtre, et réfute par conséquent la nécessité de la leur. On conçoit parfaitement que l'audition du mot *avertisse* l'âme, comme dit saint Augustin, de chercher l'idée, et lui donne ainsi occasion de déployer sa force interne. Et ce système n'est pas seulement possible comme l'autre, mais encore l'expérience démontre qu'il est conforme à la réalité. Si les choses se passaient comme l'expose le P. Chastel, un enfant séquestré arriverait par la seule sensation aux idées réflexes. Or, cela est tellement inadmissible, que le vénérable écrivain parle souvent, à cet égard, comme les écrivains qu'il combat. Ainsi, page 66, il dit, à propos d'un séquestré : *Réduit, pendant trente ou quarante ans, pendant toute sa vie à un état qui ressemble de tout point à celui de l'enfant dans le sein, serait-il étonnant qu'il fût également resté à l'état d'enfant? Nous serions même surpris qu'une telle compression n'eût pas produit en lui un idiotisme complet, incurable.* Et plus loin, sur Gaspard Hauser, séquestré de quatre ans à seize : *Mais, dit-on, il n'avait aucune idée religieuse. Nous n'en sommes pas surpris, nous sommes plutôt surpris qu'il ait conservé quelques lueurs de raison* (p. 69). Et quelques pages plus loin : *Quelles idées et quelles pensées peut avoir un sauvage dans les bois? Et encore un sauvage de quatorze à quinze ans? Quelles réflexions, quels raisonnements peut combiner dans son esprit une jeune enfant reléguée au milieu des brutes, ignorant complétement nos usages et nos mœurs, et jusqu'à l'existence même de notre société... Une telle créature, si elle parvient à conserver une existence si misérable, doit se rapprocher beaucoup plus de l'animal que des êtres intelligents et cultivés* (p. 75). Nous lisons encore page 95 : *Nous pouvons, à la vue d'un objet sensible, en concevoir l'idée;... mais lorsqu'il s'agit d'abstraire... on sent de quel secours, de quelle nécessité sont les mots et les expressions. Sans un signe particulier attaché à chaque idée, en quelque sorte comme une étiquette, pour la déterminer et la caractériser, tout ce monde d'idées subtiles, légères, indécises, flotterait dans l'esprit, tourbillonnerait, s'évanouirait comme les atomes dans l'espace.* Il est vrai qu'on lit trois pages plus loin : *On nous répète sans fin que la pensée sans l'expression reste vague, indéterminée... L'idée des objets sensibles, dit-on, est déterminée dans l'esprit par l'image reçue de ces mêmes objets; mais les idées rationnelles ne peuvent l'être que par le signe... Se comprend-on quand on se livre à tous ces beaux raisonnements? Quoi donc? y aurait-il dans l'âme, en attendant le mot ou le signe, une pensée vague qui ne serait déterminée à rien, jusqu'à ce que le mot vienne l'appliquer à un objet propre?... Comment ne voit-on pas, au contraire, que nécessairement, essentiellement, l'esprit doit connaître et distinguer l'objet de sa pensée, doit avoir présente la forme de sa pensée, avant de lui appliquer le mot qu'il lui destine?*

11° A la p. 241, le P. Chastel s'appuie sur l'autorité de saint Augustin. Mais à cet endroit, le saint docteur ne dit pas que la pensée peut exister sans le mot; il dit seulement que par abstraction on peut la considérer indépendamment du mot, ce qui est incontestable, et ce qui est bien différent. Plus loin, p. 250, nous lisons : *Mais dans ces deux passages, saint Augustin n'aurait-il pas donné à entendre que si la parole n'est pas la cause productrice de l'idée, elle est du moins requise comme condition, comme avertissement nécessaire pour son apparition dans l'esprit... Saint Augustin ne dit rien, absolument rien qui puisse favoriser ce système. Au contraire, en disant qu'il y a des idées pour lesquelles il a fallu peut-être l'avertissement de la parole, il marque assez clairement qu'il y en a aussi qui peuvent s'obtenir sans elle.* Comment le P. Chastel n'a-t-il pas vu que son système est renversé, s'il y a une seule idée pour l'acquisition de laquelle le mot soit une condition requise, puisque son système consiste à dire d'une manière absolue que l'acquisition d'un mot est impossible, sans la connaissance antérieure de l'idée?

12° A la p. 261 commence la seconde partie, qui examine ce que pourraient plusieurs individus qui auraient grandi sans aucun contact avec la société, et qui se trouveraient fortuitement réunis. Ils pourraient, nous dit le P. Chastel, arriver aux idées réflexes, et *il est impossible d'assigner à leur développement progressif des limites déterminées.* Voici la raison qu'il donne pour montrer que ces individus pourraient se faire une langue : *Ils donneraient des signes involontaires de plaisir, de douleur, de besoin, de surprise et d'admiration, d'aversion et de bienveillance, etc. Or, ces signes seront nécessairement aperçus, observés par les compagnons de celui qui les a faits; et eux-mêmes donneront des signes involontaires de l'impression qu'ils en ont ressentie, signes qu'apercevra à son tour, et qu'observera le premier acteur de cette scène involontaire. Et de la sorte, connaissant, les uns et les autres, et les signes involontaires et les pensées ou les sentiments intérieurs qu'ils expriment involontairement, ils pourront, dans la suite, pour rappeler ces sentiments et ces pensées, répéter les mêmes signes, délibérément et avec intention. De plus, ils verront des actions à imiter, et en grand nombre : actions et bruits des corps et des divers objets de la nature; actions et cris des animaux, chant des oiseaux; actions surtout, cris et sons de la voix de leurs compagnons ou d'eux-mêmes. Eh bien! nous demandons si, naturellement et nécessairement, ils ne seront pas portés à imiter ces actions et ces objets, et si ces imitations d'objets et d'actions ne rappelleront pas les mêmes idées que les actions et les objets eux-mêmes. Or, nous*

l'avons vu, les objets présents et les actions aperçues ne produisent pas seulement dans l'esprit des images ou idées sensibles; mais, en même temps, ou par suite, des idées intellectuelles, abstraites, générales. Donc l'imitation de ces actions et de ces objets rappellera dans ceux qui en seront témoins, les mêmes idées. De manière que ces hommes se communiqueront ainsi leurs pensées de tout genre, et posséderont un vrai langage de signes. Voilà, avec l'autorité de de Gérando (p. 279), sur quoi s'appuie le P. Chastel pour édifier son utopie d'une réunion de séquestrés qui, réduits à eux-mêmes, parviennent à créer une langue. Les passages que nous lui avons empruntés sur l'état des séquestrés réfutent suffisamment ces conjectures. Si des hommes cultivés ont tant de peine à faire parvenir à l'usage de la raison un séquestré, comment croire que celui-ci pourrait être instruit par ses pareils?

Dans le passage de saint Augustin cité à la p. 322 en faveur de la possibilité de l'invention du langage, il est question des propriétés de la parole, mais nullement de son origine. Le passage rapporté à la p. 324, s'il avait le sens qui lui est attribué, signifierait que le langage a été de fait inventé par l'homme, opinion que le P. Chastel lui-même rejette avec raison. A la p. 331, pour prouver que les sauvages peuvent se civiliser spontanément, il est dit que la Grèce était sauvage au temps d'Orphée! D'ailleurs quel rapport y a-t-il entre cette question et celle qui est l'objet de la seconde partie de l'ouvrage?

13° La 3e partie (p. 340) est consacrée à examiner ce que peut la raison humaine dans une société civilisée, sans la révélation. *Voilà*, dit l'auteur, *le point de vue où l'on doit se placer pour connaître ce que peut et ce que ne peut pas la raison humaine. C'est à ce point de vue que se placent ordinairement les philosophes et les théologiens, quand ils parlent de la force ou de la faiblesse de la raison, en matière de religion et de morale; c'est-à-dire qu'ils considèrent la raison non dans un état exceptionnel, dans l'enfant qui ne sait pas parler, dans l'enfant ou le sauvage, mais dans son état normal et ordinaire, au sein de la société. C'est à ce point de vue aussi que parlait l'apôtre saint Paul, lorsqu'il rappelait aux païens ce qu'ils auraient pu faire avec les seules lumières de la raison, et ce qu'ils n'avaient pas fait... En examinant à ce point de vue la puissance de la raison, nous supposons, comme saint Paul, une raison capable de raisonner, n'importe comment elle l'ait appris. Et nous devons la supposer telle, car si elle peut découvrir les vérités dont il s'agit, elle ne peut le faire qu'en raisonnant. Qu'elle ait appris à penser et à raisonner avec le secours des hommes, nous pouvons le supposer pour le moment; mais la question présente est de savoir si, après cela, et cette première éducation étant supposée, elle peut découvrir quelques-unes de ces vérités qu'on ne lui a point enseignées. Les traditionalistes le nient, et nous le prétendons avec saint Paul. Nous supposons, ainsi que saint Paul, un enseignement déjà reçu, soit; mais nous ne supposons pas l'enseignement de ces vérités-là mêmes que la raison doit découvrir par ses seules forces; et très-certainement l'Apôtre ne le supposait pas davantage. Ne peut-il pas exister une raison, formée, si l'on veut, par la société, c'est-à-dire devenue, par son secours, capable de penser et de raisonner, et à qui cependant la société n'ait pas enseigné ces vérités importantes? Eh bien! nous voulons examiner si dans ce cas même où la société ne lui aurait enseigné aucune vérité morale et religieuse, elle ne pourrait pas par elle-même découvrir au moins les plus élémentaires; et, dans le cas où la société lui en aurait appris quelques-unes, si elle ne pourrait pas en découvrir d'autres par ses seules lumières.* Remarquons d'abord que l'état où est la raison sans la révélation est encore un état exceptionnel, puisque les païens eux-mêmes n'étaient pas tout à fait étrangers à l'influence de la révélation considérée en général. De plus, l'état de la raison qui a reçu de la société une première culture, sans en recevoir aucune connaissance religieuse, est aussi un état exceptionnel, et nullement normal. Enfin, comment pourrait-on démontrer que les philosophes païens dont parlait saint Paul étaient dans cet état exceptionnel, et n'avaient reçu de la société aucune connaissance de Dieu? Cela est insoutenable, et par conséquent, comme il n'est guère question dans cette troisième partie que des philosophes païens, il faut reconnaître qu'il n'y est pas dit un seul mot de la question qui en devait être l'objet. Mais ce qui est le plus intolérable, c'est l'usage ou plutôt l'abus que le P. Chastel fait des paroles de saint Paul. Saint Paul, on le sait, dit que les philosophes païens se sont élevés par le spectacle de la création à l'intelligence des perfections divines. Le P. Chastel en avait conclu d'abord que les philosophes païens n'avaient eu besoin nullement de la société pour connaître Dieu. Nous lui répondîmes : Non-seulement saint Paul n'exclut pas la nécessité d'un secours social, mais il parle évidemment d'hommes qui avaient reçu ce secours. Aujourd'hui le P. Chastel recule; il ne prétend plus que saint Paul admet la doctrine du développement tout à fait spontané, mais il soutient encore que, selon saint Paul, un homme qui n'aurait appris de la société aucune des vérités religieuses, les pourrait découvrir tout seul. Nous venons de citer un passage assez clair, en voici un autre : *Quand l'apôtre saint Paul* (p. 385) *veut convaincre les philosophes païens qu'ils ont pu connaître Dieu et ses perfections, il ne leur dit pas qu'ils ont pu l'apprendre par le commerce des Hébreux ou par leurs Livres sacrés, par les traditions antiques de l'Orient ou les vestiges de la révélation primitive, par l'enseignement traditionnel de la famille et de la société où ils vivaient, etc., mais par la seule considération du spectacle de la nature : « Invisibilia enim ipsius, per ea, quæ facta*

sunt, intellecta, conspiciuntur. » (*Rom.* I, 20.) *Sans doute il suppose des hommes élevés dans la société, mais il ne dit pas, il ne suppose pas qu'ils aient dû recevoir de la société les vérités dont il s'agit, ni qu'elles aient dû leur être enseignées autrement que par le spectacle de la nature. De même, quand il dit que les gentils qui n'ont point la loi révélée, connaissent cependant la loi morale, il ne dit pas qu'ils la connaissent par l'enseignement de la société et de la tradition, mais qu'ils la portent écrite dans leur cœur, de manière à être eux-mêmes leur propre loi. Ils peuvent donc, d'après l'Apôtre, connaître la vérité par leur seule raison.* Ainsi, saint Paul ne dit pas que les philosophes païens avaient reçu de la société la connaissance de Dieu; donc il dit que ces philosophes n'avaient pas reçu de la société cette connaissance! Quelle logique! Nous ne reprochons pas ici au P. Chastel de soutenir qu'un esprit cultivé, ignorant toutes les vérités religieuses, pourrait en découvrir quelques-unes. Nous partageons cette opinion; mais pourquoi soutenir qu'elle est contenue dans les paroles de saint Paul, lorsqu'il est clair que l'Apôtre, bien loin de raisonner dans cette hypothèse chimérique, parle de philosophes qui avaient reçu de la société, non-seulement une culture quelconque, mais une certaine connaissance des vérités religieuses et morales? Espérons que nous ne verrons plus dorénavant fausser ainsi les paroles de l'Ecriture sainte.

14° A la p. 346, le P. Chastel attribue à ses adversaires une opinion ainsi formulée : *Par elle-même, la philosophie ne pouvait rien, et en réalité elle n'a rien fait; elle n'a produit que des absurdités.* — Qui a dit cela? le nom et la page devraient être indiqués. Malheureusement ce n'est pas dans ce volume la seule erreur attribuée sans fondement à M. de Bonald ou à ses disciples, puis réfutée avec beaucoup de sérieux, mais avec peu de mérite. En vérité, lorsqu'on voit déployer tant d'ardeur contre des extravagances que personne ne soutient, on a beau chasser de son esprit les pensées futiles, on se rappelle involontairement les exploits du héros de Cervantes.

15° Le P. Chastel cherche à faire croire (p. 466, 468, 522) que le concile d'Amiens a condamné sous le nom de traditionalistes tous ceux qui n'admettent pas que la raison peut *découvrir* l'existence de Dieu *par elle-même*, expression vague qui a pour but d'exclure la nécessité de l'enseignement aussi bien que la nécessité de la révélation pour la connaissance des vérités naturelles. Or, il ressort clairement du texte même du concile, comme nous l'avons montré dans notre *Essai*, que, sous le nom de traditionalistes, ont été blâmés seulement ceux qui refusent à la raison le pouvoir de démontrer les vérités naturelles sans le secours de la révélation; d'où l'on peut conclure que le concile blâme précisément l'application du nom de *traditionalistes* à ceux qui se bornent à soutenir la nécessité de l'enseignement.

16° Nous lisons à la p. 489 : *S'il est incontestable que l'Eglise nous donne la certitude absolue du sens des textes de la Bible, il est vrai aussi que le texte de la Bible, sincèrement examiné, peut, en plus d'un cas, donner une certitude suffisante pour croire, et spécialement pour croire l'autorité de l'Eglise.* Comme le P. Chastel prend toujours le mot *croire*, dans le sens d'une foi divine, même quand il reproche l'emploi de ce mot à des écrivains qui le prennent dans le sens d'une foi humaine (V. p. 471, *il faut croire avant de raisonner*); comme en outre il s'agit, à la p. 489, des protestants, on pourrait penser que le P. Chastel admet que les hérétiques peuvent avoir la foi divine, erreur théologique notable. Cependant il peut répondre qu'il n'a en vue qu'une foi humaine des vérités révélées, foi humaine qui est possible aux hérétiques; il peut répondre encore qu'il suppose un protestant de bonne foi, lequel, n'étant pas formellement hérétique, peut avoir la foi divine, avant l'examen dont il s'agit dans le passage cité, de sorte que cet examen n'a d'autre effet que d'étendre la foi divine précédente à une vérité dont le fait de la révélation n'était pas connu antérieurement. — Quoi qu'il en soit, il faut au moins convenir que l'expression citée est louche, et c'est déjà un grand défaut dans un ouvrage philosophique.

La quatrième partie du livre, de laquelle est extrait ce dernier passage, contient des observations solides contre les protestants et les rationalistes. La troisième partie contient aussi des pages intéressantes, notamment les preuves de la nécessité de la révélation, et les citations du P. Baltus sur l'utilité providentielle de la science païenne. Mais d'un bout à l'autre de l'ouvrage, les principaux efforts sont dirigés avec le même empressement et le même insuccès contre l'innocente opinion de la nécessité de l'enseignement social comme condition du développement intellectuel.

§ VII. — L'ouvrage intitulé : *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, par le P. Ventura.

I. Nous venons de lire l'ouvrage du P. Ventura, qui a pour titre : *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, ou le semi-rationalisme dévoilé* (1 vol. in-8°, Paris, Gaume, 1856). Cette lecture nous a attristé. Elle nous a prouvé que le règne des malentendus n'est pas près de finir. Sans doute, le célèbre orateur italien est toujours plein de vigueur et de clarté; malheureusement son imagination l'emporte, et il se répand en accusations non-seulement triviales et diffuses, mais encore inexactes. Il s'excuse d'avoir *frappé fort*, à raison du danger des doctrines qu'il combat : il est bon, sans doute, de frapper *fort*, mais il est meilleur encore de frapper *juste*. Pour nous convaincre que le P. Ventura n'a pas toujours ce mérite, rappelons en peu de mots l'état de la question.

Tous les philosophes catholiques reconnaissent aujourd'hui que la raison peut, sans le secours de la révélation surnaturelle, démontrer l'existence de Dieu, l'immortalité

de l'âme, etc., mais qu'il est d'autres vérités que la raison ne connaîtrait pas, si Dieu ne les lui révélait. Certains écrivains catholiques peuvent bien admettre des erreurs philosophiques qui aboutissent logiquement à la négation de l'un des deux principes que nous venons d'exposer, mais ils ne conviennent pas de cette filiation logique, et ils regardent ces deux principes eux-mêmes comme indubitables. Les philosophes catholiques sont même d'accord pour reconnaître que la raison ne pourrait pas découvrir *facilement* les vérités qu'elle peut démontrer. Mais la raison pourrait-elle, *à la rigueur*, sans le secours de l'enseignement social, découvrir les principales de ces vérités? C'est ici que la division commence, les uns soutenant la possibilité de cette découverte, même pour une raison totalement inculte; les autres exigeant l'enseignement social comme *condition* nécessaire à l'acquisition des vérités religieuses, même naturelles et démontrables. Cette question a certainement son importance, mais elle est très-secondaire, relativement à la grande controverse entre les partisans de la révélation surnaturelle et les rationalistes. Ceux qui ont lu notre *Essai philosophique* se rappellent que le principal reproche, que nous avons adressé au P. Chastel, n'est pas d'avoir admis l'opinion semi-rationaliste, opinion qui supprime un argument redouté du rationalisme, mais qui n'a aucune conséquence dangereuse pour la révélation surnaturelle, considérée en elle-même. Nous avons dit au P. Chastel : Votre opinion n'est ni opposée à la foi, ni *évidemment* fausse; seulement toutes les preuves que vous en avez données se réduisent à zéro, et toutes les critiques que vous avez dirigées contre l'opinion contraire sont radicalement vicieuses, ne reposant que sur des confusions. Voilà la position que nous avons prise, et que nous voulons garder, parce qu'elle nous paraît seule tenable. Nous avons fait un livre sur la nécessité de l'enseignement social, non parce que cette question nous semble d'une importance majeure, mais précisément pour réfuter ceux qui, en taxant d'hétérodoxe une des opinions auxquelles cette question a donné lieu, attribuaient à cette dernière une importance excessive. Il y a donc deux parties à distinguer dans le système semi-rationaliste : 1° la puissance de découverte qu'il attribue à la raison, puissance qui est une opinion à peu près inoffensive, quoiqu'elle manque de preuves, et qu'on puisse lui opposer des considérations d'un grand poids; 2° les attaques que les partisans de ce système dirigent contre l'opinion contraire, attaques dont l'injustice est flagrante. Or, le P. Ventura, au lieu de réserver ses coups les plus terribles pour ce dernier et principal tort des semi-rationalistes, s'acharne principalement sur leur opinion. En cela, il les imite dans leur tactique. Le grand excès du P. Chastel était de présenter comme hétérodoxe la nécessité de l'enseignement social pour la connaissance de l'existence de Dieu; et le P. Ventura, se jetant à l'excès opposé, tâche de rattacher logiquement au rationalisme absolu l'opinion qui accorde à la raison le pouvoir de découvrir une vérité naturelle.

Qu'on nous comprenne. Nous ne prétendons pas que le volume tout entier du P. Ventura porte à faux. On y trouve des pages solides. Dans ce livre aussi il faut distinguer l'opinion de l'auteur, et les critiques qu'il adresse à ses adversaires. Cette dernière partie se subdivise même en deux autres, dont l'une est irréprochable. Quand le P. Ventura fait voir que les objections du P. Chastel contre la nécessité de l'enseignement sont pitoyables, il présente sous une autre forme les réponses mêmes que nous avons données dans notre *Essai philosophique*. Mais quand il expose les dangers, l'absurdité, et l'hétérodoxie de l'opinion semi-rationaliste, il nous est impossible de souscrire à toutes ses paroles. Nous en dirons autant des pages où il développe son système. Il le présente ici avec plus de précision que dans ses précédents ouvrages, mais au fond il n'y change rien, et il n'en apporte pas de nouvelles preuves. Selon lui, la raison inculte peut, avec l'aide de la sensation seule, et sans le secours des signes ou de la société, arriver aux idées métaphysiques, et même aux premiers principes : par exemple, apprendre que *tout effet a une cause*, et raisonner en vertu de ce principe dans le domaine des objets sensibles; mais, arrivée là, elle ne peut découvrir une seule vérité religieuse, *parce que* autant la sensation est nécessaire pour que l'esprit puisse se former les idées générales en les abstrayant des particuliers sensibles, autant l'enseignement est nécessaire pour fournir à la raison les particuliers invisibles desquels elle tirera les idées générales du monde intellectuel. (p. 249, 269, etc.) En vérité, nous ne voyons pas moyen de retirer le reproche de contradiction que nous avons adressé dans l'*Essai* à ce système, et le P. Ventura qui s'efforce, dans son nouvel ouvrage, d'esquiver ce reproche, nous semble avoir échoué entièrement dans cette tentative. Si l'esprit humain, privé de tout secours social, peut arriver aux idées réflexes, aux idées de genre, d'espèce, de moyen, de cause; s'il peut découvrir que *tout effet a nécessairement une cause*, on ne voit pas trop comment il lui serait absolument impossible de conclure que cette terre qu'il voit ne fait pas exception à la règle, et qu'elle doit, elle aussi, avoir une cause. Car il s'agit bien, selon le P. Ventura, d'une impossibilité *absolue* ou physique. La sensation est absolument nécessaire, il l'avoue, pour la formation des idées : or, selon lui, l'enseignement est aussi nécessaire pour l'acquisition de la connaissance de Dieu, que la sensation pour la formation des idées générales. Voilà donc la raison inculte qui, non-seulement peut, mais doit connaître, sans le secours des signes, *le principe des causes*, et, par contre, la raison déjà munie d'idées mé-

taphysiques, qui est dans une impuissance *absolue* de trouver une seule vérité morale. Cette seconde assertion paraît bien humiliante pour la raison; et, pour notre part, nous n'avons jamais soutenu pour le même cas qu'une impuissance morale. Quant à l'assertion relative à la raison inculte, elle donne au contraire gain de cause, sur le point essentiel, aux écrivains que le P. Ventura a combattus avec le plus d'ardeur.

D'ailleurs, le P. Ventura essaie en vain d'identifier son opinion avec celle de saint Thomas. Ce dernier n'a dit nulle part que la raison se forme les idées *sans aucun secours social;* et en ajoutant ces quatre mots aux paroles de saint Thomas, le P. Ventura encourt le même reproche qu'il a adressé avec tant de raison à ces semi-rationalistes qui ajoutent les quatre mêmes mots au fameux passage de saint Paul : *Invisibilia*, etc. (*Rom.* I, 20.) Saint Thomas n'a pas affirmé davantage l'impuissance absolue d'une raison cultivée pour découvrir les vérités religieuses. Son célèbre argument sur la révélation des vérités naturelles ne suppose qu'une impuissance morale; et le P. Ventura avoue lui-même que dans cet argument il s'agit, non de la découverte des vérités religieuses par une raison qui les ignore, mais en général, de l'impuissance de la raison à connaître suffisamment ces vérités, quand même elle en aurait entendu parler dès l'enfance, et ainsi n'aurait pas eu à les découvrir. Le P. Ventura est donc l'inventeur responsable du système qui déclare l'enseignement inutile pour l'acquisition des idées métaphysiques, et qui le déclare en même temps *absolument* nécessaire pour que l'on passe des idées métaphysiques à la première vérité religieuse. La nouveauté de ce système et la contradiction qu'il renferme n'en sont pas les seuls côtés faibles. Au fond, il est loin de résoudre complétement le problème de l'origine des connaissances. Le P. Ventura s'imagine avoir trouvé le vrai milieu entre tous les excès, parce qu'il dit en substance que l'activité de l'esprit forme les idées, moyennant la sensation, et sans avoir besoin aucunement ni de germes innés, ni de signes. Mais la partie positive de ce système n'explique nullement ce qui est en question. Toutes les écoles, celle de M. Cousin en tête, reconnaissent aujourd'hui que l'esprit se forme les idées actuelles, et que, pour cette opération, la perception sensible est nécessaire. Cette proposition est même soutenue, ou du moins peut l'être, par les partisans des idées innées, et par ceux de la nécessité des signes. Le P. Ventura dira sans doute que, selon lui, comme selon Aristote, l'esprit se forme les idées en abstrayant de l'objet les espèces intelligibles. Mais cette réponse se réduit à embrasser l'opinion la moins probable sur la question de savoir si l'âme perçoit immédiatement les objets. C'est, dans le système, une nouvelle imperfection, dont nous ne voulons pas nous occuper ici. Quant aux négations du P. Ventura, elles n'ajoutent à sa thèse aucune lumière. Il ne met rien à la place des opinions qu'il écarte. Il est dans le vrai en affirmant l'activité de l'esprit et la nécessité de la sensation; mais, outre le tort de faire si petite la part des signes, ou plutôt de la faire nulle dans l'acquisition des idées métaphysiques, il a le tort de méconnaître ces formes de l'intelligence qui précèdent la sensation, qui sont mises dans l'âme par Dieu lui-même, et sans la proclamation desquelles il n'est pas, au sujet de l'origine des idées, de théorie vraiment philosophique. Il y a une harmonie préétablie entre l'esprit humain et la vérité; il y a une lumière qui *illumine tout homme venant en ce monde* (*Joan.* I, 9), c'est-à-dire une lumière qui est inséparable de l'âme elle-même, bien qu'elle exige certaines conditions pour être aperçue. Appuyée sur des arguments inébranlables, cette doctrine est celle, non-seulement de tous les grands philosophes, mais de la *tradition* chrétienne, y compris saint Thomas, ici encore mal interprété par le P. Ventura. Le Docteur Angélique, en appelant l'âme une *table rase*, n'entend que l'absence d'idées actuelles, puisqu'il reconnaît que les premiers principes sont naturellement gravés en nous, *naturaliter indita*. Et en effet, puisque la lumière surnaturelle est infuse dans le Chrétien dès le baptême, pourquoi la lumière naturelle ne serait-elle pas infuse dans l'homme dès la naissance?

Un dernier reproche que nous ferons au P. Ventura, c'est de s'obstiner à appeler traditionalisme l'opinion selon laquelle la raison a besoin absolument d'un secours social pour connaître Dieu, opinion vraie dans sa généralité, bien que, au sens du P. Ventura, elle soit, comme on l'a vu, très-contestable. Si l'on ne supprime pas ce mot barbare de *traditionaliste*, le bon sens public l'appliquera toujours à l'un des excès opposés au rationalisme. Puisqu'on appelle rationalistes ceux qui exagèrent le rôle de la raison, ne semble-t-il pas naturel d'appeler *traditionalistes* ceux qui exagèrent le rôle de la tradition, en en faisant la *cause*, le *principe* de nos idées? Cependant, même en ce sens, le mot de traditionaliste est inutile, puisqu'on a celui d'*extérioriste*, beaucoup plus clair et plus explicite.

Reprenons maintenant le livre, afin de justifier et de compléter par quelques détails l'appréciation sommaire qu'on vient de lire.

A la page 25 nous lisons : *Il est prouvé par l'expérience que l'homme à qui personne ne parle, ne parle pas ; que l'homme avec qui personne ne raisonne, ne raisonne pas; il est prouvé par l'expérience que la vie intellectuelle et morale, comme la vie physique, se transmet.* Ici le P. Ventura semble reconnaître que la société est une condition nécessaire, non-seulement pour la connaissance des vérités religieuses, mais même pour l'acquisition des idées métaphysiques réflexes, ce qu'il nie pourtant ailleurs. Il affirme ensuite, d'accord avec nous, que l'homme, dépourvu de toute instruction, ne pourrait connaître une seule vérité religieuse, et que les semi-ra-

tionalistes se trompent, en croyant que l'homme, dans cet état, pourrait découvrir *quelques* vérités. Mais il a tort d'accuser ici les semi-rationalistes de semi-pélagianisme. Cette accusation ne serait fondée que si les semi-rationalistes accordaient à la raison inculte le pouvoir de découvrir *quelques vérités surnaturelles ;* or ils sont bien loin de cette erreur, et je suis étonné qu'un homme aussi sagace que le P. Ventura ne s'en soit pas aperçu. Le pouvoir que les semi-rationalistes accordent à la raison se rapporte uniquement aux vérités naturelles, ce qui les justifie entièrement d'affinité avec le semi-pélagianisme, selon lequel on peut, sans la grâce, faire *quelques* œuvres méritoires pour le salut. Cette simple observation fait crouler par la base la donnée fondamentale du premier chapitre du P. Ventura. Son deuxième chapitre est employé à montrer dans le semi-rationalisme un déguisement du rationalisme complet. Cette seconde accusation n'est pas plus exacte que la précédente. Nous nous sommes assez expliqué à cet égard pour n'avoir pas à y revenir. Les preuves du P. Ventura, d'ailleurs, n'ont ici rien de solide. Il confond le système des semi-rationalistes avec le système hétérodoxe de l'état sauvage primitif, et il ne voit pas que le premier se rapporte à une question de possibilité, et le second à une question de fait, sur laquelle les semi-rationalistes sont d'accord avec nous. L'assimilation des semi-rationalistes avec les rationalistes, au sujet de l'origine du langage, repose sur la même confusion de la possibilité et du fait ; et quant aux opinions qui sont vraiment communes entre ces deux classes de philosophes, elles n'empêchent pas qu'il y ait entre eux antagonisme radical sur toutes les questions décidées par l'Eglise. Toutes les concessions des semi-rationalistes restent dans l'ordre naturel; elles ne les obligent nullement à penser comme les rationalistes relativement aux vérités surnaturelles. Il y a plus : les semi-rationalistes, quoi qu'en dise le P. Ventura (p. 110), ne sont pas inconséquents, en accordant à la raison isolée le pouvoir de découvrir *quelques* vérités de l'ordre naturel, et en lui refusant le pouvoir de découvrir *toutes* les vérités de cet ordre. La preuve, c'est que le P. Ventura admet lui-même, sans inconséquence, que la raison, dans l'état social, mais en dehors de la foi, peut quelque chose, mais ne peut pas tout, relativement aux vérités naturelles. La donnée fondamentale du deuxième chapitre est donc encore sans fondement. La méprise du P. Ventura s'explique ici, jusqu'à un certain point, par les ménagements extrêmes que gardent, vis-à-vis des philosophes incrédules, les écrivains semi-rationalistes. Ce deuxième chapitre contient en outre plusieurs digressions, qui ne sont pas toutes hors de la vérité, et dont nous dirons quelques mots.

Nous lisons p. 42 : *La révélation sociale... précède toujours la formation de la raison, comme la raison formée précède l'acceptation de la révélation théologique et l'acte de foi, et cette seconde révélation ne fait que compléter, perfectionner, achever ce que la première révélation a commencé.* Pour que la fin de cette phrase fût exacte, il faudrait prévenir qu'on n'envisage la révélation théologique que dans ses rapports avec les vérités naturelles ; autrement on aurait grand tort de n'y voir qu'un *complément* de la révélation sociale, ou, en d'autres termes, de la raison. C'est précisément ce que disent les unitairiens. Il faut expliquer aussi, pour être complet, que le *commencement* seul de la formation de la raison *doit* précéder l'acceptation de la révélation théologique ; car il ne s'agit pas ici d'une acceptation raisonnée. Plus haut (même page), nous lisons : *Une première connaissance de la vérité, par un moyen étranger à la « raison, » est toujours nécessaire pour que la « raison » connaisse d'autres vérités.... Le rôle de la « raison » n'est que de développer, de démontrer... les vérités qui nous sont connues antérieurement à la « raison. » Raison* n'est pas ici le mot propre; il faudrait y substituer le mot *raisonnement* pour avoir une pensée juste, nettement exprimée. La *raison* n'est étrangère à aucune connaissance, quelque primitive qu'elle soit.

A la page 54, le P. Ventura, développant et exaltant le système thomiste sur l'origine des idées, nous dit que ce système est la vraie philosophie, qui a jailli du sein de la vraie religion, et dont on ne peut méconnaître les affinités avec l'Incarnation et la Trinité. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'à la page précédente le P. Ventura avoue que le système thomiste a pour auteur Aristote. D'ailleurs, en quoi se rattache-t-il à la Trinité ? En ce qu'il nous montre l'homme se formant l'*idée*, comme Dieu forme son Verbe. Et en quoi se rattache-t-il à l'Incarnation? En ce qu'il suppose l'union de deux substances. Or, comme nous l'avons déjà insinué, la plupart des systèmes sur l'origine des idées comprennent cette partie vraie du système du P. Ventura.

Plus loin, le P. Ventura combat vivement les *idées innées*, mais il ne prend pas ces mots dans le même sens que les défenseurs actuels de l'opinion ainsi désignée. Aussi, tout ce qu'il dit contre l'entendement unique d'Averroès, contre les idées platoniciennes, etc., ne réfute nullement ceux qui disent que l'idée de Dieu est contemporaine de l'union de l'âme et du corps, mais que cette idée ne peut devenir actuelle que dans le milieu social.

II. Le P. Ventura est plus exact dans les reproches qu'il fait au P. Chastel relativement à la loi naturelle. Ce dernier va jusqu'à prétendre que si Dieu n'existait pas, il y aurait encore obligation morale, et il confond cette énorme erreur avec l'opinion irréprehensible qui consiste à dire que l'homme peut connaître la force obligatoire d'un point de la loi naturelle, avant de connaître aucun précepte positif divin. Il tombe en outre dans beaucoup d'autres confusions : par exemple, il affirme comme *nécessairement* antérieure au précepte la *connaissance* de

l'obligation morale. Nous avons longuement réfuté ces erreurs et débrouillé ce chaos dans notre *Essai philosophique*. Le P. Ventura fait très-bien voir que quand même on pourrait, sans recourir à l'existence de Dieu, prouver les vérités morales, on ne pourrait pas alors expliquer leur origine, puisque elles existent en Dieu, comme M. Cousin le reconnaît lui-même. Il ajoute : *Conclure de cette manière différente dont les théologiens et les philosophes considèrent le péché, qu'il y a une double source de la malice du mal, découlant l'une de son opposition à la raison, et l'autre de son opposition à la volonté de Dieu, c'est étrange et absurde; de même que, de ce que les théologiens démontrent principalement les perfections de Dieu par l'Ecriture, et les philosophes par la raison, il serait étrange et absurde de conclure que les perfections de Dieu ont une double source, l'une dans l'Ecriture et l'autre dans la raison.* D'autant plus, pourrait-on ajouter, que les théologiens, en montrant que le péché est contraire à la volonté essentielle de Dieu, montrent par là même qu'il est contraire à la raison, et font en cela de la philosophie. Ce qui est particulier à la théologie, c'est le rapport du péché avec le précepte positif. La discussion du P. Ventura sur la loi naturelle, quoique fondée et vraie dans son ensemble, ne nous paraît pas assez méthodique, et ne satisfait pas complétement l'esprit. Peut-être même pourrait-on critiquer les passages suivants : *Les lois naturelles... ne sont pas arbitraires... mais Dieu ayant donné à l'homme telle nature, telle destinée, il est évident que tout ce qui découle nécessairement de cette nature et de cette fin, et que tout ce qui s'y rapporte se résout dans la volonté de Dieu, dont la loi éternelle est l'expression* (p. 83). *La distinction d'un double titre de moralité... peut et même doit être admise lorsqu'il s'agit des lois purement humaines... C'est que le pouvoir humain, qui préside à une société d'hommes n'est pas l'auteur de leur nature, et que cette nature enfante des rapports moraux ou des obligations indépendamment de toute prescription humaine. Mais il n'en est pas, il ne peut pas en être de même par rapport à Dieu. Le même Dieu qui a fait les préceptes positifs aux hommes étant, lui aussi, l'auteur de leur nature et des rapports qui en résultent, toute moralité des actes humains n'a, au fond, de raison que dans la volonté de Dieu. On peut donc dire que la moralité des lois naturelles est fondée sur la volonté du Dieu créateur, et la moralité des lois positives est fondée sur la volonté du Dieu législateur.* — Nous croyons que la *volonté du Dieu créateur* est mal à propos alléguée ici; c'est encore, comme la *volonté du Dieu législateur*, une volonté libre qui n'eût pas existé si Dieu n'avait pas créé. Dieu nous a donné la *réalité* de notre nature; mais l'idée archétype de cette nature, idée qui est seule en question, n'est pas un *don* de Dieu; elle est Dieu même; elle est immuable. Si elle pouvait n'être pas réalisée, elle ne pouvait pas ne pas être *vraie*, y compris les rapports qui en découlent. La volonté divine, *dont la loi éternelle est l'expression*, n'est donc pas celle par laquelle Dieu est l'auteur de notre nature, celle par laquelle Dieu nous a créés. Le P. Ventura reconnaît tout cela, nous le savons bien, mais il ne l'a pas exprimé assez nettement. Voici, ce nous semble, comment on pourrait résumer les vrais principes sur cette matière. La source de toute moralité, c'est la loi éternelle; or la loi éternelle, c'est Dieu lui-même, en tant que règle des actions possibles; les lois qui découlent de notre nature font donc partie de la loi éternelle; car notre nature existe éternellement, comme possible, en Dieu. Dire que la loi naturelle pourrait exister sans Dieu, c'est donc dire : Quand même Dieu n'existerait pas, il existerait encore. Si Dieu n'était pas, non-seulement rien ne serait, mais rien ne serait possible, car les possibles purs, comme les vérités morales, n'existent qu'en Dieu. Toutefois on ne peut pas dire que Dieu est l'*auteur* de notre nature, considérée comme possible. En employant le mot d'*auteur*, le P. Ventura sort de la possibilité pure, pour entrer dans le domaine de la réalité. Il l'avoue lui-même, en parlant plus loin de la création. Or, à titre de Créateur, Dieu n'est pas la source première de lois et d'obligations qui eussent existé en lui, quand même il n'eût tiré du néant aucune créature. Dieu est la source de la moralité, non comme auteur de la nature réelle, mais comme sujet d'inhérence de la nature possible. Et cela est vrai non-seulement des lois morales immuables, mais même du droit que Dieu possède de nous imposer des préceptes positifs en matière indifférente. La création est une condition nécessaire à l'exercice de ce droit: elle n'est pas la source du droit lui-même, qui est inséparable de l'essence divine.

Le P. Ventura dit encore : *Si Dieu n'existait pas, l'homme ne serait l'œuvre que de l'énergie de la matière, ou des combinaisons fortuites des atomes, causes inintelligentes, stupides, et qui, conséquemment n'auraient pu lui assigner une fin... Ses actions ne seraient que des mouvements sans moralité d'aucune sorte, puisqu'elles manqueraient de tout but final.*

Si Dieu n'existait pas, l'homme ne serait pas même cet être sans moralité dont il est ici question; il n'existerait pas. Encore une fois, nous savons bien que le P. Ventura ne pense pas en cela autrement que nous, mais son expression n'est pas assez nette, ni assez précise, dans ce qu'il affirme. Quant à sa critique, s'il réussit à prouver que le P. Chastel s'est trompé sur la loi naturelle, il ne fait pas ressortir suffisamment toutes les confusions dans lesquelles est tombé cet écrivain.

Le P. Ventura montre fort bien que saint Thomas enseigne partout que rien ne peut être contre la raison, sans être en même temps contre la loi éternelle. Le P. Chastel l'avoue, il est vrai, en cherchant à se justifier de l'erreur du péché philosophique. *L'obligation*, dit-il, *fondée sur la nature et la raison*

et celle que fonde la loi divine sont deux obligations distinctes; elles ne sont pas séparées. Le P. Ventura fait remarquer que les choses *distinctes sans être séparées* sont celles qui reposent sur le *même principe;* donc il n'y a pas ici *deux* obligations, il n'y en a qu'une seule. En effet, si le péché est contre la raison, c'est parce qu'il est opposé à la loi éternelle, qui est Dieu. Et si le P. Chastel (pourrait-on ajouter) parle ici du précepte positif, sa proposition n'est pas plus vraie; car, alors, il peut y avoir deux obligations vraiment *séparées.* En tout cas, il est certain qu'une assertion du P. Chastel, citée plus haut, aboutit à l'erreur du péché philosophique : si en effet l'obligation morale est possible dans l'hypothèse de la non existence de Dieu, un péché contre la raison est possible indépendamment de toute offense contre Dieu. Sans doute le P. Chastel pourra montrer dans ses livres des passages offrant un sens incompatible avec cette proposition condamnée; mais cela vient de ce que, n'ayant pas même le mérite d'être conséquent dans l'erreur, il enseigne successivement sur cette question le pour et le contre, ou plutôt ne formule presque jamais que des assertions susceptibles d'un double sens, par suite de sa confusion fondamentale entre le précepte positif, et la volonté divine essentielle, entre l'existence, et la connaissance de la loi morale. Aussi c'est une rude tâche que de suivre cet auteur dans le dédale où il se perd, de le combattre pied à pied, de relever toutes ses méprises. Nous nous sommes condamné une fois à ce travail; mais nous ne voudrions pas le recommencer tous les jours. Il y a mille fois moins de peine, et en même temps plus de profit, dans l'exposition méthodique de la vraie doctrine, que dans la réfutation détaillée des erreurs confuses.

L'assertion que répète le plus souvent le P. Chastel, à propos de la loi morale, c'est qu'il faut *distinguer* entre l'exigence de la nature et la volonté divine, la première étant logiquement antérieure à la seconde, étant même antérieure *en nous*, puisqu'elle est la raison de notre soumission. Ce sont les paroles mêmes du P. Chastel. Or, s'il était question ici du précepte positif, l'assertion, bien qu'elle ne contînt pas toute la vérité, aurait au moins un sens irréprochable. Mais on ne peut l'entendre ainsi; car (entre autres motifs), dans ce cas, le P. Chastel n'eût pas eu à se défendre de l'erreur du péché philosophique, ou ne s'en fût pas défendu de la même manière. Il est évident qu'on peut pécher contre la volonté essentielle de Dieu, sans connaître le précepte positif, et quand même ce précepte n'existerait pas. Donc, affirmer comme possible un péché contre la raison qui ne serait pas un péché contre le précepte, ce n'est pas tomber dans l'erreur condamnée, puisqu'en disant cela on peut affirmer en même temps sans inconséquence que ce péché est contre la volonté essentielle de Dieu. Voilà ce qu'aurait dit le P. Chastel, s'il avait entendu parler seulement du précepte positif. Mais il dit au contraire, que la *volonté divine* est *inséparable* de l'exigence de la nature (ce qui ne peut s'entendre du précepte), et entre ces deux choses inséparables il imagine une distinction logique, pour pouvoir en tirer deux obligations, dont l'une est pour nous la raison de l'autre, de sorte que l'exigence de la nature produit une obligation indépendamment de la volonté divine, tandis que l'obligation qui résulte de la volonté divine dépend de celle qui résulte de l'exigence de la nature. — D'abord, comme le montre le P. Ventura, il est absurde de conclure, d'*une distinction logique entre deux choses non séparées,* à l'existence de deux obligations dont l'une est indépendante de l'autre. Donc, en se bornant à affirmer cette distinction logique, le P. Chastel abandonne virtuellement son erreur de l'existence de deux obligations fondées, l'une sur la nature, l'autre sur la volonté divine essentielle. Mais ce n'est pas tout : cette distinction logique elle-même est insoutenable, et nous n'admettons pas ce qu'accorde le P. Ventura, que l'obligation essentielle unique peut être *considérée* sous deux points de vue, en tant que fondée sur la nature et la raison, et en tant que fondée sur la volonté divine. Le P. Ventura fait cette concession, parce qu'il croit la trouver dans saint Thomas, et il va jusqu'à admettre qu'on peut interpréter l'assertion du P. Chastel dans un sens qui ne serait que banal, parce qu'il consisterait à dire que l'exigence de la nature est à la volonté divine ce que la raison de la loi est à la loi elle-même. Cette question, quoique très-abstraite, est de la plus haute importance. Aussi croyons-nous devoir nous y arrêter un instant.

Rappelons-nous d'abord qu'il s'agit de la volonté divine *essentielle;* nous en avons pour garant le P. Chastel lui-même qui nous parle de *deux obligations distinctes, et non séparées*; or l'obligation qui découle du précepte positif est *séparée*, comme nous l'avons vu, de l'obligation fondée sur la nature. Considérons maintenant cette dernière obligation en elle-même, dans l'hypothèse que la création n'existe pas. Eternellement, c'est une loi, vivante en Dieu, que la créature raisonnable doit adorer l'Etre infini. Cette loi est fondée sur la nature des choses, et Dieu ne peut la changer. Mais peut-on dire que Dieu *veut* cela essentiellement, parce que c'est fondé sur la nature des choses? Pas le moins du monde, car cette nature immuable des choses n'est rien autre que la volonté essentielle de Dieu. La volonté par laquelle Dieu porte un précepte positif touchant le culte divin a sa raison dans la volonté par laquelle Dieu veut nécessairement que toute créature l'adore; mais cette seconde volonté elle-même, qui n'a rien de libre, qui n'est autre que la nécessité de vouloir ainsi, se confond évidemment non-seulement avec l'essence divine, mais avec cette essence, considérée comme règle de la nature des choses. Il n'y a donc pas même lieu à une distinction logique entre la volonté essentielle et la nature des choses, puisque

ce sont deux manieres d'exprimer le même aspect de l'essence divine. Cette essence peut être distinguée *logiquement* en plusieurs aspects, mais aucun de ces aspects ne peut admettre une subdivision, même logique. Je reconnais pleinement que l'on peut distinguer entre la loi et la raison de la loi; mais cette distinction très-fondée ne cadre nullement avec celle que le P. Chastel imagine entre l'exigence de la nature et la volonté divine essentielle : car aucune de ces deux expressions ne désigne la loi elle-même, considérée dans son entité, dans sa formule; tandis que toutes les deux désignent la *nécessité* qui, en Dieu, est la raison de cette loi. Quant à saint Thomas, il ne distingue pas entre le péché considéré comme opposé à la nature des choses, et le péché considéré comme opposé à la volonté divine essentielle; il dit même clairement que cette nature et cette volonté ne sont qu'un seul et même aspect de l'essence divine, ne sont que la *loi éternelle;* il distingue uniquement entre cette loi éternelle, ou cette volonté essentielle, ou cette nature des choses, comme on voudra, et ce qui peut en être connu par les lumières de la raison. Concluons donc qu'il n'y a aucune distinction entre la nature des choses et la volonté essentielle; on arrive ainsi, plus clairement et plus directement que par la méthode du P. Ventura, à prouver qu'il n'y a pas là deux *obligations*. En Dieu, l'exigence de la nature et la volonté essentielle sont la raison *unique*, le fondement de la loi morale; et en nous, par conséquent, la lumière naturelle, par laquelle nous distinguons le bien du mal, découle de la volonté essentielle de Dieu, en découlant de l'exigence de la nature; par conséquent, l'exigence de la nature n'est pas la raison de notre soumission à la volonté essentielle; mais cette volonté, absolument identique à cette nature, est la source de la lumière naturelle, qu'on peut appeler la *raison antérieure* de notre soumission aux préceptes positifs.

Voici donc le raisonnement qu'avait à faire le P. Ventura : De deux choses l'une : ou le P. Chastel, dans les passages cités, parle de la volonté divine essentielle, ou il parle du précepte positif. Dans le premier cas, il a raison de dire inséparables la loi divine et l'exigence de la nature, et il rejette ici l'erreur du péché philosophique; mais il a tort d'affirmer l'existence de deux obligations, dont l'une est antérieure à l'autre, puisqu'il ne peut y avoir ici, même logiquement, ni antériorité, ni distinction. Dans le second cas, le P. Chastel a raison d'affirmer la distinction et l'antériorité; mais il a tort de nier la *séparation*, et de plus il a tort de voir dans cette négation le moyen de se disculper de l'erreur du péché philosophique.

Au P. Chastel, qui cherche dans la *souffrance* une sanction en dehors de la volonté essentielle de Dieu, sous prétexte que *tout être qui va contre sa nature doit trouver la destruction*, le P. Ventura répond que la *souffrance* donnée comme sanction est immorale, et équivaut au système qui donne à la vie la jouissance pour but. Cette réponse ne nous paraît pas concluante, car le *châtiment*, même fulminé par Dieu, est encore une souffrance. Il vaut mieux dire au P. Chastel que cette *sanction rationnelle* qu'il tire de la nature des choses, n'est autre, en ce qu'elle a de vrai, que la volonté essentielle de Dieu, et qu'il s'abuse en croyant constituer cette sanction sans la volonté essentielle, volonté qu'il ramène en réalité sous un autre nom.

A la p. 100, après avoir exposé, d'une manière satisfaisante, la vraie doctrine sur la source de la moralité, le P. Ventura paraît appliquer l'expression de *création* à l'existence des vérités absolues en Dieu, ce qui n'a pas besoin de réfutation. Il répondra peut-être que cette expression ne s'applique pas à l'origine de la vérité, mais à l'origine des *choses*. Nous lui reprocherons alors non plus une impropriété d'expression dans l'ordre métaphysique, mais un défaut de précision; car il ne s'agit nullement, à l'endroit incriminé, du passage de la possibilité à l'existence; il s'agit uniquement de la source primitive des vérités morales.

Le P. Ventura combat avec raison plusieurs philosophes catholiques qui parlent de la loi naturelle à peu près comme le P. Chastel. Cependant, ce qu'il cite de M. Maret ne contient pas la même erreur. M. Maret dit seulement que la conscience rend témoignage à la vérité de la loi morale; du moins on peut l'expliquer en ce sens. Nous trouvons M. Maret moins exact quand il dit que Dieu réalise, dans l'infini de l'espace et du temps, tous les mondes possibles..... D'abord, il est impossible que Dieu réalise tous les possibles, puisqu'il est de l'essence d'un être fini qu'on puisse toujours lui ajouter quelque chose. De plus, cette hypothèse ne prévient pas *les inconvénients d'un choix divin entre les possibles;* car supposez que dans le fait, Dieu *manifeste tout ce qui peut être manifesté*, il n'en est pas moins vrai qu'il aurait pu faire autrement; or c'est cette liberté divine de choisir un monde entre mille, et non pas le choix lui-même, qui offre des difficultés aux yeux de certains philosophes. Aussi M. de Lamennais, dans son *Esquisse*, enseigne-t-il que Dieu ne pouvait faire autrement que de manifester tout ce qui est en lui.

III. Le deuxième chapitre du volume que nous examinons se termine par un dilemme que nous avons déjà implicitement réfuté. Le P. Ventura dit aux semi-rationalistes : Ou vous donnez à la raison isolée le pouvoir de s'élever à la connaissance de Dieu, ou vous ne donnez ce pouvoir qu'à la raison développée et initiée aux traditions et aux croyances de l'humanité; dans le premier cas, vous êtes rationalistes absolus; dans le second, vous êtes traditionalistes; donc vous cherchez en vain un milieu entre ces deux partis. Il n'est personne qui ne voie au premier coup d'œil combien tout cela est peu solide, car on peut, sans être rationaliste absolu, donner à la raison isolée le pouvoir de s'élever à la connaissance de Dieu. Ainsi il

ne faut pas nier que le semi-rationalisme soit dans le milieu entre le rationalisme absolu, et l'excès traditionaliste qui n'accorde le pouvoir de connaître Dieu qu'à la raison *initiée aux croyances*. Il vaut bien mieux répondre au semi-rationalisme qu'il n'est pas seul dans ce milieu, et qu'ainsi cette position ne prouve rien en sa faveur. Ceux qui font de l'enseignement une simple condition de la connaissance, sont aussi dans ce même milieu : ils combattent le semi-rationalisme, et ils sont, comme lui, entre les rationalistes et les traditionalistes ; il y a plus : ils sont dans le *milieu* entre ces derniers et les semi-rationalistes eux-mêmes.

Le P. Ventura ajoute : *Ou les vérités que l'homme peut découvrir par sa raison isolée lui suffisent, ou elles ne lui suffisent pas. Dans le premier cas, la révélation n'est qu'une superfluité;.,.. dans le second cas, la puissance de la raison n'est qu'une plaisanterie.* Ici il n'y a pas moyen d'échapper à la fois aux deux alternatives; mais les conséquences ne sont pas rigoureusement déduites. Quand les semi-rationalistes soutiendraient la première alternative (ce qui n'est pas), on ne pourrait conclure contre eux de la non nécessité à l'inutilité ; et s'ils soutiennent de fait la seconde alternative, ils ne sont pas les seuls à reconnaître dans la raison une puissance plus ou moins bornée : le P. Ventura en est lui, comme le P. Chastel, et comme nous, qui nous plaçons entre eux deux.

Le troisième chapitre du P. Ventura est destiné à prouver que le semi-rationalisme est *logiquement absurde*. Le moyen qu'il emploie pour atteindre ce but, c'est l'exposition de sa propre théorie, dont nous avons parlé plus haut, et sur laquelle nous n'avons pas à revenir. Il tâche ensuite de prouver que le système des idées innées fait l'âme passive, et qu'on ne peut être certain de rien avant de croire à la véracité divine; mais tout cela ne prouve pas que le semi-rationalisme est *absurde ;* et de plus, le P. Ventura a également tort de chicaner Descartes sur les idées innées, et de lui emprunter son cercle vicieux sur la véracité divine.

Le chapitre quatrième est intitulé ainsi : *Les principaux passages de l'Ecriture et des Pères que le semi-rationalisme oppose au traditionalisme. Le semi-rationalisme est grossièrement obtus.* Ce titre pittoresque n'empêche pas que le chapitre lui-même ne soit fort sérieux. C'est un des meilleurs de l'ouvrage. Quatre arguments des rationalistes, basés sur deux phrases de saint Paul et sur deux passages de saint Thomas, y sont réfutés péremptoirement, dans le même sens qu'ils le sont dans notre *Essai;* mais le P. Ventura, au lieu de se borner à prouver que ces quatre textes ne prouvent pas la thèse semi-rationaliste, tâche d'en tirer une preuve pour son propre système ; et comme il échoue dans cette démonstration réellement impossible, la faiblesse de cette partie positive de son argumentation fait tort à la partie négative, si solide en elle-même. Ainsi le P. Ventura montre sans peine qu'en disant : *Invisibilia enim*, etc. (*Rom.* I, 20), saint Paul parle d'hommes élevés dans la société, qui acquièrent par le raisonnement une connaissance scientifique de Dieu; que, par conséquent, il ne s'agit pas, dans ce texte, de la première connaissance de Dieu; autrement, il faudrait dire que, selon saint Paul, le genre humain n'a eu aucune idée de Dieu avant d'avoir raisonné. Malheureusement, le P. Ventura ajoute : *Le passage de saint Paul... confirme la doctrine traditionaliste au lieu de l'ébranler.* Car, dans ce passage, *saint Paul a affirmé d'abord qu'outre la révélation générale et traditionnelle de Dieu, qui est le partage de tout le monde, Dieu avait accordé aux anciens philosophes, étudiant la création et ses œuvres, une révélation « rationnelle. »* Ceci est vraiment trop fort. On peut dire, si l'on veut, que saint Paul distingue deux sortes de connaissances de Dieu (*Quod notum est... manifestum est* [*Rom.* I, 19]); mais il n'affirme rien sur l'origine de la première connaissance, celle qui précède le raisonnement. Le P. Ventura, en cherchant là un argument, ne se trompe pas moins que ses adversaires semi-rationalistes. Loin d'affirmer sur l'origine des connaissances le système traditionaliste qui fait tout venir du dehors, saint Paul n'affirme pas même ce qui est la vérité sur cette question philosophique, ce qui tient le milieu entre semi-rationalisme et traditionalisme, savoir, la nécessité de l'enseignement comme condition.

Vient en second lieu le texte : *Gentes quæ legem non habent.* (*Rom.* II, 14.) Le P. Ventura a raison de dire qu'on ne peut en conclure la possibilité de connaître la loi naturelle sans l'enseignement; mais il met dans la bouche de saint Paul un discours où est affirmée la nécessité de cet enseignement, ce qui est injustifiable ; et de plus il reproche à tort à ses adversaires de tomber dans le pélagianisme, en admettant que les gentils aient pu *être justifiés* sans la grâce; car, même en appliquant ce texte aux gentils non chrétiens, on n'est pas obligé de leur refuser la grâce, à laquelle *les infidèles mêmes ont part*, est-il dit un peu plus loin (p. 164).

IV. Le troisième texte est celui où saint Thomas dit : *Si un homme élevé dans les bois ou parmi les loups, suit la raison naturelle dans le désir du bien et dans la fuite du mal...* ce qui semble supposer qu'un homme entièrement isolé peut connaître la loi naturelle. Mais le P. Ventura fait remarquer avec raison qu'un enfant abandonné dès ses premiers jours ne vivrait pas; que l'objection à laquelle répond saint Thomas suppose donc un enfant isolé de la société, après y avoir assez grandi pour pouvoir se conserver; que d'ailleurs saint Thomas, en raisonnant dans l'hypothèse de l'objection, n'admet pas nécessairement cette hypothèse, qui n'est donnée qu'en passant, et comme un exemple de ceux qui sont dans l'ignorance invincible des vérités surnaturelles. Le P. Ventura ajoute en note que les organes de la parole ne peuvent que dans l'enfance se plier aux inflexions du langage, ce qui est une forte

preuve contre la possibilité de l'invention d'une langue, et ce qui explique comment, parmi les séquestrés, quelques-uns seulement ont pu être instruits : c'est qu'ils avaient joui plus longtemps que les autres des soins de leur famille. Voilà ce que répond le P. Ventura. Ajoutons deux mots. Un enfant peut être séquestré avant d'avoir reçu un enseignement suffisant pour connaître la loi naturelle, ou après avoir reçu cet enseignement. L'hypothèse dans laquelle raisonne saint Thomas ne s'applique qu'à ce dernier cas; car il ne dit pas que tous les séquestrés connaissent la loi naturelle; l'expression dont il se sert revient à ceci : Si, parmi les séquestrés, il s'en trouve qui suivent la lumière naturelle..... etc. « Si aliquis, taliter nutritus, ductum naturalis rationis *sequeretur*...; » ce qui, loin d'affirmer la connaissance de la loi naturelle pour tous les séquestrés, ne l'affirme pas même pour quelques-uns.

Après avoir proclamé de nouveau la nécessité de l'enseignement pour que la raison, ayant déjà les idées générales des objets sensibles, *soupçonne l'existence* des choses intellectuelles, le P. Ventura passe au quatrième texte, qui est celui dans lequel saint Thomas prouve la nécessité de la révélation par la *difficulté* que la raison, laissée à elle-même, éprouverait pour acquérir une connaissance suffisante de Dieu. Le P. Ventura montre fort bien que saint Thomas parle ici de l'homme social, de l'homme ayant une notion quelconque de Dieu; et que, par conséquent, ce qui peut, selon saint Thomas, être acquis, quoique difficilement, par la raison seule, ce n'est pas cette notion primitive. En lisant cette belle discussion, nous nous disions : Le P. Ventura reconnaît enfin qu'il a mal interprété ce texte dans ses conférences. Là il l'a appliqué à l'impossibilité pour la raison de trouver seule la première connaissance de Dieu; en quoi il commettait une méprise analogue à celle des semi-rationalistes, essayant de prouver précisément le contraire par le même texte. Car la connaissance dont saint Thomas suppose la possibilité, et celle dont il affirme la difficulté sont une seule et même connaissance. Si donc les semi-rationalistes ont tort d'appliquer, à la première notion de Dieu, la *possibilité* par la raison seule, le P. Ventura a tort d'appliquer à cette même notion la *difficulté*, difficulté qu'il confond avec l'impossibilité. Mais aujourd'hui le P. Ventura reconnaît que saint Thomas ne déclare difficile que la démonstration, ou la conservation, ou la connaissance *suffisante* des vérités religieuses. — Voilà ce que nous nous disions avec joie, lorsqu'en tournant un feuillet nous avons reconnu tristement que le P. Ventura finit par se rapprocher de ses anciens errements, et semble encore vouloir prouver par l'argument de saint Thomas l'impossibilité physique de la première notion de Dieu pour la raison isolée, impossibilité qui ne peut se prouver que par l'expérience. Il nous dit, en effet, qu'une connaissance comme celle que saint Thomas accorde à la raison livrée à elle-même n'en est pas une; que connaître une vérité ainsi, c'est ne pas la connaître du tout; qu'ainsi, de l'aveu de saint Thomas, le monde aurait *complétement ignoré*, sans la révélation, les vérités les plus accessibles à la raison. Et, un peu plus haut, le P. Ventura nous disait que saint Thomas, en décrivant ce qui arriverait sans la révélation, supposait l'homme ayant une notion quelconque de Dieu! Notion nécessaire, ajoutait-il, pour arriver à cette connaissance rationnelle imparfaite, qu'il déclare plus loin équivalente à zéro! On dira peut-être que tout cela peut s'interpréter dans le sens de l'impossibilité de *conserver* sans la révélation cette notion de Dieu que nous trouvons dans la société. Ce serait une nouvelle exagération; ce serait contester ce qu'accorde saint Thomas; car pour que la raison puisse sans révélation démontrer Dieu, quoique avec peine, il faut à plus forte raison qu'elle puisse en conserver l'idée. Mais on ne peut pas interpréter ainsi les dernières réflexions du P. Ventura; sa pensée, qu'il s'en rende compte ou non, est vraiment que l'argument de saint Thomas prouve l'impossibilité pour la raison inculte d'acquérir la première connaissance de Dieu; car il trouve cet argument *écrasant* pour le semi-rationalisme, lequel consiste précisément dans la négation de cette impossibilité (37).

V. Le chapitre cinquième est destiné à prouver que le semi-rationalisme est historiquement faux. Ce chapitre est fort long, et par moments assez spirituel. L'auteur y insiste sur les erreurs des philosophes anciens et modernes. Il va trop loin en affirmant qu'ils n'ont jamais *découvert* une seule vérité. Pour démontrer une vérité, les anciens philosophes avaient souvent à découvrir des aperçus, des rapprochements nouveaux; d'ailleurs ils pouvaient, par la déduction, agrandir le cercle de leurs connaissances. Le P. Ventura rejette aussi à tort la distinction entre la puissance logique et la puissance historique de la raison. Une distinction analogue est admise en théologie à propos de la grâce. Enfin, disons que tout ce chapitre, quoique intéressant, et vrai en grande partie, est en dehors de la question

(37) Nous avons montré ailleurs que cet argument de saint Thomas ne renverse pas la principale assertion des semi-rationalistes sur la possibilité logique d'un développement spontané pour la raison inculte, et que cet argument ne suppose pas non plus la vérité de cette même assertion, car il se rapporte à une question différente. Saint Thomas dit que les vérités naturelles doivent être promulguées de la même manière que les vérités surnaturelles (*per modum fidei*). Il parle donc de la révélation dont le genre humain, tel qu'il est, avec sa faiblesse, mais aussi avec sa civilisation, a besoin, pour connaître suffisamment Dieu et la loi morale. Il ne s'agit donc pas ici de la *première connaissance* des vérités métaphysiques, et par conséquent il ne s'agit pas de ce que pourrait ou ne pourrait pas une raison inculte, ou même une raison cultivée qui ignorerait toutes les vérités religieuses et morales.

principale débattue avec les semi-rationalistes; car ces derniers admettent, à peu de chose près, les faits consignés ici, et ils peuvent les admettre sans être obligés par la logique de renoncer à la puissance *absolue* qu'ils attribuent à la raison inculte.

Le chapitre sixième est intitulé : *Accusations que les semi-rationalistes forment contre les traditionalistes. Le semi-rationalisme est souverainement injuste.* Dans les deux premiers paragraphes, le P. Ventura range, parmi les accusations injustes, celle d'avoir dit que les mots sont nécessaires pour penser. Il a raison en ce qui le concerne; mais il devrait se souvenir que son opinion sur ce point n'est pas celle de tous les écrivains attaqués par les semi-rationalistes. Dans les cinq paragraphes suivants dominent trois idées, répétées plusieurs fois sous diverses formes : d'abord (3e et 5e accusations), le P. Ventura montre fort bien que l'on peut soutenir la nécessité de l'enseignement sans admettre que la foi surnaturelle et la révélation surnaturelle doivent précéder la raison; ensuite (4e et 6e accusations), il tâche d'établir, par les aveux de ses adversaires, l'impossibilité pour la raison de passer toute seule des idées générales du monde sensible à la première connaissance du monde spirituel : seulement il confond de nouveau la grande difficulté, admise par ses adversaires, avec l'impossibilité physique qu'il soutient lui-même; enfin il prouve très-bien qu'on peut donner à l'enseignement humain le nom de révélation naturelle, sans être conduit à l'erreur du fidéisme. La septième accusation, rejetée par le P. Ventura, est celle-ci : Le traditionalisme a déjà été condamné par le concile d'Amiens. Il n'a pas de peine à montrer combien il est faux que ce concile ait rejeté la nécessité de l'enseignement pour la formation de la raison; mais il va trop loin en disant que le concile *proclame* cette nécessité et *frappe* le semi-rationalisme. Recommander d'une manière implicite n'est pas proclamer. D'ailleurs le P. Ventura renouvelle ici sa méprise sur la portée de l'argument de saint Thomas, poussé qu'il est par le désir de trouver des preuves pour sa thèse dans les moindres paroles du concile. Peine superflue! car une seule preuve solide vaut mieux que vingt contestables; et, sans rien exagérer, on peut prouver, comme nous l'avons fait à la fin de notre *Essai*, non-seulement que le concile d'Amiens ne condamne pas la nécessité de l'enseignement, mais même qu'il est favorable à cette opinion.

Le P. Ventura prouve ensuite que cette même opinion n'est nullement atteinte par les quatre propositions envoyées de Rome et proposées à la signature de M. Bonnetty.

La neuvième accusation combattue par l'auteur est celle-ci : Le traditionalisme dégrade et anéantit la raison. Il prouve que son système ne la mérite pas; en effet, il mériterait plutôt le reproche contraire, puisqu'il accorde à la raison la puissance, inintelligible d'ailleurs, de *produire* la vérité, comme Dieu produit son Verbe. Seulement ce n'est pas là ce qu'entendent, par *traditionalisme*, ses adversaires; et dans le sens réel de ce mot, comme nous l'avons dit souvent, l'accusation est fondée (38). Si la simple nécessité de l'enseignement, comme condition plus ou moins nécessaire selon les circonstances, ne dégrade pas la raison, il n'en est pas de même de l'extériorisme, qui nie le rapport intime de l'esprit avec la vérité.

La dixième accusation, ainsi formulée : *Le traditionalisme renverse la religion par sa base*, est sans doute injuste, s'il s'agit du traditionalisme du P. Ventura, lequel, bien qu'erroné, est moins funeste que le traditionalisme absolu. Mais, quoique le P. Ventura soit dans le vrai quand il affirme que son système *ne renverse pas la religion par la base*, il se trompe quand il prétend que ce système conduit logiquement au catholicisme, et réciproquement. Si le catholicisme suppose le *fait* de la révélation primitive, il n'en suppose pas la *nécessité absolue* pour que l'homme connaisse le monde spirituel; et cette prétendue nécessité absolue n'a pas davantage, pour conséquence, la vérité du catholicisme, puisque, fût-elle admise, elle ne s'appliquerait qu'à une révélation naturelle dans son objet. Après avoir répété que l'homme ne peut savoir *tout juste* sur le monde spirituel et moral que ce que lui en apprend la tradition, sauf à s'en rendre compte ensuite par le raisonnement (p. 342), le P. Ventura, dans le désir de montrer (p. 343) que cette thèse *affermit les bases* de la religion, est entraîné en plein dans le système de M. de Lamennais, et il place dans le témoignage du genre humain le critérium de la raison. On peut, dit-il, prouver la divinité de l'Eglise par les *motifs de crédibilité*; mais il faut d'abord établir la compétence de la raison, ce qu'on ne peut faire sans croire que Dieu existe et qu'il est le créateur de l'homme : *Or sur quoi l'homme se fonderait-il pour admettre ces vérités formant la base de sa raison, les titres de sa compétence et de son aptitude pour la démonstration de la vérité, et qui doivent précéder tout raisonnement, à moins qu'il ne les admette sur le témoignage de la tradition* (p. 345)?... *Les arguments tirés de la raison n'ont de valeur qu'autant qu'on croit à la compétence de la raison sur la foi universelle et constante de l'humanité, comme les preuves fondées sur la Bible n'ont de force qu'autant qu'on croit à l'authenticité et à la divinité de la Bible sur la foi universelle et constante de l'Eglise.* Le P. Ventura poursuit longuement ce dernier rapprochement, ne s'apercevant pas qu'il est radicalement faux; car si notre foi à l'Eglise est le motif (et non le fondement) de notre foi en l'inspiration des Livres saints (je ne dis pas *en leur authenticité*), le fait de croyance qui intervient dans le développement de la raison n'est pas

(38) Relativement au traditionalisme absolu.

le moins du monde le motif de la certitude rationnelle. Le P. Ventura nous dit que ce serait un cercle vicieux de vouloir prouver la compétence de la raison par la raison; et il ne remarque pas qu'il tombe lui-même dans le cercle vicieux reproché à Lamennais, car il fait reposer la raison sur le témoignage de l'humanité, lequel, de son côté, ne peut reposer que sur la raison : comment, en effet, puis-je savoir s'il y a un genre humain, et si le genre humain me dit telle ou telle chose, à moins que je ne sois déjà capable de certitude? Le seul moyen d'éviter ce cercle vicieux est évidemment de prendre la raison comme point de départ dans l'ordre naturel; le P. Ventura a sans doute le droit de dire que, si la raison précède l'acte surnaturel de foi dans la formation du Chrétien, il y a une *foi naturelle* qui précède le développement complet de la raison; mais cette foi naturelle, envisagée comme croyance au témoignage, n'est qu'une condition, ou plutôt un phénomène du développement intellectuel; elle n'empêche pas que le vrai fondement de la certitude ne soit uniquement la lumière intérieure de la raison.

La onzième et dernière accusation rejetée par le P. Ventura est celle-ci : *Le traditionalisme est dans une fausse position vis-à-vis du rationalisme, et ne produit aucun bien.* Ici, nous devons le dire, il échoue complétement. Il énumère les services rendus à l'Eglise par quelques traditionalistes. Cela ne prouve nullement que le traditionalisme lui-même ait été utile; et puisque le traditionalisme, même modéré, est une erreur, il n'a pu être utile que dans la mesure où le peuvent être les erreurs. D'ailleurs plusieurs des écrivains dont parle ici le P. Ventura ne méritent pas le nom de traditionalistes, puisqu'ils n'ont jamais affirmé la nécessité *absolue* de la revélation pour une raison développée. Mais le grand tort du P. Ventura, dans le paragraphe qui nous occupe, c'est de prétendre que sa thèse réfute *radicalement* le rationalisme. On sait que nous dénions ce mérite, même à l'opinion qui soutient la nécessité de la révélation dans le sens où cette nécessité est démontrable; à plus forte raison, le réfusons-nous à l'opinion du P. Ventura, qui, bien loin de pouvoir réfuter quoi que ce soit, est sujette elle-même à réfutation.

Le septième et dernier chapitre du P. Ventura contient huit *griefs* contre le semi-rationalisme. Ici les exagérations redoublent. Les principales consistent à dire que le semi-rationalisme conduit au panthéisme par les idées innées; qu'il a le même principe que le rationalisme absolu, en refusant de voir dans la tradition la source unique de la vérité; qu'il rend inutile la religion révélée, en admettant une communication directe de la raison avec Dieu, car ce que Dieu nous apprend de cette manière ne peut être insuffisant. Il suffit d'énoncer de pareilles accusations pour en faire justice. D'ailleurs nous avons apprécié, au commencement de ce paragraphe, l'esprit de l'ouvrage du P. Ventura; et plus de détails ne sont pas necessaires pour en faire connaître la contexture.

VI. L'*Ami de la religion* a publié en neuf articles (de mars à juin 1857), sur le travail du célèbre Théatin, une critique violente, exagérée, pauvre de style, donnant une idée fausse du livre incriminé, et une idée plus fausse encore de la question débattue. Dans son cinquième article, le critique semble nier que Dieu ait pu donner directement au premier homme une plus grande lumière naturelle que celle dont l'homme actuel est muni en naissant. Presque toujours, au lieu de s'attaquer aux opinions avouées par le P. Ventura, il lui attribue sans motif des erreurs monstrueuses, ou bien il épilogue sur des expressions impropres. Dans son septième article, il cite le P. Ventura disant en substance que la science théologique est postérieure à la foi surnaturelle (c'est le *fides quærens intellectum* de saint Anselme), et il prétend que c'est là affirmer, contre les décisions de Rome, que *la foi précède la raison*, comme si, dans le passage incriminé, il était question de la *raison naturelle.* Dans son huitième article, le critique commet une autre erreur sur l'axiome de saint Anselme. *M. Cousin*, dit-il, *et toute son école supposent à l'origine une inspiration, une aperception directe de Dieu; c'est la foi, c'est la grâce, c'est le surnaturel, c'est la religion. Sur ces données obscures, la raison travaille, elle en fait jaillir la lumière, elle dégage la pensée du mystère, elle entre en possession réfléchie de la vérité. Voilà la philosophie. C'est ainsi que toute cette école interprète le « fides quærens intellectum » de saint Anselme. Elle transporte dans le domaine des faits de l'ordre purement naturel un axiome qui n'a son accomplissement que dans l'ordre de la grâce.* L'idée de M. Cousin est ici bien exposée, au style près; mais elle est très-mal appréciée. Si cette idée est fausse, c'est qu'elle transporte dans les rapports entre les deux ordres (naturel et surnaturel) un aperçu qui n'est vrai que dans chacun de ces deux ordres considéré à part. Il est très-permis, en effet, de dire avec M. l'abbé Hugonin que la science naturelle est postérieure à la foi naturelle, comme la science surnaturelle est postérieure à la foi surnaturelle. Ce qui est faux, c'est que la foi surnaturelle soit nécessairement antérieure à la science naturelle. Dans le même article, le critique gourmande avec raison le P. Ventura pour avoir traité de pélagiens ceux qui disent que l'homme sans la grâce peut *pratiquer quelques vertus*, et il ne voit pas qu'il tombe dans un excès semblable en traitant de baïanisme la thèse de la nécessité d'un enseignement. Si en effet celui qui attribue à l'homme le pouvoir de pratiquer par ses seules forces quelques vertus ne parle pas *nécessairement* de vertus surnaturelles, pourquoi celui qui affirme la nécessité d'un enseignement ne devrait-il être entendu que dans le sens d'un enseignement surnaturel? Le P. Ventura a tort sans doute de supposer (p. 411) la révélation surnaturelle absolument nécessaire; mais il dit

le contraire ailleurs, le critique l'avoue lui-même. Or on doit juger un écrivain, non pas d'après une exagération qui lui échappe dans un mouvement oratoire, mais d'après l'ensemble de sa doctrine. Le critique pousse l'animosité jusqu'à taxer d'eutychianisme le rapprochement développé par le P. Ventura entre l'union de l'âme et du corps, et celle des deux natures en Jésus-Christ : *Si l'un des deux faits*, dit-il, *est la raison de l'autre,... il faudra conclure que, de même que le corps et l'âme ne font qu'une nature dans l'homme, ainsi Dieu et l'homme ne font qu'une nature en Jésus-Christ.* Pourquoi ne pas conclure tout aussi bien que, comme Dieu et l'homme font deux natures en Jésus-Christ, le corps et l'âme feront deux natures en l'homme? Sans doute ce serait encore une erreur; au moins ce ne serait pas l'eutychianisme. Mais on voulait à toute force placer cette accusation d'eutychianisme.

En commençant son dernier article, le critique annonce qu'il va laisser les petits détails pour prendre du livre du P. Ventura une vue d'ensemble, ce qui ne l'empêche pas de commencer par une chicane de détail. Son adversaire dit le christianisme *homogène* à notre nature; il veut dire *conforme*, le contexte le prouve. Il fallait lui reprocher l'emploi d'un terme impropre. Le critique n'en a garde. Sur ce terme impropre, il établit son appréciation d'ensemble, qui consiste à résumer ainsi l'ouvrage attaqué : *Trouver et démontrer que l'ordre surnaturel est compris dans l'ensemble des conditions sans lesquelles l'homme ni aucune autre créature raisonnable ne peuvent exister dans l'usage et l'exercice de leurs facultés.* Nos lecteurs savent que cette grave erreur ne fait point partie de celles du P. Ventura. Ce qui étonne, c'est que le critique la prend plus loin pour son compte. Après avoir dit avec raison qu'il ne faut pas tout ramener aux questions de *méthodes*, ne pas mettre toute la théologie dans la question de l'Eglise, il ajoute : *Etudier l'ordre surnaturel, c'est étudier les faits surnaturels dont la conscience du Chrétien est le théâtre, dont la grâce est l'agent, dont le but dès cette vie est une union intime à Dieu, dont la fin dernière est la vision béatifique. Tel est le surnaturel. On voit facilement que tout ce que le P. Ventura en dit n'a rapport qu'au côté externe du surnaturel, qu'à la foi envisagée dans ses motifs de crédibilité. La question une fois placée sur ce terrain, qui n'en voit les dangers? Ne considérer le surnaturel que dans son côté purement externe, c'est le faire déchoir de son trône, c'est lui enlever son caractère de gratuité. Le P. Ventura a identifié par là le surnaturel avec les conditions nécessaires à l'exercice de nos facultés.* Quelle logique et quelle théologie! Il est complétement faux que le surnaturel, considéré dans ses motifs de crédibilité, perde son caractère de gratuité. Sous quelque côté qu'on le considère, il reste essentiellement gratuit (c'est-à-dire, étranger aux conditions nécessaires à l'exercice de nos facultés). L'étude du surnaturel *dans son côté externe*, comme dit le critique, n'a donc pas nécessairement le baïanisme pour conséquence. Que dire encore de cette supposition, qu'il n'est pas permis de parler du surnaturel sans le considérer sous toutes ses faces? Comme si on ne pouvait étudier chacune séparément, ainsi que le font tous les théologiens dans leurs *traités*, et comme si les investigations spéciales n'étaient pas aussi nécessaires que les vues d'ensemble! Terminons ici notre critique du P. Ventura, et notre critique de son critique. Nous ne voyons plus rien, dans les écrits de l'un et de l'autre, qui vaille la peine d'être relevé.

§ VIII. — M. Bensa.

M. l'abbé Bensa n'ayant guère fait qu'analyser le système du P. Ventura, nous nous bornerons ici à un petit nombre d'observations.

Dans son écrit intitulé : *Le vrai point de la question*, il est injuste envers M. de Bonald, en l'accusant (p. 7) de faire venir du dehors toutes les vérités ; il vaut mieux dire, avec M. Maret, qu'à cet égard M. de Bonald est ambigu. Ensuite (p. 11) M. Bensa dit que le concile d'Amiens a condamné l'extériorisme de M. de Bonald par ces paroles : *Il y a des préambules de la foi qui sont connus naturellement.* Nous répondons à cela : 1° Ces préambules de la foi sont des vérités religieuses et morales, et, par conséquent, si M. de Bonald est condamné ici, M. Bensa l'est en même temps, puisqu'il fait venir du dehors (à l'exemple, pense-t-il, de M. de Bonald) les vérités morales, et qu'il déclare lui-même n'admettre, comme le P. Ventura, la puissance même absolue de la raison, que pour les idées abstraites de cause, d'effet, etc., et pour les vérités secondaires qui peuvent se déduire des vérités reçues par l'enseignement ; 2° dans le fait, ce passage du concile, comme le prouve le contexte, est dirigé contre le fidéisme, et non contre l'extériorisme, de sorte que M. de Bonald admît-il, comme M. Bensa, ce dernier système pour les vérités morales (ce qui n'est pas certain), on ne pourrait le réfuter par cette décision sur les préambules de la foi ; il faudrait chercher d'autres raisons, et elles ne manquent pas.

Avec le P. Ventura, M. Bensa assimile le système de M. de Bonald à celui de Locke. Mais cet argument peut encore être rétorqué, puisque, pour les vérités morales, M. Bensa admet ce qu'il attribue à M. de Bonald, et que, s'il ajoute que l'esprit se forme des idées abstraites, il n'y a rien là de contraire à l'école de Locke, selon laquelle l'esprit transforme les sensations en idées.

Nous n'admettons pas que par suite de la *magie des mots* (p. 23) on s'expose, en désignant une erreur sous le nom de traditionalisme, à rendre la tradition odieuse, et ainsi à rendre service au rationalisme. Ce dernier nom fait-il donc tort à la raison? Le nom de fidéisme fait-il tort à la foi, et celui de supernaturalisme au surnaturel?

M. Bensa a raison de prétendre que les idées générales ne peuvent venir par les mots; mais il n'est pas toujours heureux

dans ses arguments : il y en a un, par exemple (p. 29), dans lequel il confond l'homme déchu avec l'homme vivant hors de la société. Quant à sa thèse contre les idées innées, elle ne pèche pas seulement par la faiblesse des preuves ; elle est fausse radicalement, en tant qu'elle n'admet d'inné dans l'âme que la faculté. C'est en vain qu'il essaie d'assimiler au kantisme l'hypothèse des idées innées, sous prétexte que nos idées, dans cette hypothèse, représentent, non ce qui est dans l'objet, mais ce que nous attribuons à l'objet, et qu'ainsi disparaît la réalité objective de nos connaissances. Ce qui est inné, ce ne sont pas les idées des objets matériels, ce sont les idées absolues. Or qu'y a-t-il d'impossible à ce que ces idées soient, quant à leur essence, contemporaines de l'âme? Dieu n'est-il pas assez présent à toutes les intelligences pour mettre en elles, dès le premier moment de leur existence, une idée fidèle de lui-même? Il n'est pas plus vrai que l'hypothèse des idées innées, entendue sainement, réduise notre esprit à une pure passivité. M. Bensa affirme qu'elle aboutit à ce résultat; mais il serait fort embarrassé pour signaler un lien quelconque entre ces deux choses.

M. Bensa dit (p. 32) que l'homme après la chute *fut replacé immédiatement dans un autre ordre surnaturel inférieur, où il reçoit de nombreux secours, intérieurs et extérieurs, surajoutés à ses forces naturelles.* Il serait préferable de dire qu'après la chute l'ordre surnaturel fut offert à l'homme, avec obligation de profiter de cette offre. Viennent ensuite deux preuves de l'impuissance absolue de l'homme à découvrir l'existence de Dieu, l'une tirée de la parabole du Samaritain, lequel est la figure de la nature humaine, laissée à demi morte dans l'ordre intellectuel et moral; l'autre tirée de l'histoire. Mais ici M. Bensa a le tort de ne pas séparer deux cas bien différents, celui de l'homme laissé à lui-même hors de la société, et celui de l'homme qui a reçu une certaine culture sans qu'on lui ait parlé des vérités morales. Les conclusions de M. Bensa sur l'impuissance *absolue* ne sont vraies que du premier cas, et il paraît cependant les étendre au second. De plus ses preuves n'ont aucune proportion avec ses conclusions ; elles ne démontrent que l'impuissance morale. Enfin il n'atténue pas l'extension exagérée de sa thèse, en reconnaissant (avec raison du reste) que même où il y a impuissance *absolue,* il y a encore *capacité radicale d'être élevé* à la vie intellectuelle; car l'homme qui a déjà reçu une certaine culture, possède, outre cette capacité *radicale,* la puissance *physique* de découvrir les vérités religieuses naturelles.

Dans le reste de sa brochure, M. Bensa réfute les arguments de ceux qui prétendent que l'homme pourrait absolument, sans aucun secours social, découvrir l'existence de Dieu. Il montre que saint Paul n'attribue pas au raisonnement la puissance de produire la première connaissance de cette vérité, puisque les hommes dont il parle n'étaient pas dépourvus de cette première connaissance. Il fait voir que beaucoup des textes des saints Pères allégués comme excluant la nécessité d'un secours social, excluent seulement la nécessité de la grâce. Cette partie négative de la brochure est généralement solide. Nous ne voulons pas nous arrêter sur certains détails qui appelleraient nos réserves. Comme nous avons combattu dans ce travail les mêmes arguments que M. Bensa, il sera facile de voir en quoi son point de vue et le nôtre diffèrent. Bornons-nous à deux exemples ; 1° M. Bensa ne veut interpréter le mot *naturaliter* de saint Paul que de l'enseignement extérieur, ou tout au plus de la faculté. Nous avons émis un avis contraire en répondant à l'anonyme italien. 2° M. Bensa (p. 84) veut qu'on appelle *absolue* la nécessité de la révélation qui résulte du célèbre argument de saint Thomas, parce que c'est une nécessité absolue pour tous les hommes d'avoir un moyen *sûr* de connaître les vérités fondamentales. Ici nous sommes contre lui avec M. Maret. — Ajoutons que M. Bensa semble accorder (p. 79) que l'homme sans l'enseignement né pourrait avoir les premières idées métaphysiques à l'état réflexe. S'il en est ainsi, nous sommes d'accord en cela, et il ne reste plus qu'un seul point sur lequel nous nous séparions de lui : c'est la puissance absolue de découvrir l'existence de Dieu, que nous attribuons à la raison déjà munie d'idées métaphysiques réflexes, puissance absolue qui se concilie avec l'impuissance morale.

§ IX. — M. Maret.

I. M. l'abbé Maret a publié un volume intitulé : *Philosophie et religion. — Dignité de la raison humaine, et nécessité de la révélation divine.* C'est le commencement d'un ouvrage étendu, dont l'auteur trace ainsi le plan dans sa Préface : « Le premier volume est consacré à une étude de la raison et de la nécessité de la révélation... » Après avoir démontré la nécessité de la révélation, nous mettons tous nos soins, d'abord à établir son existence, ensuite à dévoiler toute la grandeur, toute la beauté de sa doctrine, l'excellence de ses institutions, l'étendue de ses bienfaits. Pour atteindre ce but, le second volume contient une comparaison du mosaïsme avec les religions de l'antiquité; et de cette comparaison qui résume autant qu'il est en nous la science contemporaine, il résulte une démonstration de la divinité de la révélation à l'époque patriarcale et mosaïque. Dans le IIIe et le IVe volume, les *véritables origines du christianisme* sont cherchées et sont justifiées; les faits historiques sur lesquels repose sa divinité sont vengés, et ses grands dogmes sont présentés comme la plus haute philosophie qui puisse être proposée à la raison humaine. L'Eglise, son autorité, ses institutions, qui se résument dans la hiérarchie et le culte, occupent le Ve volume. Le VIe,

enfin, renferme une étude des rapports du christianisme et de l'Eglise avec la civilisation.

Dans les douze premières leçons du Ier volume, M. Maret développe et prouve la thèse des idées immédiates, appelée par quelques auteurs *ontologisme*. Dom Guéranger et la *Revue de Louvain* ont critiqué les éloges qu'il y accorde à Descartes et à M. Cousin. Dans les douze dernières leçons, il s'occupe de la parole, de la puissance de la raison, de la nécessité de la révélation. La quatorzième leçon est consacrée toute entière au traditionalisme. Nous allons en faire une analyse fidèle; puis nous dirons en quoi nous partageons les vues qui y sont exposées.

M. Maret commence par avouer que la doctrine de M. de Bonald, quant à la nature et à l'origine de la parole, peut recevoir deux interprétations différentes. Selon la première, les mots ne sont que la condition du développement des idées. « L'origine de la parole doit être cherchée dans l'énergie primitive de notre nature sortant des mains de Dieu; c'est le seul sens qu'on puisse attacher à l'hypothèse de l'homme créé parlant.» Selon la seconde, les mots sont cause efficiente des idées, et la parole a pour origine une révélation extérieure et positive. Cette seconde interprétation est le système du traditionalisme absolu, qui cherche à renverser par là le rationalisme. Cette doctrine est nouvelle. On avait cherché jusqu'ici l'origine de la connaissance, soit dans les objets sensibles (matérialisme), soit dans l'esprit qui transforme les données sensibles (péripatétisme), soit dans les retours de l'âme sur elle-même (autre nuance du psychologisme), soit enfin, sans nier la part des sens et de l'âme, dans l'objet intelligible et divin présent à la raison. Le traditionalisme s'écarte de tout cela en se bornant à dire : L'idée est produite par le mot; ou plutôt en cela il retombe dans le sensualisme, puisque le mot est une sensation. De plus, si toutes nos connaissances viennent du dehors, il faut que la certitude en vienne aussi; n'ayant aucune évidence propre, il faut que je m'en rapporte à ce qu'on me dit. Ici commencent d'autres conséquences purement théologiques, car le traditionalisme prend pour point de départ la révélation surnaturelle, *puisqu'il a pris le mot de révélation dans son acception ordinaire, tel qu'il est reçu dans les écoles, et sans distinguer une révélation naturelle de la révélation surnaturelle. Cette distinction a été faite plus tard, et nous verrons bientôt quelle en est la valeur. Le but même que se proposaient les traditionalistes en présentant la révélation comme la source de la parole et des idées, et qui était de ruiner les fondements du déisme et du rationalisme, démontre que par ce nom de révélation ils entendaient véritablement la révélation théologique.* De là il suit que la grâce est un élément essentiel de la nature, que l'état de nature pure n'est pas possible; et comme la révélation surnaturelle est la source de la tradition qui donne à l'homme les idées, l'homme en aucun temps ne peut connaître Dieu que par une lumière surnaturelle. Il y a plus : toutes les vérités, même mathématiques, logiques, etc., doivent être crues sur l'autorité de Dieu, et cette foi qui engendre la raison *est nécessairement la foi divine et théologique, puisque son motif suprême réside dans la révélation divine et la parole de Dieu.* L'Eglise doit donc définir toutes les vérités scientifiques, ce qui aboutit à la suppression de la philosophie, et en politique à la théocratie. Enfin, il n'y a plus aucun moyen de prouver la révélation. — Il est vrai que les traditionalistes modérés reconnaissent que l'homme a été créé parlant; mais tous proclament encore la nécessité absolue de la révélation et de la tradition comme source unique des vérités naturelles de l'ordre religieux et moral. Ils disent, il est vrai, que cette révélation est naturelle; mais *nous avons prouvé qu'il n'y a qu'une révélation qui appartient à un ordre essentiellement gratuit et surnaturel. La théologie ne connaît qu'une raison naturelle et une révélation surnaturelle. Une révélation naturelle est une nouveauté. Et sur quel fondement repose-t-elle? On dira que la parole est une révélation, que la parole est révélée. Mais nous avons déjà prouvé que la parole, ne donnant pas les idées, et n'étant en elle-même qu'un son, ne peut pas être une révélation; nous prouverons bientôt qu'elle n'est pas révélée, parce que l'homme a été créé parlant.* Ou cette révélation est la révélation surnaturelle, et alors toutes les conséquences du traditionalisme absolu reviennent; ou cette révélation est la raison elle-même, et alors le traditionalisme s'avoue vaincu, puisqu'il ne s'est armé que pour déprimer cette raison. D'ailleurs le rationalisme ne s'effraiera jamais d'une révélation naturelle; il ne sera vaincu que lorsqu'on lui aura prouvé la nécessité et l'existence de la révélation surnaturelle.

Nous croyons avoir analysé fidèlement la 14e leçon de M. Maret. Nous commencerons par faire remarquer que sa critique ne nous atteint nullement, car nous avons admis dans notre *Essai philosophique*, que la parole n'est qu'une condition de l'existence des idées; que l'homme a été créé parlant; que la raison développée a la puissance logique de découvrir l'existence de Dieu; en d'autres termes, nous avons admis les trois principes que M. Maret oppose en terminant aux traditionalistes, même modérés. Nous ne différons guère de lui que sur une question de mots dont nous reparlerons plus loin. Par conséquent les réserves que nous avons à ajouter à l'analyse qui précède ne portent pas principalement sur la partie positive des affirmations de M. Maret. Ce que nous devons critiquer, c'est la manière dont il combat des erreurs que nous rejetons comme lui.

II. Beaucoup de ceux qui ont dit que les mots *produisent* les idées, voulaient dire, au fond, que les signes sont la cause non de

la connaissance elle-même, mais du passage de cette connaissance d'un état à un autre. Cependant il peut se trouver des philosophes qui fassent réellement des mots la cause des idées, et nous avouons que ceux-là rendent la connaissance et la certitude impossibles. Mais leur erreur a-t-elle pour conséquence nécessaire de confondre l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel? Nous ne le croyons pas. Sans doute, s'ils disaient que la révélation surnaturelle est la source première de nos idées, on pourrait leur imputer toutes les conséquences théologiques que M. Maret tire de cette erreur ; mais la question est de savoir si cette erreur elle-même découle logiquement de leur première méprise sur la nature des mots. Accordons d'abord tout ce que nous pouvons accorder : en faisant des mots la cause des idées, on rend la démonstration évangélique impossible, par là même qu'on détruit la certitude rationnelle. Il y a plus : puisque le premier homme, dans ce système, a reçu, comme nous, les idées par les mots, et qu'il n'a pu les recevoir que de Dieu, toute sa certitude repose sur la foi naturelle à l'autorité de Dieu, comme la nôtre sur l'autorité des hommes. C'est déjà une bien grande erreur, et nous avouons qu'elle découle du principe traditionaliste. Mais, si nous allons jusque-là dans nos concessions envers M. Maret, nous affirmons qu'on serait injuste à l'égard des traditionalistes, si l'on voulait tirer de leur principe erroné la confusion de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel. En effet, toute foi à l'autorité et à la parole de Dieu n'est pas nécessairement une foi surnaturelle. Aujourd'hui, les vérités surnaturelles elles-mêmes peuvent être l'objet d'une foi purement naturelle ; car un païen, par exemple, peut être convaincu que le mystère de la Trinité est révélé, avant d'avoir la vertu surnaturelle de foi. La considération des motifs de crédibilité, la conviction elle-même du fait de la révélation, ne suffit pas à produire la foi infuse. (Cette conviction peut même, pour le dire en passant, exister sans la foi naturelle à la parole de Dieu; car, autre chose est comprendre qu'il faut croire, autre chose est croire en réalité. Dans le premier cas, l'intelligence seule est en jeu ; dans le second, il faut un acte libre de la volonté.)

A plus forte raison pourrait-on croire naturellement, sur la parole de Dieu, une vérité naturelle. Dans l'état de nature pure, il eût pu y avoir des révélations ; et elles n'eussent pu être surnaturelles que dans leur mode, nullement dans leur objet, ni dans leur but ; elles n'eussent donné naissance qu'à une foi naturelle. Si le principe traditionaliste, qui fait des mots la cause des idées, eût été affirmé dans l'état de pure nature, il est bien clair qu'alors il n'aurait pas abouti à la confusion du naturel et du surnaturel. Or ce principe ne change pas de caractère pour être affirmé dans le monde chrétien. En tout état de cause, il eût été aussi faux qu'il l'est aujourd'hui; si donc il eût été impossible d'en tirer, dans l'état de nature, la confusion des deux ordres, c'est qu'il ne la contient pas, et s'il ne la contient pas, on ne peut aujourd'hui l'en extraire. En deux mots, de ce que je crois quelque chose sur la parole de Dieu, il ne s'ensuit pas que je croie cette chose d'une foi surnaturelle ; donc, de ce que le principe traditionaliste aboutit à faire croire toutes les vérités naturelles sur la parole de Dieu, on ne peut conclure qu'il les fasse croire d'une foi surnaturelle.

Et il ne servirait de rien de dire que, dans l'état présent, Dieu ne fait pas de révélation naturelle dans son objet, sans avoir en vue le salut des hommes ; car, outre que Dieu peut se proposer tel but qu'il lui plaît, le but, pas plus que le mode, ne constitue la substance d'une révélation. Dieu donne aussi la santé, la fortune, etc., en vue du salut des âmes, et ces biens n'en restent pas moins naturels.

Ainsi, même à l'égard du premier homme, l'erreur traditionaliste n'aboutit pas à faire reposer la certitude sur la révélation surnaturelle. Mais elle a bien moins encore cette conséquence relativement aux autres hommes; car ici elle ne fait même pas reposer la connaissance sur la foi naturelle à l'autorité divine. Nous n'avons accordé cela à M. Maret qu'à l'égard du principe traditionaliste, considéré dans ses conséquences relatives au premier homme. Supposons en effet que, par impossible, le principe traditionaliste soit vrai. Le premier homme a reçu toutes ses idées dans les mots par une révélation ; il croit donc, d'une foi naturelle à la parole de Dieu, tout ce qu'il sait, parce que, n'ayant pas la vérité naturellement présente à sa raison, il doit s'en rapporter aveuglément à celui qui la lui transmet. Mais, par le même motif, ses descendants, dépouillés comme lui de tout élément rationnel, n'ayant qu'une faculté réceptive de la vérité, devront y adhérer sur la parole de l'homme qui la leur transmettra, et non pas sur la parole de Dieu qui sera étranger à cette transmission, ou qui n'y participera que dans la mesure où il coopère à toutes les causes secondes. Rien, ce semble, n'est plus clair. Mais, dit M. Maret, cette tradition part de la révélation et s'y rattache. — Qu'importe? Le premier homme ne pourra-t-il rien enseigner à ses descendants, sans leur dire, chaque fois, qu'ils doivent croire cela sur la parole de Dieu, et les connaissances révélées primitivement ne pourront-elles plus se transmettre, dès que le fait même de la révélation sera oublié? Rien de semblable ne découle du principe traditionaliste, et il a déjà réellement assez de fausses conséquences, pour qu'on n'ait pas besoin de lui en prêter d'imaginaires.

Mais, dit M. Maret, si ce principe n'aboutit pas à faire reposer la certitude sur une révélation surnaturelle, c'est un fait que les traditionalistes absolus sont tombés dans cette erreur, et ce qui le prouve, c'est qu'ils voulaient par leur système renverser le rationalisme, qui est la négation de l'ordre sur-

naturel. — Cet argument n'est pas sans réplique. On peut réfuter quelques-unes des erreurs fondamentales du rationalisme, sans lui démontrer la nécessité d'admettre la révélation surnaturelle. Evidemment ce dernier but n'est pas atteint quand on a renversé la théorie de l'état sauvage primitif, et cependant M. Maret a cru lui-même qu'il importait beaucoup de réfuter cette théorie; les traditionalistes peuvent donc avoir une prétention analogue, sans croire que leur système démontre directement et péremptoirement l'ordre surnaturel. De même M. Maret compte (p. 297) parmi les erreurs rationalistes, la création de la société par l'homme, l'invention de la religion, etc., erreurs qui peuvent certes se réfuter, sans que le rationalisme soit forcé dans ses négations. Mais M. Maret a mis lui-même notre assertion dans tout son jour, en faisant l'éloge des apologistes chrétiens du XVIIIe siècle : *D'après les déistes*, dit-il, *l'homme laissé à lui-même, l'homme isolé devait trouver la religion par le bon usage de ses facultés. Bergier et les défenseurs du christianisme opposaient à cette hypothèse de l'homme isolé les faits et l'expérience. Ils faisaient remarquer que l'enseignement et l'éducation sont le moyen principal du développement intellectuel et moral de l'homme; que l'esprit humain, hors de la société, demeure comme frappé de stérilité. Ils concluaient de ces faits qu'il existe dans la constitution même de la raison, un élément naturel et nécessaire de tradition et d'autorité, qu'on ne peut méconnaître et négliger sans péril.* (Suit un alinéa sur l'impossibilité de tout comprendre; puis :) *Cette réfutation de quelques-uns des principes fondamentaux du déisme ne tranchait pas sans doute la question débattue, celle de la nécessité et de l'existence de la révélation; mais elle prouvait que le déisme n'était pas dans l'observation véritable des faits de l'esprit humain; qu'il n'en connaissait pas les lois premières. Il y avait là un préjugé redoutable contre ce système.*

M. Maret a une dernière preuve pour démontrer qu'en fait les traditionalistes absolus partaient de la révélation surnaturelle : c'est qu'ils ne distinguaient pas d'abord entre surnaturel et naturel, mais disaient purement et simplement *la révélation.* — Nous conclurions plutôt de là qu'ils parlaient de la révélation en général; car s'ils ne distinguaient pas entre les deux sortes de révélation, comment peut-on dire qu'ils n'avaient en vue que l'une de ces deux sortes? — Mais, dit-on, l'usage ordinaire était d'entendre par révélation un enseignement surnaturel. — D'abord l'usage ne peut changer la nature des choses, ni autoriser à imputer à quelqu'un, comme dit de la révélation surnaturelle, ce qu'il a dit seulement de la révélation en général. Ensuite cet usage n'était pas tellement unanime, qu'il ne fût admis par les théologiens qu'il aurait pu y avoir des révélations dans l'état de pure nature. En somme, si, en fait, certains traditionalistes ont présenté la révélation surnaturelle comme la source nécessaire des idées, ils ont à coup sûr aggravé leurs torts; mais, jusqu'à ce qu'on nous apporte des faits, nous douterons qu'ils aient admis cette absurdité, laquelle d'ailleurs, nous l'avons vu, ne découle pas logiquement de leur erreur fondamentale.

III. Ainsi M. Maret a raison de combattre le traditionalisme absolu, et il se trompe dans quelques-uns de ses moyens d'attaque. Nous retrouvons le même mérite et le même défaut dans sa discussion contre les traditionalistes modérés. Quelques écrivains ont donné ce dernier nom à ceux qui proclament la nécessité de l'enseignement comme condition du développement de la raison. A ce compte-là, M. Maret lui-même serait un traditionaliste modéré, car il admet, comme on l'a vu, cette nécessité. S'il en fallait de nouvelles preuves nous n'aurions que l'embarras du choix : *L'homme laissé à ses seules forces naturelles*, dit-il p. 386, *n'est pas du tout l'homme isolé et séparé de la société, puisque la société et l'enseignement social sont le moyen ordinaire et naturel du développement humain... La nécessité* (p. 325) *de la tradition et de l'enseignement est encore un fait naturel qui ne décide rien, puisqu'on peut y voir seulement la condition, et non la cause du développement de l'intelligence.* Mais voici un passage plus significatif encore sur l'impuissance absolue de l'homme séquestré. Examinant (p. 340) ce qui serait arrivé si le premier homme avait été créé n'ayant qu'en puissance la vie intellectuelle, l'auteur dit : *Quand je remarque que l'homme ne possède pas cet instinct sûr et infaillible qui guide les animaux dans tous les actes conformes à leur nature; quand je considère que rien ne peut remplacer pour l'homme l'intelligence et la raison, au moins à l'état le plus élémentaire, puisqu'il ne peut pourvoir à ses besoins physiques et à la conservation de son existence matérielle qu'à l'aide de beaucoup d'observations, de réflexions, et de combinaisons; quand enfin je pense que l'homme isolé de ses semblables est le plus faible et le plus misérable des êtres, je me demande s'il eût pu vivre un seul jour dans l'état affreux qu'il faut imaginer pour se le représenter avant tout usage de la pensée et de la parole... Qu'il eût pu se conserver dans un état entièrement opposé à sa nature, on ne peut le concevoir... Oublions ces raisons... Il est évident que si l'homme eût été un seul jour réduit à cette vie animale, il n'en serait jamais sorti, et n'aurait pu s'élever au degré le plus inférieur de la vie sauvage elle-même... Si l'homme confiné dans cette animalité n'eût pu modifier son existence matérielle, à plus forte raison aurait-il été dans l'impossibilité de s'élever aux premières notions de la raison. Qu'aurait dit le spectacle de la nature à cet être toujours courbé vers la terre, et en qui n'eût pas lui la première flamme d'intelligence? Aurait-il été capable d'aucun retour sur lui-même?... Il aurait trouvé dans les attitudes du corps, les gestes, les cris, les sons confus, un moyen d'exprimer ses besoins organiques et d'établir avec ses semblables quelques rares et fugitives com-*

munications. Ce langage aurait suffi à des relations purement physiques. La pensée absente n'aurait jamais pu transformer les sons inarticulés en sons articulés. L'homme serait resté éternellement muet. Telle est l'hypothèse dans sa rigueur. Avec elle, il est absolument impossible d'expliquer la pensée. Ce langage n'a pas besoin de commentaires. Aussi M. Marel a le bon esprit d'appeler *traditionalistes modérés* les philosophes seuls qui, admettant que l'homme a été créé parlant, et regardant la parole comme une simple condition *sine qua non*, c'est-à-dire, rejetant les deux erreurs qui sont justement reprochées aux traditionalistes absolus, soutiennent cependant que la raison développée est dans l'impuissance absolue de découvrir les vérités religieuses naturelles. En cela ces modérés se trompent, et ils méconnaissent la puissance logique de la raison. Cette négation les mène à une conséquence que nous devons signaler. De ce que l'homme développé qui ignorerait Dieu aurait *absolument* besoin de la société pour le connaître, ils sont obligés de conclure que le premier homme, s'il s'était trouvé dans ce même état de science profane et d'ignorance religieuse, aurait eu besoin absolument d'une révélation naturelle pour connaître Dieu. C'est encore une erreur, et M. Maret a raison de la combattre. Car dès que l'homme, dans un certain état, a la puissance logique d'atteindre un objet, un secours étranger ne peut plus lui être logiquement nécessaire pour atteindre ce même objet, dans les mêmes circonstances : il ne peut plus être question que d'une nécessité morale, suite de l'impuissance morale, qui n'est pas incompatible avec la puissance logique.

M. Maret détermine donc avec justesse la nature du traditionalisme modéré, et il fait bien de le rejeter; nous lui reconnaissons ici ces deux mérites, que nous avons constatés déjà dans sa discussion contre le traditionalisme absolu. Mais ici, comme tout à l'heure, ses preuves laissent à désirer. En effet, qu'y a-t-il à répondre au traditionalisme modéré? Il faut lui dire : Cette puissance logique, que vous contestez, est inattaquable; reconnaissez-le, et bornez-vous à soutenir l'impuissance morale. Voilà la thèse que défend M. Maret dans un autre chapitre, et avec raison, quoique avec certaines lacunes que nous tâcherons de combler à la fin de cet écrit. Mais, au lieu de répéter cela, quand il s'adresse *ex professo* aux traditionalistes modérés, il leur pose le dilemme que nous avons analysé plus haut, et que nous sommes obligé de critiquer maintenant.

La révélation que ces traditionalistes disent absolument nécessaire pour que la raison développée du premier homme pût acquérir la connaissance de Dieu, cette révélation, dit M. Maret, est ou bien la révélation surnaturelle, et alors les conséquences du traditionalisme absolu reviennent; ou bien la raison elle-même, ce qui est une contradiction. — Les traditionalistes modérés ne seraient pas près d'être battus, s'ils ne rencontraient devant eux que cet argument. D'abord, l'alternative fût-elle inévitable, l'adoption du premier membre serait, quoique erronée, sans nul rapport avec le traditionalisme absolu, qui n'entraîne pas, nous l'avons prouvé, la confusion du naturel et du surnaturel. Ensuite, il y a certainement un milieu entre la révélation surnaturelle et celle que Dieu nous fait par la raison; ce milieu c'est une révélation extra-rationnelle, mais naturelle, dont on ne pourrait nier la possibilité sans heurter la raison elle-même. Donc les traditionalistes modérés ne sont pas réduits à tomber dans le supernaturalisme ou à se rétracter. Ils sont dans le faux, mais gardassent-ils leur erreur, elle ne les conduirait pas au supernaturalisme. Cette assertion va être mise dans un nouveau jour par ce qu'il nous reste à dire. M. Maret, en effet, objecte qu'il n'y a pas *en fait* de révélation purement naturelle, d'où il faut conclure apparemment que les écrivains qu'il combat ne peuvent exciper de ce genre de révélation, pour échapper à l'alternative qu'il a posée. Je me permettrai de faire observer à M. Maret qu'il confond ici deux questions. Les traditionalistes modérés ne s'écartent pas de la vérité sur le mode dont s'est opérée *en fait* l'instruction de l'homme. Ils reconnaissent non-seulement que les idées préexistent dans l'âme à tout enseignement, mais encore que le premier homme a été créé avec la pensée actuelle. Ils ne prétendent donc pas qu'une révélation naturelle a été, en fait, pour quelque chose dans l'origine des connaissances; et par conséquent, ils sont ici d'accord avec M. Maret; ou s'ils diffèrent de lui, c'est uniquement sur la question de savoir si l'on peut appeler révélation le don de la pensée simultané à la création, question de mots qui n'a pas d'importance. Encore faut-il observer que l'on peut être traditionaliste modéré tout en pensant sur cette question de mots comme M. Maret; et au contraire, que l'on peut appeler révélation, ce don de la pensée dans l'acte créateur, sans adopter par là même l'erreur des traditionalistes modérés.

Ces derniers donc, la question de mots étant mise de côté, ne se séparent de M. Maret et de nous que sur une question de possibilité. Ils disent que si un homme, instruit d'ailleurs, ignorait Dieu, il ne pourrait absolument le connaître sans un enseignement; et que si le premier homme s'était trouvé, par impossible, dans cet état, il n'aurait pas eu la puissance logique de découvrir Dieu, et par conséquent aurait eu besoin absolument d'un secours divin, faute d'un secours social. M. Maret a prouvé fort bien, par des raisons tirées de la Providence, que le premier homme n'aurait pu être placé dans cet état; et quoique ces raisons aient plus de force contre l'hypothèse de l'homme créé avec la seule puissance logique de découvrir Dieu, et abandonné ensuite à lui-même, que contre l'hypothèse de l'homme créé avec cette puissance logique, mais recevant presque aussitôt un secours divin, nous reconnaissons volontiers que cette dernière hypo-

thèse elle-même est beaucoup moins conforme à la sagesse divine que la théorie selon laquelle l'homme a été instruit des vérités religieuses dans sa création. Mais enfin on peut *supposer* que le premier homme a été créé ignorant Dieu, quoique pourvu de connaissances inférieures, et l'on peut se demander quel aurait été dans ce cas le degré d'impuissance de la raison. Les traditionalistes modérés disent qu'alors une révélation naturelle eût été absolument nécessaire. Ils se trompent sans doute en parlant de nécessité absolue. Mais comment prouver qu'ils se trompent aussi en parlant de révélation naturelle? De ce que cette révélation naturelle n'existe pas, suit-il qu'elle n'eût pas été nécessaire dans l'hypothèse indiquée? Evidemment non. Bien plus, la révélation qui, selon M. Maret, comme selon nous, eût été dans ce cas moralement nécessaire, est précisément du même genre que celle dont les traditionalistes modérés affirment la nécessité absolue. C'est, d'un côté comme de l'autre, une révélation naturelle. De la faiblesse de la raison laissée à elle-même, on ne pourra jamais conclure qu'elle a moralement besoin d'une révélation surnaturelle pour connaître l'existence de Dieu; car le Tout-Puissant peut à coup sûr remédier à la faiblesse de la raison, sans la destiner à la vision intuitive, comme il peut faire acquérir à la volonté toutes les vertus de l'ordre naturel, par des grâces du même ordre. Les belles pages dans lesquelles M. Maret démontre par les égarements des nations païennes la nécessité morale de la révélation, ne prouvent donc la nécessité que d'une révélation naturelle. Il est vrai que la révélation par laquelle Dieu a pourvu à nos besoins, a été, en fait, surnaturelle. Mais, précisément parce que Dieu a voulu donner au genre humain plus que le nécessaire, les raisons qui prouvent la nécessité morale d'une révélation, ne prouvent pas le moins du monde la nécessité morale de la révélation telle qu'elle a eu lieu. Donc M. Maret lui-même, quand il parle de la nécessité de la révélation pour connaître l'unité de Dieu, la vie future, etc., ne peut parler que d'une révélation naturelle. Et ce n'est plus ici, comme tout à l'heure, une question de mots. Peu importe qu'on donne ou qu'on ne donne pas le nom de révélation naturelle à l'acte créateur, en tant qu'il met dans l'âme l'idée actuelle de Dieu. Mais il importe beaucoup de ne pas donner une autre qualification que celle de *naturelle* ou d'*extra-naturelle* à la révélation que l'on déclare moralement nécessaire pour que le genre humain connaisse suffisamment les vérités religieuses démontrables. Nous joignons à dessein les deux épithètes *naturelle* et *extra-naturelle*, parce que, loin de se contredire, elles expriment ensemble deux qualités d'une même révélation, proportionnée à la nature, sans lui être due. Donc, lorsque les traditionalistes modérés nous parlent de la nécessité absolue de la révélation naturelle pour une raison développée, ils se trompent, non sur le caractère de la révélation dont ils posent la nécessité, mais sur le caractère de la nécessité qu'ils attribuent à la révélation. Non-seulement leur erreur ne porte pas sur ce qu'a été, en fait, la révélation; elle ne porte pas davantage sur le genre de révélation qui était nécessaire dans l'hypothèse où ils se placent, et dans les cas analogues; elle porte uniquement sur la substitution de la nécessité absolue à la nécessité morale. Donc, enfin, M. Maret leur adresse, outre le reproche qu'ils méritent, deux reproches qu'ils n'ont pas mérité, et ce qui est plus grave, il paraît confondre tous ces reproches en un, et faire ainsi dépendre d'un point de vue faux la partie même de sa critique où il est dans le vrai.

Pour être juste, il convient d'ajouter que les traditionalistes modérés ne soutiennent la nécessité absolue d'une révélation naturelle, que pour le premier homme, s'il avait été créé avec une raison développée, sans connaître Dieu; pour les autres hommes qui se trouveraient dans le même état, ils n'exigent absolument qu'un secours humain. C'est même de cette opinion sur l'homme actuel que découle leur opinion sur le premier homme, lequel ne pouvait évidemment recevoir qu'un secours divin. Aussi, qu'ils avouent ou non cette seconde partie de leur système, on est en droit de la leur attribuer, dès qu'ils admettent la première. Mais, par là même, de ce que le secours qu'ils disent absolument nécessaire au premier homme dans l'hypothèse indiquée, est un secours divin, on ne peut conclure que tel soit, malgré eux, et de par la logique, le secours qu'ils disent absolument nécessaire, dans la même hypothèse, à l'homme actuel. Car, nous l'avons vu, une connaissance que le premier homme aurait reçue par une révélation naturelle pourrait se transmettre par un enseignement purement humain, qui n'aurait aucun des caractères de la révélation. La révélation, dans ce cas, ne serait qu'une condition *sine qua non* de l'instruction causée par l'enseignement humain. A cette preuve, qui suffit, on pourrait ajouter un argument *ad hominem* contre M. Maret, qui refuse d'appeler révélation l'instruction reçue dans l'acte créateur : c'est que, selon les traditionalistes modérés, l'enseignement humain, qu'ils disent absolument nécessaire à l'homme actuel qui n'aurait pas de connaissances religieuses, découle en réalité de la science reçue dans la création, et par conséquent ne découle pas de la révélation, s'il faut adopter la définition qu'a donnée du mot de révélation M. Maret. Mais ce n'est là, comme nous le disions, qu'un argument *ad hominem;* car, pour qui va au fond des choses, que le premier homme ait été instruit dans sa création même, ou qu'il l'ait été plus tard, peu importe à la déduction que nous réfutons ici. On peut, si l'on veut, refuser à l'acte créateur et donner au secours subséquent le nom de révélation; mais des deux côtés c'est un secours divin; des deux côtés c'est un secours purement naturel, en tant que nécessaire à la connaissance de l'existence de

Dieu; des deux côtés c'est un secours naturel qui ne peut être que moralement nécessaire, relativement à la raison développée; aussi, autant les traditionalistes modérés se trompent, en disant que le premier homme, créé sans la connaissance de Dieu, aurait eu *absolument* besoin, pour l'acquérir, d'un secours divin naturel, autant ils se tromperaient en disant absolument nécessaire, ou ce secours divin naturel, ou le don des mêmes vérités dans la création. Ni l'un ni l'autre n'était *absolument* nécessaire, puisque l'homme, créé avec des connaissances purement profanes, pouvait *absolument* découvrir les vérités religieuses naturelles. Aussi, pour prouver qu'il a dû les recevoir dans la création, on a recours à la Providence, et nullement à la nature de nos facultés. Quant à la Genèse, tout ce qu'elle peut prouver, c'est que ce mode d'instruction de l'homme a été réellement employé par le Créateur.

Nous avons tenu à constater que les traditionalistes modérés n'appliquent pas, et ne sont pas obligés par la logique, d'appliquer à l'homme actuel la nécessité absolue de la révélation, même naturelle, parce que M. Maret, par ses formules trop générales, paraît leur attribuer cette erreur. Mais si nous proclamons que leur système n'aboutit pas à cette fausse conséquence, nous reconnaissons qu'il en a d'autres, non moins fausses. Ils sont irréprochables dans l'expression de révélation naturelle, car 1° dans le cas où ils disent nécessaire cette révélation, elle l'est réellement, quoiqu'à un moindre degré; 2° ils ne l'appliquent pas à l'homme actuel, pour lequel elle n'est nullement nécessaire; ou plutôt, en disant, comme tous les catholiques, qu'une révélation est moralement nécessaire au genre humain pour connaître suffisamment les vérités morales, ils reconnaissent que la révélation même naturelle, n'est pas nécessaire, même moralement, pour connaître telle vérité que l'on peut acquérir par un secours humain. Mais leur erreur sur la nécessité *absolue* de cet enseignement humain, pour l'homme développé qui ignore Dieu, a pour conséquence, non-seulement la nécessité *absolue* d'une révélation dans l'hypothèse chimérique d'un premier homme créé dans l'exercice de la raison et dans l'ignorance de Dieu, mais encore la nécessité *absolue* d'une communication des vérités morales, faite directement par Dieu au premier homme, en quelque état que celui-ci soit créé, communication qui a pu se faire soit dans la création, soit après, et que l'on peut appeler ou ne pas appeler révélation, mais que l'on doit proclamer, en toute hypothèse, *absolument* nécessaire au premier homme pour connaître Dieu, dès que l'on refuse à la raison développée la puissance logique d'arriver seule à cette connaissance.

Nous avons vu plus haut qu'à un reproche mérité, M. Maret mêle une critique injuste, celle du mot *naturelle*, appliqué à la révélation considérée comme nécessaire; nous voyons qu'en outre, faute de distinctions suffisantes, il a eu le double tort d'attribuer implicitement au traditionalisme modéré une conséquence étrangère à ce système (la nécessité absolue de la révélation pour donner à l'homme actuel la première connaissance de Dieu), et de ne pas signaler explicitement une fausse conséquence qui découle réellement du même système (la nécessité *absolue*, pour le premier homme, de recevoir de Dieu, directement, et en toute hypothèse, cette première connaissance; c'est-à-dire, la nécessité *absolue* de la recevoir dans la création, si Dieu ne voulait pas la donner plus tard).

IV. Cette question de la nécessité de la révélation est si complexe, que, pour en sortir sans encombre, il faut éviter pardessus tout les assertions générales. Cela est tellement vrai, que souvent, après avoir pris soin de circonscrire la partie du problème sur laquelle on va s'exercer, on s'aperçoit tout à coup de la nécessité d'une exception, faute de laquelle on allait mêler le faux avec le vrai; et, en s'attachant plus étroitement encore à restreindre, à déterminer le point que l'on traite, on découvre, dans les éléments que l'on vient d'exclure, l'objet d'observations nouvelles et importantes. Ceci soit dit pour expliquer les détours de la discussion qu'on vient de lire, et pour justifier quelques additions en faveur desquelles nous demandons un surcroît de patience.

Nous devons en effet expliquer certaines assertions sur lesquelles nous avons dû glisser, pour ne pas interrompre, par d'immenses parenthèses, le fil des idées. D'abord nous avons dit que, dans le système traditionaliste modéré, la révélation naturelle peut être absolument nécessaire pour le premier homme, sans être telle pour nous. En prenant le mot *nécessaire* dans un sens très-large, cette assertion ne serait pas exacte; car, si j'ai absolument besoin que le genre humain me dise telle chose, et s'il est vrai que le genre humain n'aurait pu savoir cette chose, dans le cas où elle n'aurait pas été révélée par Dieu au premier homme, il est clair que la révélation est indirectement nécessaire à ma connaissance; aussi avons-nous reconnu qu'elle est, dans ce cas, une condition *sine qua non*. Mais cela ne nuit en rien à la solution que nous avons donnée du problème dialectique dont il s'agit. En effet, M. Maret lui-même reconnaît que le premier homme a dû absolument recevoir de Dieu quelque chose de plus que nos facultés natives actuelles, quelque chose sans quoi sa raison ne se serait pas développée. Suit-il de là que nous ayons absolument besoin, nous aussi, d'un secours divin pour développer notre raison? Personne ne tirera cette conséquence; et cependant le secours divin, dans la mesure où on le reconnaît absolument nécessaire au premier homme, est une condition *sine qua non* du secours social qui nous est nécessaire; car le genre humain n'aurait pu développer notre raison, s'il n'avait reçu lui-même de son premier père qu'une raison totalement

inculte, telle que celui-ci l'aurait possédée et l'aurait transmise, s'il n'avait reçu de Dieu que les facultés natives de ses descendants. Donc, la nécessité absolue d'un secours social pour que l'homme actuel, déjà formé, mais ignorant Dieu, arrive à le connaître, cette nécessité absolue, qui est l'erreur des traditionalistes modérés, peut supposer la nécessité absolue pour le premier homme d'un enseignement divin des vérités naturelles, sans qu'il en résulte, pour le secours social, affirmé comme actuellement nécessaire, le caractère d'un secours divin.

On dira peut-être : Tous les catholiques admettent que l'homme actuel a moralement besoin, non-seulement d'un secours social, mais encore, comme le premier homme, d'un secours divin. Donc on ne peut dire ce secours divin absolument nécessaire au premier homme, sans transformer aussi en nécessité absolue la nécessité morale de la révélation pour l'homme actuel.

Ceux qui feraient cette objection supposeraient que la révélation nécessaire au premier homme, moralement selon nous, absolument selon les traditionalistes modérés, est la même que celle dont nous affirmons tous la nécessité morale pour la connaissance suffisante des vérités religieuses naturelles. Or, cette assimilation est inadmissible. On dira que nous-même l'avons mise en avant. Ceci demande explication.

Tâchons de montrer d'abord que les motifs qui font affirmer la nécessité morale d'une révélation, pour donner au premier homme la connaissance de Dieu, ne nous obligent à affirmer que la nécessité morale d'un secours humain, pour donner à l'homme actuel la même connaissance. Nous tirerons ensuite la conclusion.

Si la nécessité morale du secours divin primitif avait pour conséquence la nécessité morale d'un secours divin actuel, il faudrait que le secours divin primitif entraînât cette conséquence, ou effectivement, ou formellement, c'est-à-dire, considéré dans ses effets, ou dans sa nature. Or, en premier lieu, il n'est pas la cause efficiente du secours divin qui nous est nécessaire. Car le premier homme, fût-il incapable d'altérer la vérité, ne pouvait la transmettre à ses descendants, et par ceux-ci à sa postérité la plus reculée, sans qu'elle fût sujette à s'altérer dans le trajet. Donc le secours divin accordé au premier homme ne donne lieu naturellement qu'à une tradition faillible, et c'est précisément pour cela que nous avons besoin d'une révélation qui vienne s'ajouter à ce qui reste encore de l'influence du secours divin primitif.

Mais, dira-t-on, considéré dans sa nature, le secours primitif équivaut à cette révélation dont nous avons besoin. Peu importe qu'il ne la produise pas ; dès qu'il lui correspond, il ne peut être moralement nécessaire, sans que celle-ci, en vertu des mêmes motifs, le soit pareillement.

On n'ira jamais au fond de la question qui nous occupe en ce moment, si l'on ne reconnaît pas qu'il y a deux sortes de *nécessité morale* de la révélation. Le premier homme avait *moralement* besoin que Dieu ne le laissât pas chercher, à l'aide d'une raison plus ou moins cultivée, les premières vérités morales. Mais ce secours divin, moralement nécessaire au premier homme, n'est pas analogue au secours divin dont l'homme actuel a moralement besoin. Ils sont tous les deux *naturels*, en tant que nécessaires, et nous avons pu les rapprocher à cet égard, mais ils n'ont pas le même objet. L'acte divin moralement nécessaire au premier homme écarte le danger d'une ignorance complète des vérités morales. L'acte divin moralement nécessaire au genre humain déchu, trouve dans le monde une certaine connaissance de ces mêmes vérités, connaissance qu'il conserve et qu'il augmente. Nul lien n'existe entre ces deux actes. Si l'un fut nécessaire au premier homme, ce n'est point parce que l'autre nous est nécessaire, et réciproquement. La source de leur nécessité n'est point la même. L'homme actuel, si nul ne lui parlait de Dieu, serait dans l'impuissance *morale* de le découvrir, fût-il instruit d'ailleurs; il aurait donc moralement besoin d'un secours quelconque. L'enseignement social, continuation des leçons du premier homme, ou résultat des efforts de la raison, suffit à pourvoir à ce besoin. Mais cet enseignement, incomplet et faillible, appelle lui-même un autre secours, faute duquel la doctrine arrivera dénaturée aux oreilles humaines. Ainsi l'homme actuel a moralement besoin d'un secours social pour connaître Dieu, et de plus il a moralement besoin d'une révélation pour suppléer aux altérations de l'enseignement social. Or, c'est le premier besoin seul qui correspond à la nécessité morale d'un secours divin pour le premier homme; car, entre ces deux besoins seulement, il y a identité de source. L'impuissance morale de découvrir Dieu, avec une raison cultivée qui l'ignore, est commune à tous les hommes supposés dans cet état. Elle aboutit pour nous à la nécessité morale d'un secours humain, parce qu'un tel secours suffit à une connaissance quelconque; et elle aboutit pour le premier homme à la nécessité morale d'un secours divin, parce qu'il n'en pouvait recevoir d'autre. Cette différence dans la nature des deux secours est donc accidentelle, car le motif de leur nécessité est le même, et ce motif ne rend nécessaire qu'un secours humain. Peu importe que ce secours humain soit sujet à des altérations qui appellent une intervention divine; c'est là une autre question; c'est une nouvelle impuissance morale de l'homme actuel, de laquelle résulte une nouvelle nécessité morale, celle d'une révélation qui a pour but non plus la première connaissance, mais la connaissance suffisante des vérités religieuses naturelles, et qui par conséquent n'a pas le même but que le secours divin primitif.

On dira peut-être que le premier homme, si faible qu'on le suppose, devait se rappeler ce qu'il avait appris directement de Dieu:

que, par conséquent, le premier secours divin ne devait pas être pour lui aussi insuffisant que le secours social pour nous; qu'il n'avait pas besoin, ce semble, d'une nouvelle intervention divine, et qu'ainsi le secours primitif équivalait pour lui au secours social et au secours divin, qui, à différents titres; nous sont moralement nécessaires; d'où l'on conclura sans doute que la nécessité morale de ce secours primitif pour le premier homme, entraîne à la fois pour nous la nécessité morale du secours social et du secours divin.

Je réponds qu'un secours divin, pour connaître Dieu, n'est moralement nécessaire au premier homme que dans la mesure où la tradition humaine suffit pour le même objet. Car cette tradition, si elle est incapable de nous donner la vérité sans mélange ni lacune, peut remédier à notre impuissance morale de découvrir les premières vérités. Cette impuissance morale ne prouve donc pas autre chose que la nécessité morale de la tradition humaine; donc, cette même impuissance dans le premier homme ne prouve pas autre chose que la nécessité morale d'un secours équivalent à cette même tradition. Donc, en affirmant la nécessité morale d'un secours divin pour que le premier homme commence à connaître Dieu, on ne considère ce secours divin que dans la partie de ses effets qui correspond à l'efficacité du secours humain; et par conséquent on ne pèche nullement contre la logique en ajoutant que ce secours humain nous suffit pour cette première connaissance. En deux mots, on n'affirme la nécessité d'un secours divin pour le premier homme, que dans la mesure où elle découle de la nécessité d'un secours humain pour l'homme actuel; donc la nécessité de ce secours divin ne peut pas être incompatible avec la suffisance de ce secours humain. On peut ajouter, si l'on veut, que le premier homme avait moralement besoin, pour atteindre sa fin naturelle, de quelque chose de plus qu'un secours divin, restreint à la mesure que nous venons d'indiquer. On peut dire qu'en fait, l'acte divin primitif, considéré dans son entité, équivaut à la fois à l'enseignement social et à la révélation qui nous sont moralement nécessaires à divers titres. Alors la nécessité morale de cet acte divin, considéré comme donnant au premier homme la connaissance *suffisante* des vérités religieuses, suppose pour nous la nécessité morale de la révélation; mais il n'en est pas moins vrai que l'acte divin primitif, considéré comme moralement nécessaire pour éviter l'ignorance complète des vérités religieuses, ne correspond qu'à l'enseignement social.

Quand il s'agit de nécessité morale, il n'y a pas dissentiment positif entre M. Maret et nous. Aussi, dans ce qui vient d'être dit, nous avons voulu seulement exposer ce qui est. Mais il faut maintenant tirer une conséquence. C'est que les traditionalistes modérés, s'ils se trompent en mettant une nécessité absolue là où il n'y a qu'une nécessité morale, ne sont pas inconséquents, lorsque après avoir demandé pour le premier homme un secours divin, ils se contentent d'un secours humain pour l'homme actuel. Car toutes les raisons que nous venons de donner peuvent s'appliquer ici avec proportion, la nécessité absolue du secours divin étant à la nécesité absolue du secours humain, ce que la nécessité morale du premier secours est à la nécessité morale du second. Le seule différence qu'on pourrait imaginer entre le lien qui unit les deux assertions traditionalistes et le lien qui unit les deux nôtres, c'est que, avec la nécessité absolue, le secours divin donné au premier homme est la condition *sine qua non* du secours humain donné à l'homme actuel, tandis que dans le système de la nécessité morale, il peut se faire à la rigueur que les hommes reçoivent le secours social sans que leur premier père ait reçu le secours divin, puisqu'on lui reconnaît, en cas d'ignorance, la puissance logique de la découverte. Mais cette différence n'ajoute rien à l'idée de nécessité absolue; elle fait partie de la différence unique des deux systèmes. Car même dans le nôtre, celui de la nécessité morale, il est toujours vrai que ce secours social qui m'est moralement nécessaire, aurait été moralement impossible si le premier homme n'avait reçu un secours divin, lequel, par conséquent, est encore une condition préalable quoique non absolue, tellement que la proportion se soutient jusqu'au bout.

Si donc il y a une grande différence entre ce qu'affirment d'une part les traditionalistes modérés sur le premier homme et sur l'homme actuel, et ce que nous affirmons d'autre part sur les deux mêmes points, cette différence n'empêche pas qu'il n'y ait entre leurs deux affirmations la même compatibilité qu'entre les deux nôtres. Et en effet, quand même le secours divin primitif serait une condition *sine qua non* du secours humain, comme le prétendent les traditionalistes modérés, lorsqu'ils affirment que ces deux secours sont absolument nécessaires, qui s'avisera d'en conclure que le secours humain aurait le caractère d'une révélation? L'acte créateur n'est-il pas précisément une condition *sine qua non* de l'enseignement social? Or, qui osera dire que cet enseignement a le caractère d'une création? La substitution erronée de la nécessité absolue à la nécessité morale pour la raison cultivée ne change donc pas les rapports que nous avons constatés entre le secours divin et le secours humain, considérés l'un et l'autre comme moralement nécessaires.

Nous avons loué M. Maret d'avoir bien défini les deux sortes de traditionalisme, et de les avoir combattues l'une et l'autre, quoique par des raisons quelquefois sans force. Nous sommes bien aise de faire observer que, si les traditionalistes absolus ont tort, soit, quand ils nient le rapport intérieur de

l'esprit avec la vérité, soit quand ils soutiennent que le premier homme a reçu la pensée actuelle par une révélation extérieure, ces deux erreurs ne découlent pas l'une de l'autre ; car en rejetant l'erreur traditionaliste sur le premier point, on pourrait soutenir sans inconséquence que l'actualisation des facultés du premier homme a été postérieure à la création. On se tromperait sans doute sur une question de fait et sur une question de convenance, mais on ne serait pas entraîné logiquement au traditionalisme soit absolu, soit modéré. Et de même un philosophe qui persisterait à nier le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité, aurait beau avouer que l'homme a été instruit dans sa création même, il n'en serait pas moins traditionaliste absolu,

Nous aurions quelques réserves à ajouter sur la tentative faite par M. Maret pour concilier la production spontanée de la parole avec la création de l'homme parlant; et sur la persuasion où il paraît être que la révélation dont il prouve la nécessité est surnaturelle; mais nous aurons occasion de nous expliquer là-dessus en faisant connaître sa discussion avec la *Revue de Louvain* et avec D. Guéranger.

Enfin, nous trouvons à la p. 430 les lignes suivantes, dirigées contre une grave erreur : *La révélation ne doit nous enseigner que les vérités que la raison nous donne par elle-même ! A quoi sert-elle donc ? Elle est inutile.* M. Maret a raison de combattre le système qui amoindrit à ce point le rôle de la révélation ; mais son argument laisse à désirer ; car il a prouvé lui-même que la révélation est *très-utile*, est *moralement nécessaire, même* pour les vérités que la raison nous *donne par elle-même.*

Nous sommes heureux de n'avoir plus maintenant qu'à louer. On remarquera que nos critiques portent seulement sur une faible partie de l'ouvrage de M. Maret; tout le reste nous inspire une vive sympathie, mêlée d'admiration. Nous souscrivons avec empressement à la belle thèse sur les idées, qui ouvre le volume. Nous aimons surtout les leçons qui le terminent. La nécessité de la révélation y est démontrée avec un éclat et une sûreté de méthode que nous n'avons rencontrés nulle part au même degré; le plan de l'ordre surnaturel y est exposé avec une profondeur et une clarté qui nous ravissent. Ces belles pages eussent fait à elles seules la fortune du livre ; elles lui vaudront un succès durable.

§ X. — Discussion entre M. Maret et la *Revue de Louvain* (M. Labis).

Nous allons analyser les pièces de cette discussion intéressante. Nous soumettrons ensuite au lecteur quelques réflexions.

La *Revue de Louvain*, en rendant compte du livre de M. Maret, commence par en citer avec éloges d'assez longs passages. Nous allons en rapporter quelques-uns, qui compléteront ceux que nous avons donnés plus haut. « L'idée, » dit M. Maret, « existe avant le mot qui la représente. D'un autre côté, l'expression est acquise... mais cette expression, tout acquise et adventice qu'elle est, est absolument nécessaire à la représentation même mentale de l'idée... Il n'y a pas de vie intellectuelle, morale, sociale, un peu formée et développée, suffisamment formée et développée pour que l'homme ait la conscience de lui-même et de sa destinée, sans l'usage mental et extérieur de la parole, sans que l'homme se parle à lui-même et parle aux autres, sans qu'il pense sa parole et parle sa pensée. Quoiqu'elle ne soit qu'une simple condition, un instrument docile de l'esprit, la parole, cependant, à cause de la nature de l'homme, n'en est pas moins nécessaire à la vie intellectuelle, morale et sociale. »

Il montre ensuite l'impossibilité de l'invention du langage : « Ce serait, » dit-il, « une bien grave erreur de croire qu'il suffit, pour expliquer l'origine de la pensée et de la parole, d'admettre dans le premier homme un commencement de vie intellectuelle et morale. En lui attribuant seulement une étincelle d'intelligence et de sentiment, vous lui accordez tout. En effet, si vous vous entendez vous-même, cette étincelle ne peut être que les idées premières et les sentiments naturels. Mais ces idées et ces sentiments, s'ils existent, doivent avoir leur expression dans l'organisme.... l'expression naturelle de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire la parole.... Dieu, en créant l'homme, a dû nécessairement lui manifester la loi qui devait le diriger, et la loi essentielle de l'homme n'est que l'expression de ses rapports nécessaires avec son créateur, la nature, lui-même, ses semblables. Dès le premier instant de sa vie, l'homme a nécessairement connu cette loi. Mais cette connaissance implique une foule d'idées, de principes, de vérités, les idées, les principes, les vérités nécessaires qui sont le fond de la raison et de la conscience... Cette lumière qui éclairait la raison et la conscience de l'homme ne pouvait provenir ni des objets sensibles qui l'environnaient, ni du sentiment de sa propre existence, puisque les vérités nécessaires n'ont pas leur origine dans les choses contingentes. Cette lumière était celle de l'éternelle vérité se versant dans une intelligence faite pour la recevoir, et établissant avec elle un rapport substantiel et vivant.... La pensée et la parole, comme le corps et l'âme, sont un don de Dieu. »

La *Revue de Louvain* reproche ensuite à M. Maret de paraître donner le langage comme le produit spontané d'une intelligence déjà développée; puis elle lui adresse, au sujet de la révélation primitive, d'autres critiques que nous allons citer, pour pouvoir indiquer dans quelle mesure nous y adhérons. « L'auteur, dit la *Revue*, professe la nécessité absolue d'une illumination intérieure, par laquelle Dieu a manifesté au premier homme les vérités religieuses et morales. Eh bien! cette illumination inté-

rieure à laquelle nous joignons le don de la parole, voilà précisément ce que nous appelons révélation naturelle.

« M. Maret, » poursuit la *Revue*, « ne veut pas entendre ce mot; mais écoutons ses raisons: *Aucune trace*, dit-il, *dans les Livres saints d'une révélation extérieure des idées et de la parole* (p. 347)... *Une révélation naturelle est une nouveauté... D'après les théologiens, la révélation, supposant nécessairement la nature et les facultés humaines, est un moyen d'enseignement divin distinct des facultés naturelles, un enseignement ajouté, extérieur, positif, se manifestant par des voies extraordinaires, ayant un but surnaturel* (p. 323).

« Qu'on remarque bien l'argumentation de M. Maret. Il donne une définition qui s'applique exclusivement à la révélation surnaturelle, et de là il conclut qu'il n'existe pas, qu'on ne peut pas admettre d'autre révélation. Il pose donc en principe ce qui est en question. Les théologiens auxquels il fait allusion ne se sont occupés que de la révélation surnaturelle, de la révélation relative à l'état auquel l'homme a été gratuitement élevé par la libéralité divine, révélation gratuite et contingente comme le fait même auquel elle se rapporte; ils n'ont vu que cette révélation-là, ils y ont adapté leur définition. On ne peut inférer quoi que ce soit de leur silence touchant la nécessité d'une révélation naturelle, c'est-à-dire d'une intervention, d'un enseignement divin pour manifester au premier homme les vérités naturelles, et lui donner la parole qui les exprime. Ils n'ont rien affirmé, ni rien nié à ce sujet, parce que la question n'était pas soulevée de leur temps. La révélation naturelle est une nouveauté précisément comme l'impossibilité de l'invention du langage et la nécessité de l'enseignement pour le développement gradué de la raison. M. Maret admet ces nouveautés-ci; pourquoi pas celle-là? L'une entraîne l'autre, et il n'échappe à la conséquence que par une perpétuelle pétition de principes et par de vaines subtilités. Ce qui suit nous en fournira de nouvelles preuves.

« *L'impossibilité de l'invention de la parole*, dit-il (p. 325), *est présentée avec raison par le traditionalisme comme un fait incontestable; mais cette impossibilité de l'invention n'implique pas du tout la révélation extérieure de la parole. La nécessité de la tradition et de l'enseignement est encore un fait naturel qui ne décide rien, puisqu'on peut y voir une condition, et non la cause du développement de l'intelligence.*

« Qu'il nous soit permis de demander à M. Maret si toute révélation divine implique essentiellement que la manifestation des vérités révélées se fasse extérieurement, et de plus que cette manifestation soit *cause* et non pas *condition seulement* de la connaissance qui en résulte.

« S'il répond affirmativement à cette double question, il est en opposition avec tous les théologiens; car tous admettent qu'une révélation peut se faire par une illumination ou par un langage *intérieur*, et qu'elle peut avoir pour objet des vérités naturelles mises en oubli, inaperçues, quoique accessibles à la raison, auquel cas elle n'est qu'une *condition* plus ou moins nécessaire, mais non la *cause* proprement dite de la connaissance qu'elle procure.

« Si l'auteur, comme nous n'en doutons pas, souscrit à cet enseignement, il doit convenir que l'impossibilité de l'invention de la parole, ainsi que la nécessité de la tradition et de l'enseignement impliquent un enseignement divin, une révélation faite au premier homme des vérités religieuses et morales de l'ordre naturel, et de la parole qui sert à les exprimer.

« *Enfin*, dit M. Maret (p. 326),... *on a beau faire remarquer que l'homme reçoit par l'enseignement social les premières vérités religieuses, on n'a rien prouvé tant qu'on n'a pas démontré qu'il n'est pas dans la nature de la raison développée de pouvoir découvrir ces vérites par elle-même.* L'estimable auteur se met encore une fois en contradiction avec lui-même. Il nous apprend (p. 339) qu'une raison *ou des facultés développées supposent nécessairement les idées, les principes, les vérités premières, les lois naturelles, les sentiments naturels, et l'expression de toutes ces choses par l'organisme, c'est-à-dire la parole.* Une raison *développée* est donc une raison qui *possède les premières vérités* religieuses; or, si elle les possède, il ne s'agit plus de les *découvrir*. Si elle ne les possède pas, elle n'est pas *développée* et ne se développera jamais par elle-même; elle ne pourra jamais s'élever aux premières notions, et restera éternellement muette. C'est encore M. Maret qui nous le dit (p. 342). Il est donc démontré que la raison ne peut découvrir les premières vérités religieuses et morales sans l'enseignement social. L'auteur, encore une fois, est forcé d'en convenir; car, se proposant (p. 365) d'établir la puissance de la raison dans les choses divines, d'en mesurer la portée, il a soin de faire observer que *dans cette recherche il ne peut être question de l'homme isolé de la société, dépourvu de tout enseignement, dénué de toute tradition. L'homme ainsi dépouillé serait un être hors de sa nature, un être chimérique.*

« *Chimérique*, est trop dire; les sourds-muets forment réellement une classe d'êtres isolés *moralement* de la société, dépourvus de tout enseignement *intellectuel*, de toute tradition, aussi longtemps qu'on ne leur a pas appris une langue. Pourquoi M. Maret ne cite-t-il pas cet exemple? N'est-ce point parce qu'il prouve trop bien que, quoique la pensée et la parole soient naturelles à l'homme, celui-ci, néanmoins, comme nous l'avons dit plus haut, ne parviendra pas à se former des idées nettes sur les premières vérités, ni par conséquent à les exprimer, si l'enseignement ne lui fait apercevoir, ne lui découvre, ne lui *révèle*, en quelque sorte, ces vérités, en les nommant et en lui apprenant à les nommer? »

M. Maret à répondu à la *Revue*... Il cons-

tate qu'il est d'accord avec son critique sur la nécessité de la parole pour le complet développement de la pensée, sur l'impossibilité de l'invention de la parole et sur son origine divine. Les différences commencent quand il s'agit d'expliquer cette origine divine. M. Maret essaie d'établir par l'exemple de l'enfant que l'homme est actif dans l'acquisition du langage; que s'il ne l'invente pas, il a des idées avant d'avoir les mots, et ne reçoit le mot qu'à la condition d'en faire le signe d'une pensée antérieure. Puis, faisant au premier homme l'application de cette théorie, M. Maret dit qu'il a été créé pensant et parlant, en ce sens que « l'acte créateur donne le corps en rapport avec le milieu physique où il doit vivre; l'acte créateur donne l'âme en rapport, par une illumination intérieure ou spirituelle avec l'éternelle vérité qui doit être sa loi. La pensée actuelle et la parole sont un produit de la double nature donnée par l'acte créateur.... L'organisme physique produit les sons et leurs modifications diverses correspondant aux impressions, aux sentiments, aux idées de l'âme.... La pensée actuelle devient parole articulée, parce qu'elle modifie nécessairement un organisme capable de produire les sons.... Il n'y a pas besoin d'un second acte par lequel Dieu aurait inspiré ou révélé extérieurement, ou même intérieurement, la parole à l'homme..... L'acte créateur suffit. »

M. Maret, combattant ensuite deux objections, dit 1° que si dans l'enfant il admet *des idées plus ou moins confuses et irréfléchies* avant la parole, il pense que le premier homme a eu les mots aussitôt que les idées; 2° qu'il n'est pas étonnant que les sourds-muets, n'ayant pas l'organe de l'ouïe, ne possèdent pas de sons, mais qu'on n'en peut rien conclure contre le premier homme; 3° que la production de la parole par le premier homme créé adulte, n'empêche pas cette production d'être impossible pour l'homme actuel.

M. Maret tâche ensuite de montrer qu'on ne peut appeler *révélation naturelle*, l'illumination intérieure et les dons naturels qui ont accompagné la création. Il dit que la révélation, selon les théologiens, a toujours un but surnaturel, même quand elle manifeste ou rétablit les vérités naturelles; que la révélation, même purement interne, s'adresse à l'homme capable d'entendre, suppose la lumière naturelle de la raison, et ainsi n'en peut expliquer l'origine; que toute révélation est un enseignement, tandis que la science naturelle du premier homme fut un don, et non un enseignement; que d'ailleurs on ne peut appeler *révélation naturelle*, des dons qui ont été conférés, d'après toute la théologie, d'une manière extraordinaire, extra-naturelle... De plus, si la raison existe par l'effet de la révélation, toutes les vérités de raison ne pourront être, par leur nature, que des vérités positivement révélées. Enfin, le rationalisme admet volontiers la *révélation naturelle*, ou, en d'autres termes, l'illumination intérieure de la raison par la vérité divine; établir cette révélation n'est donc rien faire contre ce rationalisme; il faut lui prouver qu'elle ne suffit pas.

M. Maret termine en disant qu'il ne peut accorder au traditionalisme modéré que l'impossibilité de l'invention du langage, la nécessité du langage comme condition du développement *complet* de la raison, et l'existence en nous d'un élément de croyance naturelle qui n'est cependant pas le point de départ de la raison. Mais il soutient que la raison ne part pas originairement d'une révélation, et qu'une fois développée, elle peut découvrir plusieurs vérités religieuses.

M. Labis répond en substance à M. Maret (dans le numéro de juin de la *Revue catholique*): L'acte créateur, quoique un et instantané, est virtuellement multiple comme son objet. On peut distinguer l'acte qui donne l'existence au corps de celui qui donne l'existence à l'âme, et aussi l'acte qui donne à l'âme la faculté de connaître, de l'acte qui met cette faculté en exercice; car la faculté de connaître peut exister en *puissance* seulement. Or, Dieu a-t-il donné au premier homme la faculté seule, l'illumination que possède tout homme venant en ce monde?— ou bien, dans l'acte créateur, mais par une action virtuellement distincte, a-t-il donné au premier homme, outre ce que nous avons en naissant, un secours spécial pour suppléer à l'instruction humaine qui développe en nous les facultés naturelles? M. Maret semble tour à tour adopter ces deux hypothèses. Mais peut-être admet-il comme nous la seconde, et rejette-t-il seulement, avec raison, le système d'une révélation postérieure à la création. Quant à nous, à qui l'expérience démontre que l'enseignement est nécessaire, non-seulement pour le développement *complet* de la raison, comme le dit M. Maret, ce qui est une concession énorme au rationalisme, mais pour toute connaissance intellectuelle réfléchie, nous devons en conclure que le premier homme, s'il n'avait reçu de Dieu que nos facultés natives, n'aurait pu se développer tout seul.

M. Maret a raison de dire que le sourd-muet, n'ayant pas l'organe de l'ouïe, ne peut produire de sons; mais il ne répond pas à notre argument; car nous parlions, non de la production des sons, mais du développement des idées réfléchies. Et cet argument prouve sans réplique que M. Maret se trompe, s'il croit que les enfants ont des idées réfléchies dans l'ordre intellectuel, avant de posséder les mots. De plus il est très-important de montrer aux rationalistes que l'illumination intérieure que nous avons en naissant ne suffit pas pour développer la raison, à moins que l'enseignement ne vienne s'y joindre : d'abord, c'est la vérité; et de plus, il s'ensuit que pour le premier homme il a fallu, outre nos facultés, un secours divin, même pour la connaissance naturelle.

M. Labis s'efforce ensuite de démontrer que le don divin des vérités naturelles au premier homme peut s'appeler une révélation. La révélation, dit-il, n'est essentielle-

ment ajoutée à la lumière naturelle de la raison, que si l'on entend par cette lumière les facultés avec l'illumination, telle qu'elle existe dans l'enfant qui vient de naître. Si l'on parle de la lumière naturelle en exercice, et qu'on ne veuille appeler révélation que ce qui s'ajoute à cette lumière, on donne une définition trop restreinte. Car des vérités données par Dieu sont des vérités révélées; il suffit pour cela que ce don soit virtuellement distinct de la création de la faculté. Le don des vérités surnaturelles a bien pu, lui aussi, n'être distinct que virtuellement de cet acte créateur; or, qui oserait dire que les connaissances surnaturelles n'ont pas été révélées au premier homme? L'expression de révélation naturelle est aussi exacte que celle de religion naturelle appliquée aux vérités religieuses démontrables. Cette révélation fut sans doute extranaturelle dans son mode, mais elle fut naturelle en tant qu'elle fonda l'ordre de la nature, et suppléa, pour le premier homme, l'enseignement humain.

Dans une seconde lettre, adressée à la *Revue catholique* (avril 1857), M. Maret s'exprime ainsi :

« La question principale qui nous divise est celle de savoir si, outre la révélation surnaturelle et théologique, si, outre la révélation de la nature et de la raison, qu'on peut appeler, en un sens, révélation naturelle, il existe une autre révélation naturelle..... M. Labis veut qu'un acte divin spécial ait remplacé pour le premier homme... l'enseignement, la tradition, l'éducation, conditions ordinaires et nécessaires du développement complet de l'homme; que cet acte divin soit un enseignement proprement dit, et mérite ainsi d'être appelé révélation naturelle. Tout son système, tous les avantages qu'il veut en déduire pour la démonstration chrétienne, reposent sur cette donnée... Relativement au premier point, il ne peut pas y avoir, ce semble, de difficultés sérieuses. J'ai démontré dans mon livre que la création de l'homme n'était pas seulement le don de la nature et des facultés en puissance, mais qu'il était digne de la sagesse, de la sainteté et de la bonté de Dieu de créer l'homme complet, adulte, c'est-à-dire dans le plein exercice de toutes ses facultés physiques, intellectuelles et morales..... M. Labis veut qu'on distingue, au moins virtuellement, deux actes dans la création : l'acte par lequel Dieu créa l'homme en puissance, l'acte par lequel il le créa complet. Je ne vois pas la nécessité absolue de cette distinction... La création bien entendue remplace pour le premier homme toutes les conditions ordinaires du développement physique, intellectuel et moral de ses descendants... L'homme dans sa création possède donc la science naturelle... Il s'agit de concevoir comment s'est fait ce développement de la science naturelle dans l'homme innocent au moment de sa création. La théologie... nous apprend que cette science n'était pas innée dans le sens de la préexistence platonique, repoussée avec raison par saint Thomas; elle nous apprend qu'elle n'était pas acquise, dans ce sens qu'elle ne s'est pas développée d'une manière progressive et laborieuse. Mais elle affirme en même temps, ...que cette science était exactement de la même nature que la nôtre. Or, notre science est une science d'observation, d'intuition, de raisonnement. Le premier homme, au moment même de sa création, a dû, comme nous, s'observer lui-même, observer la nature qui l'environnait, percevoir les vérités éternelles dans la lumière intelligible qui brillait aux yeux de son esprit, et raisonner, c'est-à-dire, appliquer les principes à l'expérience. Toutes ces opérations, que nous faisons si lentement... ont été faites par lui avec la rapidité de l'éclair... mais elles n'en ont pas moins été très-réelles... La science reçue dans la création a été une science discursive... *non per discursum successivum, sed causalem.* (S. Thomas, I p., q. 94; Suarez., *De oper. sex dier.*, l. III, c. 9, 18.) Cette science a donc été comme la nôtre un acte humain, un produit de l'activité humaine sous l'action créatrice. Elle a été créée avec l'homme comme un développement de sa nature, et non comme une entité séparée qui serait venue s'adjoindre à cette nature. Cette dernière manière de la considérer nous mènerait à un miracle inutile, peut-être contradictoire, mais toujours inconnu à la théologie.

« La théologie... nous dit ensuite que cette science a été donnée à l'homme par *infusion*. M. Labis n'hésite pas à traduire ce mot par *révélation*. Je le prie de lire attentivement saint Thomas et Suarez, lorsqu'ils traitent de la science naturelle du premier homme. Ont-ils employé une seule fois le mot de révélation pour expliquer l'origine ou la nature de cette science? Au contraire, lorsqu'ils traitent de l'*infusion* en tant qu'elle donna au premier homme, au moment même de sa création, les vérités surnaturelles, alors ils écrivent en toutes lettres, et à chaque phrase presque, les mots de *révélation*, de vérités révélées. Ils distinguaient donc profondément l'infusion en tant qu'elle donnait les vérités naturelles, et en tant qu'elle donnait les vérités surnaturelles... Il faut concevoir la science naturelle du premier homme au moment de sa création, comme un développement des facultés humaines, données très-parfaites, aidées, soutenues, dirigées par un concours divin naturel, de manière à les faire arriver instantanément et sûrement à leur objet, la science naturelle de Dieu, de l'homme et du monde. Alors je m'explique comment la science naturelle du premier homme... tout en étant un produit de l'activité humaine, n'en est pas moins infuse, donnée ou créée par Dieu.

« Remarquons bien que la partie la plus élevée de cette science naturelle est la participation aux idées, aux principes, aux vérités éternelles, que l'homme ne fait pas, qu'il reçoit ou qu'il aperçoit dans la lumière

divine. Ces vérités lui sont données, manifestées. Mais cette participation est la condition de toute raison; elle est la lumière même de la raison qui se trouve dans tous les hommes venant en ce monde; elle est l'explication que nous donnons de la nature et de l'origine des idées. Cette illumination est une sorte de révélation admise même par tous les platoniciens. Ce n'est pas cette révélation seulement que le système de M. Labis exige; elle ne lui donnerait pas les conséquences qu'il cherche; il lui faut un acte divin remplaçant l'enseignement social, un acte divin qui soit un véritable enseignement et qu'on puisse appeler véritablement révélation. L'acte divin existe sans doute; c'est la création, efficace, excitant et dirigeant les facultés humaines pour les rendre capables de saisir instantanément et sûrement leur objet. Mais, dans cet acte créateur, il n'y a pas le caractère d'un enseignement proprement dit. L'enseignement suppose l'existence de l'être enseigné : la création ne suppose rien, elle donne tout. Dieu pouvait-il enseigner un homme qui n'existait pas? Aussi la théologie, nous l'avons vu, n'a jamais appelé la science naturelle du premier homme du nom de révélation, et n'en a jamais attribué l'origine à la révélation. Dans le système de M. Labis, l'homme au moment de sa création aurait été purement passif. D'après ce que nous venons de voir, il est certain qu'il a été créé dans toute l'activité de sa nature. Il me semble donc que le système de la révélation naturelle... est une doctrine peu solide... Et cependant, c'est... sur une base aussi fragile qu'on veut faire reposer la *démonstration complète* du christianisme. On... ne s'aperçoit pas que de l'existence d'une révélation naturelle, même démontrée, ce qui n'est pas, on ne pourrait jamais déduire la nécessité ni l'existence d'une révélation surnaturelle, et qu'il faudrait toujours recourir aux preuves ordinaires pour démontrer au déiste qu'il ne doit pas se tenir exclusivement à ses moyens naturels de connaître. On prouve du moins par cette hypothèse, nous dira-t-on, que la raison n'est ni spontanée ni indépendante. Je réponds que la doctrine de la création a les mêmes avantages sans être sujette aux mêmes inconvénients. En effet, celle que je discute est évidemment sortie du traditionalisme, qui a toujours tendu, avec ou sans conscience, à rendre la révélation absolument nécessaire, et, avec elle, l'ordre surnaturel. Mais sur cette route on rencontre le baïanisme, ou on s'en rapproche beaucoup trop. M. Labis invoque l'autorité de Bergier... Lorsque notre savant controversiste parle de la révélation, il entend toujours la révélation surnaturelle et positive. Sans cela, ses raisonnements n'auraient pas de portée contre le déisme. »

Voici maintenant une analyse de la réponse de M. Labis : « La révélation *de la nature et de la raison* est l'unique révélation naturelle que nous admettions... L'objet le plus élevé de cette révélation, ce sont les vérités éternelles que l'homme aperçoit dans la lumière divine... Jusqu'ici nous sommes d'accord. Mais pour que notre intelligence aperçoive ces vérités, dont la participation réfléchie constitue l'usage de la raison, il y a une condition dont M. Maret paraît vouloir se passer. Il suppose que la raison saisit la vérité ainsi manifestée, par l'effet de son activité naturelle, et que la science naturelle, par conséquent, est un produit ou un développement spontané de sa nature. Nous prétendons au contraire que l'activité humaine n'est pas douée de cette spontanéité, mais qu'elle dépend d'un stimulant extérieur, l'enseignement, ou l'action intelligente d'une raison en exercice sur celle qui est encore enveloppée dans les langes de l'enfance. En conséquence, la révélation naturelle primordiale implique, selon nous, outre la manifestation des vérités éternelles à la raison, admises par M. Maret, un acte divin équivalent à l'enseignement. Ces deux choses constituent ensemble l'acte *fécondateur* de l'intelligence. Au reste, nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que cet acte fécondateur a pu, pour le premier homme, n'être que virtuellement distinct de l'acte *créateur*. Voici comment nous avons prouvé notre opinion par l'expérience. D'après M. Maret, la science naturelle du premier homme est le résultat des opérations ordinaires de l'esprit, l'observation, l'intuition, le raisonnement; seulement il faisait ces opérations plus facilement que nous. De là il suit que, notre nature étant celle d'Adam, tout homme privé de tout commerce avec la société pourra, par ses facultés ordinaires, parvenir spontanément à la science naturelle de Dieu, de l'homme et du monde. Cette conclusion, rigoureusement déduite de l'hypothèse, est contraire aux faits; donc l'hypothèse est inadmissible. Donc, pour renverser notre opinion sur le premier homme, il fallait, ou que M. Maret lui attribuât une nature différente de la nôtre, ce qu'il ne fait pas, ou qu'il niât la nécessité actuelle de l'enseignement pour la connaissance des principes, question qu'il évite, quoique toute la discussion en dépende. Pour refuser à l'acte créateur le caractère d'un enseignement, et affirmer la suffisance de la spontanéité de la raison, il s'appuie sur la théologie. Mais la théologie, comme telle, est étrangère à la question philosophique qui nous occupe. Quand donc les théologiens auraient parlé de cette question, on ne pourrait ici les alléguer que comme philosophes. Mais en réalité, ils n'ont pas étudié le fait psychologique qui nous oblige d'admettre une éducation divine pour le premier homme; il n'est donc pas étonnant qu'ils n'en aient pas déduit les conséquences. D'ailleurs les passages cités par M. Maret ne favorisent pas son système. Il cite saint Thomas et Suarez affirmant que la science du premier homme, quoique infuse, était de même nature que la nôtre : d'où il conclut que c'était une science d'observation, d'intuition, de raisonnement, un pro-

duit de l'activité humaine, comme notre science. N'allons pas si vite. De ce que l'esprit du premier homme a fait les mêmes opérations que nous, suit-il que sa science ait été le produit de l'activité humaine? Nullement, puisque notre science n'est produite par cette activité que moyennant un enseignement. La similitude entre la science du premier homme et la nôtre prouve plutôt qu'il a eu besoin, comme nous, que son activité fût excitée. La comparaison employée par saint Thomas montre en effet que, selon lui, la science a été donnée à notre premier père par un acte divin spécial, comme les yeux à l'aveugle-né, et non produite spontanément. Ensuite le système de M. Maret, supposé qu'il n'eût contre lui ni l'expérience, ni les théologiens, se soutiendrait-il au moins comme théorie plausible? Non, car il est contradictoire. Il dit d'abord que l'homme reçoit dans la création une raison développée, et il ajoute que cette science est un produit des opérations de l'esprit; elle a été donnée à l'homme par *infusion*, et pourtant il n'est pas permis de dire qu'elle a été *révélée*. Enfin, comment M. Maret conçoit-il que le premier homme ait *observé, raisonné sous l'action créatrice, c'est-à-dire appliqué les principes à l'expérience*, tandis que Dieu le tirait du néant? Il a beau dire que *toutes ces opérations ont été faites avec la rapidité de l'éclair*: ou il distingue plusieurs instants dans la création, ou il suppose qu'Adam a raisonné avant d'être créé. Nous ne dirons rien de la seconde hypothèse; mais s'il s'en tient à la première, pourquoi nous oppose-t-il que *l'enseignement suppose l'existence de l'être enseigné?* et pourquoi encore trouve-t-il mauvais que, d'après notre système, l'homme au moment de sa création aurait été purement passif? »

M. Labis termine en défiant M. Maret de prouver que la nécessité de l'enseignement, comme condition, mène à la confusion du naturel et du surnaturel; il déclare rejeter les systèmes de M. Bonnetty et du P. Ventura, qui mettent dans l'enseignement la *source* de la connaissance, et refusent à la raison toute lumière interne pour distinguer par elle-même le vrai du faux. Il venge aussi de l'accusation de traditionalisme les apologistes modernes qui ont reconnu et utilisé contre le rationalisme la nécessité de l'enseignement, entre autres Affre, les Pères du concile d'Amiens, Stolberg, Mœhler, Klée, Von Drey, Staudenmayer, Lacordaire.

Nous avons maintenant à apprécier en quelques mots cinq pièces différentes : le compte rendu de la *Revue de Louvain*, deux réponses de M. Maret, et deux répliques de la *Revue*. Dans la première de ces pièces, la *Revue* réfute d'une manière satisfaisante les objections de M. Maret contre l'expression de *révélation naturelle*, mais elle attache peut-être trop d'importance à cette expression, qui, réellement soutenable, n'est pas nécessaire; car, dès que l'on admet pour le premier homme un acte divin correspondant à l'enseignement social, peu importe le nom que l'on donne à cet acte (39). La *Revue* est moins heureuse en affirmant que M. Maret se contredit lorsqu'il suppose que la raison *développée* peut découvrir les *premières vérités religieuses*, lui qui déclare ailleurs qu'une raison ne peut être developpée sans posséder les *vérités premières*. Dans cette dernière assertion, en effet, il ne s'agit pas des vérités religieuses; elle aboutit à dire que la raison ne pouvant pas faire de découvertes avant d'être développée, et n'étant pas développée d'ailleurs tant qu'elle ne possède pas d'idées métaphysiques actuelles, il lui est impossible de parvenir seule à ces premières idées. Mais cela n'empêche pas que la raison développée, si l'on suppose qu'elle ignore les vérités religieuses, n'ait la puissance logique de les découvrir. Ce qu'il fallait ici répondre à M. Maret, c'est que cette puissance logique de la raison développée, n'étant pas contraire à la nécessité de l'enseignement pour le développement de la raison, laisse intacte la nécessité d'un acte divin primitif pour ce même développement.

Quant aux deux pièces suivantes, nous admettons tout ce que M. Labis, dans sa première réplique, dit sur la première réponse de M. Maret. En effet, le plus grand tort de cette première réponse est l'ambiguïté. M. Maret semble parfois prétendre que le premier homme n'a reçu de Dieu que l'illumination intérieure que nous avons en naissant, et que cela lui a suffi pour produire le langage et la pensée actuelle, parce qu'il fut créé adulte (d'où il suit, quoi qu'on en dise, que l'homme actuel, fût-il séquestré dès son enfance, pourra, devenu adulte, *produire* la pensée et la parole); mais, d'un autre côté, on peut à la rigueur entendre M. Maret en ce sens, que l'illumination donnée au premier homme serait tout autre que celle qui nous éclaire; elle aurait mis en exercice ses facultés de penser et de parler, et il n'aurait *produit* la pensée et la parole qu'en coopérant activement à cette production opérée par Dieu, comme aujourd'hui l'enfant est actif quand il apprend. On ne peut donc attribuer à M. Maret la première interprétation, mais on peut lui reprocher de ne pas l'avoir exclue formellement. Il semble au contraire avoir voulu se rapprocher des partisans de la production spontanée du langage, et avoir tâché de concilier cette fausse théorie avec l'opinion qui affirme l'homme créé parlant, comme s'il n'y avait pas un abîme entre l'une et l'autre. Ajoutons qu'en adoptant bénévolement la seconde interprétation

(39) Les mots *révélation naturelle* ne sont importants que pour désigner la révélation nécessaire en sus de l'enseignement social. *Voir* les paragraphes sur M. Maret et sur sa discussion avec D. Guéranger.

des paroles de M. Maret, il nous reste à exprimer quelques réserves. D'abord, si l'enfant est actif dans l'acquisition du langage, s'il a des idées avant les mots, cela n'empêche pas que l'activité de l'enfant ne se borne à attacher aux mots le sens qu'on lui dit y être attaché généralement, et cela ne prouve pas que l'on ait, indépendamment des signes, aucune idée métaphysique actuelle. Ensuite, en expliquant l'origine de la parole par une modification de l'organisme dont la pensée serait cause, M. Maret, s'il ne tombe pas dans l'erreur de la production spontanée, semble croire que Dieu n'a donné le langage que médiatement, ce qui supposerait ou une liaison nécessaire entre les idées du premier homme et sa langue particulière, ou la possibilité pour le premier homme de choisir les premiers mots de sa langue, deux suppositions également inadmissibles. M. Maret dira peut-être que Dieu a donné directement l'exercice des facultés comme les facultés elles-mêmes, ce qui n'empêche pas les facultés de produire cet exercice, lequel en tout cas doit sortir de ces mêmes facultés. Je réponds qu'il n'y a nul inconvénient à regarder les facultés comme cause matérielle et même efficiente de la pensée et de la parole, cause en puissance toujours, cause en acte quand la pensée et la parole existent de fait, pourvu qu'on reconnaisse que les facultés ne sauraient être cause en acte, si, en les créant, l'action divine s'arrêtait à ce qui constitue leur état potentiel, c'est-à-dire, pourvu qu'on reconnaisse qu'une action divine plus étendue que celle-là est une condition nécessaire à la causalité effective des facultés. Il ne suffit donc pas d'affirmer cette causalité pour résoudre la question de l'origine de la parole, puisque cette question, entre les philosophes qui admettent la force interne, roule uniquement sur l'existence ou la non-existence de conditions *sine qua non*, pour que les facultés passent de l'état de cause en puissance, à l'état de cause en acte.

Dans sa seconde réponse, nous croyons que M. Maret se trompe au sujet de la distinction virtuelle affirmée par M. Labis dans l'acte par lequel Dieu crée l'homme parlant. Il est impossible de nier la distinction *virtuelle* entre des choses qui auraient pu être l'objet d'une distinction réelle. Or il n'était pas absolument impossible à Dieu de séparer le don des facultés de celui de leur exercice. Dans ce qui vient ensuite, nous retrouvons la même ambiguïté que dans la première réponse. M. Maret paraît confondre ces deux assertions : le premier homme fut cause de ses pensées, — le premier homme n'eut pas besoin d'autre chose que de sa nature pour être cause de ses pensées. La première assertion est vraie, et M. Maret l'a mise en lumière ; la seconde est fausse; car, outre les facultés, il fallait à l'homme, pour être cause en acte, un secours divin; non pas seulement ce *concours divin* que M. Maret nous accorde, et qui se retrouve dans toutes nos actions, mêmes criminelles; Dieu devait non-seulement *coopérer* à notre raison, mais la prévenir, l'éveiller. Or, M. Maret semble par moments rejeter cette vérité, et la déclarer incompatible avec la causalité qu'il attribue à bon droit à notre raison. Il est vrai qu'ailleurs il semble admettre la mise en exercice des facultés par Dieu lui-même dans la création, et concilier cette mise en exercice avec l'activité humaine. Nous aimons à croire que telle est sa pensée ; mais nous regrettons qu'il ne l'ait pas indiquée plus nettement.

M. Maret a raison de croire que la thèse qu'il combat sous le nom de *révélation naturelle*, et qu'il semble parfois (nous le disons à son honneur) admettre lui-même sous le nom de *création*, que cette thèse, dis-je, ne réfute pas complétement le rationalisme. Il eût été juste d'ajouter que M. Labis n'attribue à cette thèse qu'une portée polémique restreinte. Quant à Bergier, il pouvait, comme M. Labis, opposer aux rationalistes une thèse qui les oblige à des concessions, quoiqu'elle ne les réfute pas tout à fait. En réalité, quand il parlait de la révélation nécessaire au premier homme pour le développement de son intelligence, il ne pouvait avoir en vue la révélation surnaturelle.

Pour éviter les répétitions, nous ne pousserons pas plus loin l'examen direct de la seconde réponse de M. Maret. En indiquant ce que nous n'admettons pas dans la seconde réplique de M. Labis, nous mettrons le lecteur à même de juger sur quels points nous nous associons à cette réplique.

M. Labis se défend d'abord d'admettre une autre révélation naturelle que celle qui *éclaire tout homme venant en ce monde :* en quoi nous le trouvons peu conséquent ; car sa thèse est précisément d'exiger pour le premier homme un acte divin autre que celui qui nous éclaire tous, et d'appeler cet acte spécial du nom de révélation naturelle. M. Labis prouve ensuite très-bien la nécessité de cet acte spécial, mais il suppose à tort, croyons-nous, que M. Maret rejette formellement cette vérité; il avait reconnu lui-même dans sa première réplique que les paroles de M. Maret pouvaient s'interpréter, quant au fond des choses, de deux manières ; or il admet implicitement que M. Maret a toujours tenu le même langage. Mais il y a quelque chose de plus grave. De même que M. Maret, après avoir établi l'activité humaine sous l'action créatrice, semble parfois s'imaginer que l'on nie cette activité, quand on exige un acte divin spécial pour la mise en exercice des facultés du premier homme, de même M. Labis, après avoir insisté sur cet acte spécial, semble croire qu'il est incompatible avec toute activité humaine simultanée Nous osons l'engager à traiter ce point avec autant de précision qu'il en a mis dans la partie de la question laissée dans le vague

par M. Maret. Tout philosophe, digne de ce nom, reconnaît que l'enfant est actif quand il apprend. Dirons-nous que, le premier homme ayant reçu la science actuelle, en même temps que ses facultés actives, son activité n'a pu se déployer qu'après la mise en exercice de sa raison et n'a pu contribuer par conséquent à cette mise en exercice? Ce serait là de la philosophie à première vue. Que l'on apprenne successivement ou en un clin d'œil, on est toujours actif en apprenant. La pensée, même confuse, est un acte vital, que Dieu lui-même ne peut faire en nous, qu'avec nous. Loin de voir une contradiction entre cette phrase de M. Maret : La science est donnée par Dieu dans la création, et celle-ci : La science est un produit de l'esprit humain, il faut dire que Dieu ne peut produire la science d'un homme sans que cet homme la produise aussi. On voit comment pèche le dilemme de M. Labis. M. Maret n'agite qu'une question de mots en disant que tout enseignement suppose l'existence de l'être enseigné; mais son contradicteur se trompe en insinuant qu'il a fallu dans la création plusieurs instants pour que l'homme pût être actif en recevant de Dieu la science actuelle. Il n'y a eu qu'un seul instant dans la création de l'homme, de l'homme complet; et dans ce même instant, Dieu et l'homme ont agi ensemble. Il y a plus : s'il est vrai que le don des facultés et celui de la science pouvaient se faire l'un après l'autre, il n'est pas moins vrai que le don intellectuel divin, et l'activité de l'intelligence qui reçoit, sont absolument indissolubles. Dieu peut imprimer à une créature raisonnable une impulsion irrésistible; il ne peut, sans la détruire, la dépouiller de toute action vitale.

En somme la discussion intéressante que nous venons de résumer et d'apprécier, n'a pas été sans fruit. M. Maret a eu l'honneur de mettre en relief, plus qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, l'activité de la raison sous l'action créatrice. M. Labis a fait ressortir la nécessité de distinguer virtuellement dans l'état créateur quelque chose d'analogue à l'enseignement qui éveille notre raison. Ces deux points de vue se complètent l'un et l'autre. Leur importance nous a paru justifier ces longs détails, que nul, espérons-le, ne nous reprochera.

Nous ne voulons pas prendre congé de la *Revue de Louvain*, sans rendre hommage aux larges vues et aux efforts fructueux de ses rédacteurs. Nous reconnaissons avoir profité beaucoup à leur école. Peut-être aurions-nous quelques réserves à faire sur leurs ouvrages. Quelques-uns tiennent trop à une révélation primitive *extérieure*, ou exagèrent contre le rationalisme la portée de la thèse de la nécessité de l'enseignement. Presque tous attribuent à cette thèse une certitude et une importance trop absolues. Mais ces taches disparaissent dans la masse des utiles travaux, par lesquels les professeurs de l'Université de Louvain ont popularisé les études métaphysiques renaissantes.

§ XI. — M. Albert de Broglie.

M. Albert de Broglie a publié dans le *Correspondant* du 25 novembre 1854, un article intitulé : *Quelques observations sur la discussion des traditionalistes et des rationalistes*. Nous allons en donner une analyse fidèle qui puisse servir de base à une appréciation raisonnée.

L'intelligence humaine, dit M. de Broglie, *a-t-elle la faculté de découvrir ou de démontrer un certain nombre de vérités religieuses ou philosophiques par ses forces propres et individuelles... ou bien son rôle se borne-t-il à recueillir, par la voie de l'enseignement... les vérités dont Dieu, à diverses époques,... a bien voulu faire l'objet d'une révélation?... Tel est, on le sait, le débat qui partage en deux écoles opposées les philosophes chrétiens de nos jours.* Les preuves des premiers, selon M. de Broglie, sont : 1° les vérités que l'on trouve chez les infidèles; 2° les arguments qui démontrent l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc.; 3° la nécessité pour l'Eglise, d'établir par la raison, sa mission divine. Quant aux seconds, ils attribuent à la révélation primitive les vérités connues des infidèles, tandis qu'ils voient dans les erreurs de ceux-ci une preuve que l'homme, loin de pouvoir découvrir la vérité, ne peut pas même la conserver seul. D'ailleurs ils invoquent l'expérience de l'éducation de l'enfant. Malgré cette dissidence, continue M. de Broglie, il y a quelques points accordés de part et d'autre. Les rationalistes chrétiens avouent que la puissance de la raison n'est ni suffisante, ni indépendante. Et les traditionalistes accordent à la raison soit le pouvoir de développer dans une mesure restreinte les vérités enseignées, soit celui de faire un choix parmi les traditions confuses. Faute de cette concession, ils adhéreraient à un système célèbre récemment condamné par l'Eglise.

Devons-nous admettre que la question est bien posée de cette manière? Ceux qui ont eu la patience de nous suivre, à travers toutes les discussions qui précèdent, savent à quoi s'en tenir à cet égard. Si l'on veut tracer un tableau complet des controverses qui ont eu pour objet l'origine des idées, il est impossible de ce borner à l'alternative posée par M. de Broglie, laquelle non-seulement ne spécifie pas les opinions, mais ne les embrasse même pas toutes dans sa généralité; si l'on veut au contraire exprimer seulement la dissidence la plus radicale, celle qui survit à l'extinction des malentendus, celle qui persiste quand on a abandonné d'une part les imputations fausses, et de l'autre les exagérations incompatibles avec les vérités fondamentales de la philosophie, alors il suffit d'une seule alternative entre deux opinions, dont l'une est nécessairement la vraie, parce que l'une se borne à affirmer

ce que l'autre nie; mais cette alternative ne peut-être celle de M. de Broglie, laquelle ne s'applique nullement à la difficulté principale, et ne peut même, tant elle est vague, s'appliquer à une seule question bien déterminée. Cette alternative doit rouler sur la question suivante : Le contact avec la société est-il une condition absolument nécessaire pour que l'esprit développe le fonds intellectuel qu'il porte en lui-même? A cette question, évidemment, on ne peut répondre que oui ou non, et l'une de ces réponses est nécessairement la vraie. Les rationalistes chrétiens, ou semi-rationalistes, disent que le secours social n'est pas absolument nécessaire ; les autres soutiennent qu'il l'est, en quoi ils sont aussi loin des traditionalistes, qui voient dans l'enseignement une *cause*, que des semi-rationalistes, selon lesquels l'enseignement n'est pas même une condition nécessaire. On voit donc que sur le point capital du débat, il n'y a pas place pour le traditionalisme, et qu'il y a entre les deux autres opinions plus de points communs que n'en a indiqué M. de Broglie entre les deux systèmes dont il parle, ce qui fait voir combien est incomplet son exposé, puisqu'il n'oppose aux semi-rationalistes que les philosophes selon lesquels la raison peut tout au plus développer ce qui est reçu par la tradition, tandis que, selon les plus redoutables adversaires des semi-rationalistes, le rôle de la tradition ou plutôt de la société est uniquement de développer les idées, dont la raison est en possession dès son origine. Donc, entre les deux opinions exposées par M. de Broglie, il y a un milieu; donc il n'a pas posé une véritable alternative entre les deux membres de laquelle on soit forcé de choisir ; donc au lieu d'indiquer les *deux écoles* qui partagent les philosophes chrétiens, il a indiqué seulement les deux excès, entre lesquels se tient une troisième école, seule en possession de la vérité.

M. de Broglie prouve ensuite fort clairement *qu'en matière religieuse et philosophique, comme en toute autre, il y a lieu de faire une distinction entre les vérités que l'enseignement peut donner, mais ne peut pas enlever, qui peuvent bien émaner en fait de la tradition, mais qui, en droit, peuvent se démontrer et se défendre par la raison, et celles qui, en fait, comme en droit, n'ont que la tradition pour fondement.* Quand l'enfant a entendu dire à son curé qu'il y a un Dieu, il adhère à cette vérité parce que son esprit en reconnaît la justesse ; mais quand il a appris par le même moyen qu'il y a trois personnes en Dieu, il le croit parce que l'Eglise l'enseigne ; *et l'Eglise pourquoi l'enseigne-t-elle? parce que cela est dans l'Ecriture sainte.* — Nous pourrions objecter en passant que les vérités naturelles ne peuvent *émaner* de la tradition; M. de Broglie semble admettre la possibilité de ce qui, affirmé comme fait, constitue l'erreur traditionaliste. Nous pourrions encore faire remarquer que l'Ecriture sainte n'est pas la base de l'enseignement de l'Eglise, attendu que cet enseignement serait ce qu'il est, quand même il n'y aurait jamais eu d'Ecriture sainte ; mais sans nous arrêter sur ces détails, voyons les conséquences que tire M. de Broglie de la distinction, réellement très-juste, qu'il a énoncée.

La première, c'est que, *quand même les traditionalistes auraient raison de rapporter à la tradition l'origine de toutes nos connaissances philosophiques et religieuses, nous aurions droit pourtant encore de diviser ces connaissances en deux ordres, de distinguer des connaissances « rationnelles » et des connaissances « traditionnelles. » Seulement ces deux mots, au lieu de caractériser deux manières différentes d'acquérir des connaissances, caractériseraient deux états différents, que ces connaissances une fois reçues prennent dans notre intelligence.*

La seconde conséquence, c'est que les rationalistes chrétiens feraient bien d'abandonner la question inextricable de l'origine des connaissances; car il est impossible de séparer dans nos connaissances ce qui vient de la tradition et ce qui vient de la raison, tellement que, pour tenter cette séparation, il faut faire des hypothèses chimériques, comme celle d'un homme en dehors de la société. Il est même impossible de savoir si un enfant élevé avec soin, sans qu'on lui parlât de Dieu, pourrait découvrir l'existence de l'Etre infini. A plus forte raison ne pouvons-nous rien savoir sur ce qui s'est passé à l'origine du genre humain. D'ailleurs c'est inutile. *La condition du premier homme ayant été nécessairement différente de celle de ses descendants, on ne peut rien induire légitimement de cette condition primitive pour expliquer celle de l'humanité, telle que nous la voyons.* Que les rationalistes chrétiens abandonnent donc la question de l'origine des connaissances, et qu'ils se bornent à établir qu'il y a des connaissances démontrables rationnellement, par quelque moyen qu'elles nous viennent. Cela suffit à leur but. Car ils ne veulent nullement empêcher l'Eglise d'enseigner des vérités naturelles ; ils veulent seulement pouvoir répondre aux incrédules, et n'être pas obligés de leur prouver Dieu par l'Eglise, après avoir prouvé l'Eglise par la volonté de Dieu; ils veulent n'être pas dans l'embarras où se trouvent ceux qui font de la tradition non-seulement l'unique base, mais encore l'unique moyen de démonstration de toute vérité. Mais, pour prouver Dieu rationnellement, est-il nécessaire de soutenir que nous l'avons découvert et Adam aussi? Non. *Il ne s'agit nullement de ce qui s'est passé dans notre esprit, et Adam n'a rien à voir dans cette affaire... Si mes arguments rationnels en faveur de l'existence de Dieu satisfont l'incrédule à qui j'ai affaire, soyez sûr qu'il ne me demandera pas si c'est moi qui les ai inventés et de qui je les tiens. La manière dont j'ai fait mon éducation en ce genre lui est indifférente. Il regardera la valeur intrinsèque de mes raisonnements et ne demandera pas leur certificat*

d'origine .. Si nous voulions faire un autre et plus insolent usage des droits revendiqués de la raison; si nous voulions, par exemple, nous en autoriser pour prétendre qu'elle suffit aujourd'hui et qu'elle a toujours suffi aux hommes; — que dès lors toute communication entre Dieu et les hommes a toujours été superflue; —qu'il ne peut arriver par la voie de la tradition que de petits contes, tout au plus innocents et presque toujours mensongers; — qu'il est honteux pour la raison de l'homme de s'incliner devant une autre autorité que celle de l'évidence; alors nous aurions sans doute intérêt à soutenir que toute connaissance vraie émane de la raison seule. Nous aurions un besoin impérieux d'établir que la raison a pu, dès le premier jour, faire ses affaires à elle toute seule. Mais n'ayant aucune prétention de ce genre, il nous suffit d'avoir démontré qu'il y a un moyen rationnel de *prouver l'existence de Dieu.*

L'auteur termine en faisant observer : 1° que, malgré la coexistence dans l'Eglise de la méthode d'autorité et de la méthode rationnelle (*fides quærens intellectum, intellectus quærens fidem*), cette dernière est plus appropriée à notre temps; 2° que le caractère démontrable des vérités naturelles est, par rapport aux vérités surnaturelles, un signe d'infériorité. Tel est le tableau complet des propositions émises par M. A. de Broglie, tableau que nous avons dû dépouiller des images gracieuses, des périodes éloquentes qui naissent comme d'elles-mêmes sous la plume du noble écrivain.

La distinction que propose M. de Broglie entre les vérités démontrables et les vérités surnaturelles, est certainement fondée en raison, nous l'avons dit; mais ne se fait-il pas illusion quand *ce point de vue lui semble avoir passé jusqu'ici inaperçu* (p. 161)? Cette distinction, à notre avis, est une des vérités les moins neuves en philosophie; mais peut-être y a-t-il quelque nouveauté dans l'application qu'en fait M. de Broglie à la question de l'origine des connaissances. Ici, nous regrettons d'être moins encore de son avis. Pour employer son langage, il nous semble que la distinction dont il s'agit *n'a rien à voir dans cette affaire.* Partisans et adversaires de la nécessité de l'enseignement comme condition du développement intellectuel, reconnaissent également que certaines vérités religieuses sont démontrables. Il est, je l'avoue, des écrivains qui le nient, au moins implicitement, et M. de Broglie a raison contre eux; mais, en cela, il n'éclaircit nullement la question de l'origine des connaissances; il reste à côté. Du reste, il l'avoue lui-même, car il engage les rationalistes chrétiens à abandonner cette question qu'il trouve à peu près insoluble et inutile. Certainement, la possibilité de démontrer, par la raison, l'existence de Dieu, est une vérité capitale, comme la nécessité pour la raison de se soumettre à l'enseignement révélé. Ceux qui nient ces deux principes sortent, en sens contraires, de l'orthodoxie; et en présence d'intérêts si graves, la question de la nécessité de l'enseignement comme condition de la connaissance, n'a qu'une importance secondaire. Aussi les rationalistes chrétiens feront-ils bien de suivre le conseil de M. de Broglie, et de combattre les traditionalistes, qui font de l'enseignement la *base* de la connaissance et de la certitude; ce sera beaucoup plus utile que de s'acharner sur ceux qui voient dans l'enseignement une condition du développement de l'intelligence. Ce qu'il y a de plus triste, c'est que les rationalistes chrétiens confondent les premiers, qui soutiennent une erreur manifeste (l'enseignement cause), avec les seconds, qui défendent une vérité probable (l'enseignement condition). De là une confusion funeste, car leur argumentation contre les premiers est compromise par leurs attaques contre les seconds, qu'ils devraient regarder comme leurs alliés naturels dans la lutte contre le traditionalisme. Jamais on ne nous reprochera une méprise analogue. Nous reconnaissons que les rationalistes chrétiens sont avec nous entre les incrédules, qui rejettent la révélation, et les extérioristes qui nient le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité; nous ne confondons ainsi le système des rationalistes chrétiens avec aucun des deux graves excès où sont tombés bien des philosophes au sujet de la puissance de la raison. Quand ensuite nous réfutons le semi-rationalisme, nous avons soin d'avertir que c'est là une question libre, moins claire et moins grave, et nous évitons de traiter un système faux comme nos adversaires traitent la vérité.

Mais enfin, tout en reconnaissant l'importance relativement restreinte de la question de l'origine des connaissances, nous ne laissons pas que de nous en occuper, et avec soin. Nous ne suivrons donc pas dans son entier le conseil de M. de Broglie. C'est qu'aussi il nous paraît avoir prouvé très-faiblement que cette question est insoluble et inutile. Sans doute, nous le reconnaissons avec lui, il est impossible, même relativement à un individu, de tracer la ligne de démarcation entre les notions acquises par l'enseignement, et celles qui sont le fruit de l'activité interne. Mais qui ne voit que l'impossibilité de cette démarcation n'a rien de commun avec la question de la nécessité de l'enseignement? Qui ne voit la différence entre ces deux problèmes : 1° Etant donné un individu instruit, indiquer celles de ses connaissances qui ne viennent pas de l'enseignement; 2° étant donné un individu non instruit, pourra-t-il se développer sans un secours social? Il est si peu permis d'assimiler ces deux problèmes, de conclure de l'un à l'autre, que M. de Broglie, après avoir fort bien prouvé que le premier est insoluble, finit par résoudre en substance le second comme nous, lorsqu'il dit : *L'homme de la nature, ce sauvage sans idées, sans parents et sans société, que le* XVIII*e siècle affectionnait, n'a jamais erré même dans les forêts de l'Amérique. L'homme que nous con-*

naissons et que Dieu a fait, naît dans les bras d'une femme et boit le lait de son sein. Pour trouver un être qui ne dût rien à l'éducation, il faudrait en trouver un qui n'eût ni mère, ni nourrice; et, par malheur, cet être-là ne pourrait pas vivre. M. de Broglie, il est vrai, s'appuie sur notre ignorance de ce qui s'est passé dans le paradis terrestre, pour déclarer insoluble le problème de l'origine des connaissances. Mais il est évident que la question de savoir de quelle manière Adam a reçu le secours divin, est tout à fait accessoire, relativement à la question générale de la nécessité d'un secours extérieur? C'est ici que l'on pourrait dire : *Adam n'a rien à voir dans cette affaire.* Quand nous avons prouvé aux semi-rationalistes la nécessité de l'enseignement comme condition, nous leur disons que la question du mode d'instruction d'Adam est une question de famille, qu'ils peuvent trancher à leur guise, et qui ne peut se résoudre que par des raisons de convenance. Evidemment, de ce que nous ne pouvons savoir péremptoirement comment le premier homme a été instruit, on ne peut conclure que nous ne puissions savoir s'il a dû recevoir un enseignement quelconque. De même, il est impossible de prouver par l'expérience et par la nécessité des signes, qu'un enfant, élevé et instruit avec soin sans qu'on lui parle de Dieu, ne pourrait pas le découvrir; mais qui ne voit qu'on ne peut rien conclure de là, relativement à un enfant séquestré?

Rien donc de solide pour prétendre que la question de l'enseignement comme condition est insoluble. Est-il plus vrai de prétendre qu'elle est inutile? Nous reconnaissons volontiers qu'elle n'est pas *nécessaire* pour réfuter les incrédules, tandis que la démonstration de l'existence de Dieu est nécessaire à ce point de vue; mais de la non-nécessité à l'inutilité il y a loin. M. de Broglie dit avec raison que de la condition du premier homme on ne peut rien induire pour expliquer celle de l'humanité telle que nous la voyons. Mais il ne fait pas attention à deux choses : 1° Si la condition du premier homme est inutile pour expliquer la nôtre, elle peut être utile à autre chose ; 2° s'il est absurde d'étudier le premier homme pour connaître l'homme actuel, il ne l'est pas d'étudier l'homme actuel pour connaître la condition du premier homme. Or c'est ce que nous faisons, et par conséquent l'objection laisse notre thèse intacte. Quand il est prouvé que l'homme actuel a besoin de l'enseignement pour se développer, on peut en conclure que le premier homme a reçu directement de Dieu quelque chose que nous recevons aujourd'hui de la société, et cette condition du premier homme a sa valeur dans la lutte contre le rationalisme. Ce qu'il y a de singulier, c'est que M. de Broglie le reconnaît implicitement, après l'avoir nié expressément. En effet, en faisant remarquer que pour réfuter les incrédules, il suffit d'établir qu'il y a des vérités démontrables, il ajoute que si on voulait être tout à fait rationaliste, et prétendre que la raison se suffit à elle-même, on aurait grand intérêt à établir qu'elle peut découvrir la vérité sans aucun secours. Comment M. de Broglie n'a-t-il pas vu qu'en parlant ainsi, il réfutait péremptoirement sa thèse de l'inutilité de la controverse sur l'origine des connaissances? Car, s'il est utile aux incrédules de prétendre que la raison peut trouver la vérité sans aucun secours, évidemment il est utile à ceux qui combattent les incrédules de prouver que la raison n'a pas ce pouvoir. Une arme ne peut être utile à mon adversaire, sans qu'il me soit utile de le dépouiller de cette arme.

Il suffira de comparer notre analyse et notre critique de l'article de M. de Broglie, pour se convaincre que cet article, dont nous avons dû combattre quelques idées, est cependant très-remarquable pour le fond et pour la forme.

§ XII. — Dom Guéranger.

Nous venions de terminer notre travail sur l'ouvrage de M. Maret, quand dom Guéranger a publié, dans les numéros de l'*Univers* du 2 et du 17 janvier 1858, une appréciation du même ouvrage. Nous avons été heureux de le voir approuver la leçon de M. Maret sur le traditionalisme; car on se rappelle que nous avons adopté aussi les conclusions de M. Maret, nous bornant à critiquer quelques-uns des moyens qu'il emploie. Ce qui nous a réjoui plus encore a été de rencontrer chez le savant Bénédictin une idée qui nous a frappé depuis longtemps, et que nous avons exprimée plus haut; nous voulons parler de l'impossibilité de prononcer légitimement les mots *nécessité de la révélation*, sans les entendre d'une révélation naturelle dans son objet. Mais commençons par citer, nos appréciations seront ainsi mieux comprises :

« La vingt-deuxième leçon, adressée aux philosophes séparés, conclut avec fermeté que *l'homme et l'humanité, sous la direction exclusive de la philosophie séparée, même la plus sage, la meilleure, la plus élevée, n'arriveraient pas, ne pourraient pas arriver à toutes leurs fins naturelles.* Une telle conclusion fondée sur les faits modifie bien un peu le sens du titre du volume, et l'on est en droit de faire observer à M. l'abbé Maret que si la dignité de la raison humaine est incontestable du côté de Dieu qui daigne lui être présent dans la lumière dont elle jouit, cette dignité s'amoindrit considérablement, quand on est contraint d'avouer que, même avec le secours naturel divin, la raison laissée à ses conditions ordinaires n'arrive pas à réaliser toutes les vérités nécessaires à l'homme et à l'humanité. Il y a donc là un déficit à combler, et, pour en venir à bout, M. Maret fait appel à la révélation. C'est à la révélation seule que, selon lui, la raison devra son complément indispensable. Rien de plus vrai, assurément, pour le Chrétien baptisé et demeuré fidèle à la foi qui a été infuse en lui par le baptême; chez lui, la raison a été guérie et fortifiée par la lumière

surnaturelle, mais c'est la foi qui lui a révélé les causes de l'insuffisance de sa raison et qui l'élève maintenant à ce haut degré d'intelligence dans lequel il comprend les secrets de la vie présente et pénètre les mystères de la vie future. Mais ce n'est pas à ce point de vue que se place M. l'abbé Maret; c'est avec les philosophes séparés qu'il discute; dans tout le cours de son volume, il ne sort pas, il ne doit pas sortir de l'ordre rationnel, et voici qu'il fait entrer l'ordre révélé dans les nécessités de la raison. N'est-il pas vrai que, par cette évolution inattendue, il passe, sans en prévenir, dans les rangs du traditionalisme?

« Est-ce à dire pour cela que la stérilité des efforts de la philosophie naturelle pour établir un système certain et complet sur Dieu, l'homme et leurs rapports, soit un spectacle inutile à présenter aux regards de nos prétendus sages? Non assurément, cette vue peut humilier le philosophe et le porter à suivre la grâce qui le sollicite... Mais M. Maret aurait tort de croire que les déductions philosophiques conduiront jamais un homme à l'acte de foi théologale. Il faut pour cela le témoignage divin entendu et accepté; c'est la seule voie par laquelle le philosophe peut monter à l'ordre surnaturel. Or ce témoignage divin est un fait; il appartient essentiellement à l'ordre des faits; il est du domaine de la certitude morale, de cette certitude qui ne s'impose pas à la raison par l'évidence rationnelle... Mais j'entends M. l'abbé Maret me répondre qu'il a voulu seulement aplanir la route en montrant à son philosophe les convenances de l'ordre révélé avec l'ordre de raison. Alors pourquoi parler de *nécessité*, s'il n'y a que simple convenance? Avec la nécessité de la révélation vous entrez, je le répète, dans le traditionalisme; sans cette nécessité, vous n'avancez en rien la question, et votre philosophe reste rivé à l'ordre naturel. La plupart de nos philosophes séparés, tout en niant l'obligation d'entrer dans l'ordre surnaturel, n'en contestent pas la beauté et l'harmonie; une seule condition leur manque pour l'embrasser : je veux dire l'impulsion que toutes vos théories ne leur donneront jamais. Encore une fois, il faut le fait... Quand le christianisme a pris possession du monde romain, les grands esprits comme les plus humbles intelligences se sont inclinés devant lui. A quoi ont-ils cédé les uns et les autres? Au fait, et rien qu'au fait. Nous ne pouvons plus douter, ont-ils dit, que Dieu n'ait parlé aux hommes.

« .. Je sais bien que le docte professeur se propose, dans les volumes suivants, de traiter des faits...; mais ce que je regrette dans celui-ci, c'est que l'auteur ait cru devoir embarrasser sa marche en mettant en avant des idées... qui, prises au sérieux, conduiraient tout droit au baïanisme, c'est-à-dire à la nécessité de l'ordre surnaturel. Il est vrai que M. Maret propose d'abord de s'en tenir à ce qu'il appelle l'ordre *extra-naturel* dans lequel Dieu interviendrait pour rendre à l'homme les forces dont sa raison a besoin, dans un but et par des moyens proportionnés à l'ordre de nature. Cette hypothèse n'offre rien de contraire au dogme chrétien. Dieu, ainsi que l'Eglise nous l'enseigne, aurait pu destiner l'homme à l'ordre purement naturel : une intervention divine qui viendrait restituer à l'homme des prérogatives naturelles dont il se trouverait déchu pour une cause quelconque, ne répugnerait donc pas en elle-même au dogme catholique, toujours dans l'hypothèse où l'homme n'eût été destiné qu'à l'état de pure nature. Mais M. l'abbé Maret, entraîné par son sujet, est allé plus loin; c'est l'ordre surnaturel lui-même qu'il veut mettre en rapport avec la raison de l'homme, et c'est là, ce me semble, qu'il sort de la mesure... Après avoir fait une magnifique peinture (de l'ordre surnaturel)... il vient dire aux philosophes : *Cette union, essentiellement distincte de l'union naturelle, puisque Dieu y est connu et possédé d'une manière essentiellement différente, cette union est « évidemment possible. »* Et sur quoi, s'appuie-t-il pour garantir cette *possibilité évidente?* Sur la bonté et sur la toute-puissance de Dieu. *Mais*, dira le philosophe, *je ne puis concevoir que la bonté de Dieu lui donné le droit de confondre ainsi les relations du Créateur et de la créature, ni que son pouvoir puisse opérer une telle pénétration du fini par l'infini, sans que l'essence de ce dernier n'en soit absorbée. Vous trouvez une telle merveille « évidemment possible; » moi je n'y vois qu'un rêve de l'orgueil humain.* Que pourra répondre M. Maret? Je le mets au défi de répondre autre chose, sinon que Dieu, la souveraine vérité, l'a révélé ainsi. Alors il lui faudra se mettre en devoir de prouver le fait contingent et *non nécessaire* de la révélation, et finir par où il aurait dû commencer. Etait-ce la peine d'essayer une démonstration *a priori* de la possibilité d'une chose, quand cette possibilité même ne peut résulter avec évidence que de son existence même? »

Dom Guéranger, dit encore dans le numéro du 2 janvier : « C'était bien là aussi l'erreur du traditionalisme de faire de la foi une loi de l'intelligence, au lieu d'une vertu, en sorte que l'on devait être Chrétien par cela seul qu'on était homme doué de raison. »

Et plus haut : « La discussion sur le traditionalisme, qui fait l'objet de la quatorzième leçon de M. l'abbé Maret, mérite d'être placée en tête de tout ce qu'on a écrit de plus fort et de plus lumineux sur cette difficile et importante question. M. l'abbé Maret l'a embrassée dans toute son étendue; il l'a suivie dans ses diverses transformations. Non content de l'étudier au point de vue philosophique, il l'a éclairée du flambeau d'une théologie exacte; et il a su joindre à la force des raisons une parfaite convenance à l'égard des adversaires. A mon faible avis, cet excellent résumé de toute la controverse serait de nature à clore toute discussion, et on voit que l'auteur, en l'écrivant, avait les yeux fixés sur le beau décret du concile

d'Amiens. La controverse sur le traditionalisme, malgré de regrettables imprudences, a produit un bien réel, en forçant certains esprits éblouis par de fausses lueurs à se rendre compte de la voie dangereuse où ils s'avançaient imprudemment; et quant aux doctrines, qui importent plus encore que les personnes, on ne peut que se féliciter de les voir réduites à la précision.... Dès qu'il est question des rapports de la foi et de la raison, du naturel et du surnaturel, rien n'est indifférent. Dans ces régions on marche constamment entre deux erreurs opposées, et pour peu qu'on soit dépourvu du secours d'une saine théologie, on court risque constamment de verser à droite ou à gauche. Le système traditionaliste n'a eu d'autre cause que l'oubli ou l'ignorance du traité *De fide;* on parlait de la foi, on spéculait sur l'acte de foi, sans en avoir jamais fait ce que les théologiens appellent l'analyse. La question fondamentale du christianisme, je veux dire le rapport de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, avait été perdue de vue; de là tant de courses à l'aventure.... L'absence de définitions précises avait mis en circulation une foule de termes équivoques, et l'on ne se serait jamais entendu, si le jour de l'explication n'avait enfin lui. Le décret du concile d'Amiens, revenu de Rome examiné et approuvé, dut faire une salutaire impression sur une école peu nombreuse et composée d'hommes de bonne foi, désireux avant tout de l'orthodoxie; la publication des quatre propositions envoyées par la Congrégation de l'Index a achevé d'éclairer ceux que le décret d'Amiens n'avait fait qu'ébranler. »

Enfin, dans le même article, dom Guéranger blâme *l'école assez peu fournie et très-divisée d'ailleurs, dans laquelle on exagérait déraisonnablement le domaine de la foi*, et il déclare irrationnel *le système qui prétendrait que la pensée est tellement dépendante de la parole dans l'homme, que si Dieu n'eût parlé physiquement à l'homme, celui-ci n'eût jamais pensé.*

Nous avons loué en commençant les deux principales idées qui sont contenues dans les lignes précédentes. Il est nécessaire maintenant de restreindre ou plutôt de préciser nos éloges. Dom Guéranger a raison de dire qu'il est impossible de prouver la *nécessité de la révélation surnaturelle;* mais cette assertion irréprochable est entourée d'inexactitudes. D'abord la contradiction qu'il reproche à M. Maret, pour avoir affirmé à la fois la dignité et l'impuissance de la raison, ne sera admise par personne. En second lieu, s'il avoue qu'une révélation naturelle est possible en soi, il ne reconnaît pas explicitement que l'on peut prouver aux philosophes la nécessité de cette révélation naturelle pour la connaissance suffisante des vérités morales, et que la thèse de cette nécessité est identique à celle de l'impuissance morale où est l'homme d'obtenir par lui-même cette connaissance. Par suite, il blâme trop absolument ce que dit M. Maret sur la nécessité de la révélation. Le seul tort de M. Maret est de paraître par moments avoir en vue la révélation surnaturelle. Encore ce défaut, beaucoup moins saillant dans son livre que dans ses écrits postérieurs, passe presque inaperçu, et il suffirait de quelques retranchements insignifiants pour que sa thèse de la nécessité de la révélation fût irréprochable. Elle est en effet inattaquable, autant que magnifique, si on l'entend seulement d'une révélation quelconque. Enfin, quoique certaines paroles de M. Maret ne puissent s'entendre que de la nécessité de la révélation surnaturelle, et permettent ainsi de lui attribuer cette erreur, peut-on la lui attribuer en vertu de son assertion sur l'évidente possibilité de la vision intuitive? Dom Guéranger le croit : nous sommes d'un avis contraire. La révélation surnaturelle ne peut être dite nécessaire qu'à deux points de vue : ou parce que sans elle, l'homme serait impuissant dans l'ordre naturel; ou parce qu'elle serait due à la nature humaine. Or, en aucun de ces deux sens, la nécessité de la révélation surnaturelle ne découle de la possibilité, supposée évidente, de la vision intuitive. C'est bien clair quant au premier sens. Admettons que M. Maret ait eu tort de reconnaître à la raison le pouvoir de prouver la *possibilité* d'une vérité surnaturelle (car ce n'est pas le lieu d'entrer dans cette question). De ce qu'il accorde à la raison un pouvoir que vous trouvez exorbitant, suit-il que la raison ne puisse pas, sans un secours surnaturel, accomplir ses opérations les plus faciles? Il semble que la conclusion opposée serait mieux déduite, et que, si la raison a tant de force dans l'ordre surnaturel, elle doit parcourir plus librement encore son propre domaine. Mais si les deux opinions, dont vous affirmez la connexité, ne sont pas en opposition, elles sont au moins indépendantes l'une de l'autre; elles touchent à deux questions disparates. L'autre membre du dilemme est aussi facile à établir. Pour conclure, de l'évidente possibilité de la vision intuitive, que la révélation surnaturelle est nécessaire dans le second sens, c'est-à-dire est due à la nature, il faudrait partir de ce principe que Dieu nous doit tout ce dont notre raison peut démontrer la possibilité. Or qui ne voit que ce principe conduirait tout droit à soutenir que la perfection de la nature nous est due? Car la possibilité de cette perfection n'est pas au-dessus de ce que peut démontrer notre raison. Donc dire que la vision intuitive est évidemment possible n'oblige en aucun sens à dire que la révélation surnaturelle est nécessaire, On n'arriverait pas même logiquement à cette fausse nécessité, quand on dirait que la raison peut démontrer non-seulement la possibilité, mais la vérité d'un dogme surnaturel. Il serait facile, en effet, d'appliquer à cette dernière proposition le dilemme que nous venons de présenter.

Quant aux éloges que dom Guéranger accorde à la quatorzième leçon de M. Maret, une autre observation, inverse de la précédente, nous paraît nécessaire. Nous venons de repousser quelques accusations exagé-

rées portées contre M. Maret; il nous faut rappeler maintenant que M. Maret, dans sa quatorzième leçon, est moins exact que ne le dit dom Guéranger. On sait que nous avons applaudi à M. Maret distiguant deux espèces de traditionalisme, et les rejetant l'une et l'autre; mais on sait aussi que nous avons trouvé dans son argumentation plus d'un endroit faible. En voyant dom Guéranger louer avec tant d'effusion le travail de M. Maret, et ne rien dire des inexactitudes que nous y avons signalées, nous sommes forcé de lire une approbation dans son silence, ou plutôt de penser que ses éloges s'étendent jusqu'aux idées qui ont provoqué nos critiques.

Enfin, on a vu que, dans les passages cités, dom Guéranger fait consister le traditionalisme dans la confusion des deux ordres, le naturel et le surnaturel. Si le savant Bénédictin voulait dire par là que cette confusion découle nécessairement de l'erreur des traditionalistes sur les rapports de l'idée et du mot, nous ne pourrions partager son sentiment, et nous avons prouvé plus haut que ces deux erreurs ne sont pas connexes; s'il veut seulement appliquer le nom de traditionalisme à cette confusion des deux ordres, sans la rattacher aux autres erreurs généralement appelées du même nom, il s'exerce uniquement sur une question de mots qui nous importe peu. M. Maret a déjà distingué avec beaucoup de justesse deux classes de traditionalistes; on en aurait ainsi, d'après dom Guéranger, une troisième classe, celle des *traditionalistes supernaturalistes*. Nous n'avons rien à objecter à cette dénomination, sinon que rien ne la nécessite.

Nos lecteurs nous sauront gré de leur avoir mis sous les yeux le jugement du célèbre abbé de Solesme, sur la question du traditionalisme. Notre résumé de cette controverse eût été trop incomplet, si nous n'avions pris soin de recueillir ce jugement. Quant aux observations dont nous nous sommes permis de le faire suivre, nous les soumettons humblement, mais avec confiance, au savant et pieux Bénédictin, à l'école duquel nous avons appris que le respect, dû aux hommes éminents, ne dispense jamais de faire passer, avant toute autre considération, les intérêts de la vérité.

§ XIII. — M. Hugonin.

M. l'abbé Hugonin a publié sous le titre d'*Ontologie*, les deux premiers volumes d'un cours de philosophie. Dans cet ouvrage, d'une haute valeur quant au fond, il ne parle du traditionalisme qu'en passant, et il démontre seulement, contre ce système, que les mots ne sont pas les idées. Nous sommes en cela de son avis, et nous devrions nous en tenir à cette déclaration, s'il n'avait donné à l'*Ami de la religion* (août 1857) trois excellents articles sur les *Dissertations philosophiques* de M. Lonay. Nous désirons que nos lecteurs partagent le plaisir que nous ont fait éprouver les belles idées contenues dans ces articles; nous allons donc en citer les morceaux les plus remarquables; quelques observations viendront ensuite.

A M. Lonay qui prétend réfuter le rationalisme par sa théorie de la nécessité de l'enseignement pour le développement de la raison, M. Hugonin répond : « Vous prétendiez nous donner une réfutation du rationalisme et du déisme : que nous donnez-vous? Un système philosophique plus ou moins ingénieux, plus ou moins contestable, et rien de plus. Je puis l'admettre tout entier sans cesser d'être rationaliste. Quand je reconnaîtrais avec vous la nécessité d'une, de deux ou même de trois révélations naturelles, pour posséder l'usage de ma raison et connaître la loi naturelle, serais-je sorti de l'ordre naturel? Non : ni l'existence, ni la possibilité de l'ordre surnaturel ne peuvent se déduire du fait de l'existence de l'ordre naturel... On a souvent reproché aux écrivains catholiques leurs dissensions intestines; on leur a dit : Pourquoi vous disputer entre vous, quand l'ennemi est à vos portes?... Qu'importent les opinions, qu'importent les tendances, pourvu que le dogme catholique demeure intact? Ces reproches ne sont point sans fondement... Et cependant nous sommes loin de condamner toute controverse, même entre Catholiques, lorsqu'elles demeurent dans de justes limites; nous disons plus : nous les croyons utiles et même nécessaires. Sans doute il ne peut être question, entre Catholiques sincères, des vérités de la foi, puisque tous soumettent leur raison aux enseignements de l'Eglise. C'est pourquoi les différends qui s'élèvent entre eux ne devraient jamais exclure la charité; ils devraient être purs de tout sentiment d'aigreur et de toute parole d'amertume. Mais il est faux que les opinions, même tolérées par l'Eglise, soient indifférentes, et que toutes les tendances soient sans danger. Il y a dans l'enseignement catholique deux parties bien distinctes : le dogme immuable, inflexible, qui se transmet de siècle en siècle sans altération, positivement révélé de Dieu, et son œuvre, principe de la science, et objet exclusif de la foi; l'explication scientifique du dogme, ou la théologie, c'est l'œuvre de la raison humaine travaillant sur les données de la foi. Le dogme s'impose et ne se discute pas; l'explication du dogme est du domaine de la liberté, elle se discute et ne s'impose pas. Nous recevons le dogme tout fait de l'Eglise; l'explication du dogme ou la théologie se fait et se perfectionne chaque jour sous les yeux de l'Eglise, qui n'empêche pas l'exercice de la liberté, mais qui lui prescrit des limites, et qui l'arrête dans son action, lorsqu'elle entreprend de détruire le dogme au lieu de l'expliquer, c'est-à-dire, lorsqu'elle anéantit les principes sans lesquels la science théologique serait impossible. Mais partout où s'exerce la libre discussion, il est difficile, je dirai même impossible, qu'elle ne donne pas naissance à des opinions différentes, et par conséquent à des controverses. La raison humaine est si faible! le travail de l'homme si

imparfait! Les œuvres de Dieu portent l'empreinte de sa sagesse et de sa puissance ; les œuvres de l'homme portent l'empreinte de son inexpérience et de sa faiblesse ; il crayonne, il esquisse, il efface, il corrige ; sa pensée, d'abord obscure, s'éclaircit ; enfin elle devient nette, vigoureuse, et il trouve l'heureuse expression qui doit la manifester au dehors. Or, nous l'avons dit, la science théologique est une œuvre humaine, par conséquent imparfaite d'abord et essentiellement progressive. Chaque nouvelle explication du dogme, chaque opinion exprimée et défendue, est comme un coup de pinceau jeté sur la toile. Il faut qu'elle subisse une épreuve, qu'elle soit examinée, comme le peintre examine le trait que sa main vient de tracer. Alors elle est condamnée, et une autre lui succède, ou bien elle demeure victorieuse, et elle est ajoutée à cette partie de la science qui est une véritable conquête de l'esprit humain, parce que, sans avoir l'autorité du dogme, elle a celle de la certitude et de l'évidence. L'épreuve que doit subir toute opinion théologique est celle de la libre discussion. Il est maintenant facile de comprendre l'importance de la controverse, même entre Catholiques : c'est par elle que la science théologique progresse et qu'elle fait chaque jour de nouvelles conquêtes. Et ces progrès et ces conquêtes ne sont pas indifférents à la conservation même du dogme. L'étude du développement de l'erreur, que nous ne pouvons faire ici, mais qui a été si admirablement expliquée par le savant et pieux Rosmini, dans son *Introduction à la philosophie*, cette étude nous convaincrait qu'une erreur nouvelle n'est jamais victorieusement combattue qu'autant qu'il se fait un progrès nouveau dans la science du dogme. La marche de la vérité et celle de l'erreur suivent une même direction, parce que l'une et l'autre sont le fruit ou l'abus de la réflexion. La même erreur se transforme en passant d'un état réfléchi inférieur à un état réfléchi supérieur ; il faut que la vérité la suive pour la saisir et l'étouffer. — Si nous voulions appliquer ces considérations aux controverses religieuses de notre époque, nous montrerions que le grand ennemi du catholicisme est le rationalisme, que le rationalisme n'est qu'une vieille erreur transformée, que les apologistes chrétiens ne la réfuteront directement et scientifiquement qu'en faisant faire à la science théologique un pas en avant ; que ce progrès doit être de déterminer avec plus de précision les limites et les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; que c'est là au fond le but de toutes les controverses entre Catholiques ; que, par conséquent, ces controverses ont une grave importance, et que vouloir les étouffer ou les interdire avant qu'elles aient donné un résultat positif, avant qu'elles aient fait une conquête réelle, c'est vouloir défendre une réfutation directe et scientifique du rationalisme. Sans doute, cette réfutation n'est pas necessaire : mais qui oserait nier qu'elle ne soit utile et glorieuse? C'est pour ces motifs que nous nous permettons quelques objections et quelques critiques contre des ouvrages composés dans les intentions les plus pures, et par des hommes honorables et savants. Nous croyons que le grand besoin de la controverse religieuse contre le rationalisme exige que les apologistes chrétiens distinguent avec précision l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; que le grand défaut du traditionalisme est de les confondre, et que les savants théologiens de Louvain ne sont pas complétement à l'abri de ce reproche. Examinons à ce point de vue la dissertation de M. Lonay sur la révélation. . . . . Dans l'analyse psychologique du développement naturel de la raison, M. Lonay oublie l'agent le plus efficace. Une nature raisonnable excitée par la parole ne peut seule produire la pensée, il lui faut encore le concours de Dieu. Les théologiens de toutes les écoles enseignent que nulle puissance ne passe à l'acte sans une coopération divine et positive, et cette coopération est plus qu'une condition extérieure, elle est essentielle et nécessaire dans toute hypothèse, car elle est nécessairement impliquée dans la notion d'un acte produit par une cause seconde. »

Nous n'avons, sur tout ce qui précède, aucune observation à faire, si ce n'est : 1° que le traditionalisme, même absolu, c'est-à-dire, faisant venir les idées par les mots, est indépendant de la confusion du naturel et du surnaturel (*Voir* notre étude sur M. Maret) ; 2° que la nécessité de la coopération divine, dans toutes les actions des causes secondes, est tellement claire qu'on peut la sous-entendre lorsqu'on traite uniquement des causes particulières d'un phénomène Mais nous regrettons de ne pouvoir comprendre la fin du troisième article dans l'admiration sincère que nous inspirent les lignes que nous avons transcrites. De ce que la raison ne se développe aujourd'hui que sous l'influence de la parole, M. Lonay conclut que le premier homme a été élevé au plein usage de sa raison par une révélation divine. M. Hugonin répond que cette conséquence est mal déduite, car la nécessité actuelle de la parole pour le développement de la raison n'est qu'un fait ; or on ne peut conclure d'un fait l'impossibilité d'un autre fait ; cela conduirait à rejeter la possibilité des miracles ; donc ce qui se passe aujourd'hui ne prouve pas que Dieu n'ait pu développer la raison du premier homme autrement que par une parole extérieure. Autrement il faudrait dire : on n'a trouvé nulle part un être humain qui n'ait eu un père et une mère ; donc le premier homme a été nécessairement engendré par Dieu. L'Ecriture d'ailleurs nous indique clairement que le premier homme a été créé pensant et parlant, et non pas dans un état à peu près semblable à celui de l'enfant qui vient de naître.

Tout cela serait concluant, serait irréprochable, si M. Lonay avait réellement conclu, de ce qui se passe aujourd'hui, la nécessité

d'une parole divine extérieure pour que le premier homme pût arriver à l'usage de la raison. Si telle est sa pensée, il se trompe à coup sûr, et gravement. Mais dans le passage cité et attaqué, il se sert des mots *révélation divine*, et ne prononce pas ceux de *parole extérieure*. Il serait donc en droit de répondre qu'il entend ici par *révélation* une communication divine quelconque. M. Hugonin peut-être aurait pu lui reprocher de faire du mot révélation un emploi inusité, ou au moins équivoque; mais ce n'est là qu'une question de mots. En tout cas il reste acquis que cette première objection, péremptoire contre ceux qui attribuent l'origine du langage à une parole divine extérieure, est absolument sans force contre ceux qui se bornent à conclure, de ce qui se passe aujourd'hui, que Dieu a dû donner directement au premier homme quelque chose de plus que ce qu'il donne directement à l'homme actuel.

Voici maintenant une objection plus grave que M. Hugonin adresse à M. Lonay: « Cette révélation primitive dont vous vous efforcez d'établir l'existence est-elle naturelle ? est-elle surnaturelle ?... Dans ce (second) cas, vous confondez l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et je ne vois pas comment vous pourriez vous justifier de l'erreur condamnée dans Baïus (puisqu'il s'agit d'une révélation nécessaire au développement naturel de la raison). Si vous dites qu'elle est naturelle, votre travail n'est plus une apologie du christianisme, il devient une controverse purement philosophique. Ce n'est pas assez, pour réfuter le rationalisme, de prouver qu'il méconnaît les lois du développement de la raison ou de la nature de la pensée. On n'est pas Chrétien, parce qu'on est bon philosophe, de même qu'on n'est pas rationaliste, parce qu'on résout mal un problème philosophique... Quand on étudie de près les hérésies qui ont soulevé dans l'Eglise les plus violentes tempêtes, on découvre aisément qu'elles renferment presque toujours une erreur philosophique et une erreur théologique; qu'elles sont en même temps la négation d'une vérité naturelle et d'un dogme surnaturel, et c'est pourquoi l'Eglise, en les proscrivant, a bien mérité de la science; en défendant le dépôt de la foi qui lui a été confié, elle a protégé la raison elle-même. Ainsi les pélagiens niaient la grâce surnaturelle, voilà l'erreur théologique ou l'hérésie; ils méconnaissaient en même temps le concours naturel de Dieu dans nos actes, c'est-à-dire cette dépendance absolue qui subordonne la cause seconde à la cause première, la créature au Créateur, voilà l'erreur philosophique. L'Eglise a condamné la première, elle n'a pas condamné directement la seconde. Je le demande à M. Lonay, saint Augustin eût-il fait une apologie suffisante de la grâce surnaturelle, en se bornant à prouver le concours naturel de Dieu dans la production des actes naturels de l'homme? Non, sans doute, parce que la grâce n'est pas une conséquence de la nature, parce que le fait du concours naturel de Dieu dans les actes naturels de l'homme n'est pas même une démonstration de la possibilité de la grâce surnaturelle. Admettons avec M. Lonay que le rationalisme se trompe sur la loi du développement de la raison, c'est là une erreur purement philosophique. Mais il en est une autre plus grave et plus dangereuse, que l'apologiste chrétien doit combattre, parce qu'elle attaque directement le dogme catholique : c'est l'erreur théologique, c'est l'hérésie. Or une erreur théologique, une hérésie, est la négation d'un dogme de foi. Et je ne connais point de dogme de foi dont l'objet soit de déterminer la nature de la raison, et les lois de son développement. Donc là n'est pas l'hérésie du rationalisme, elle est tout entière dans la négation, non d'une révélation quelconque nécessaire au développement de la raison, mais d'une révélation surnaturelle. »

Ce dilemme est sans réplique, et il réfute péremptoirement ceux qui croient pouvoir renverser complétement le rationalisme par la thèse de la nécessité de l'enseignement. Nous avons montré nous-même, il y a plusieurs années, dans notre *Essai philosophique*, que cette thèse ne peut avoir une pareille portée. Mais M. Lonay a-t-il cru réellement, ou qu'il fallait une révélation surnaturelle pour conduire le premier homme à l'usage de la raison, ou que la nécessité d'une révélation naturelle, pour cet objet, réfutait radicalement le rationalisme ? Ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses ne nous paraissent pleinement démontrées. Admettons cependant qu'il ait exagéré la portée polémique de sa thèse favorite : M. Hugonin ne tomberait-il pas dans l'excès opposé, en supposant par son silence qu'une thèse, incapable de réfuter complétement le rationalisme, ne peut être d'aucune utilité contre cette erreur ? Si l'on se trompe en faisant consister le principe rationaliste dans une erreur purement philosophique, n'y aurait-il pas excès à le faire consister uniquement dans une hérésie? Et si le rationalisme, comme le pélagianisme, contient à la fois des erreurs théologiques et philosophiques, n'est-il pas possible qu'une thèse philosophique le réfute en partie sans le réfuter complétement? Ces questions sont trop claires pour que nous puissions penser un seul instant que M. l'abbé Hugonin y répond autrement que nous. Il a trop lu nos grands théologiens, et trop fait usage de ses rares facultés méditatives, pour qu'on puisse le trouver en défaut sur un point si important. Nous sentons qu'entre lui et nous l'entente ne sera jamais difficile. Mais nous regrettons qu'il n'ait pas complété l'expression de sa pensée. En comblant cette lacune, il eût été plus fort contre M. Lonay, dont le tort consiste, non pas à se servir de sa thèse contre le rationalisme, mais à ne pas indiquer dans quelle mesure il s'en sert, et qui, peut-être, lui aussi, n'a péché que par lacune, ou, si l'on aime mieux, par défaut de précision.

« Ne savons-nous pas », dit ensuite M. Hugonin, « que les apologistes qui inventèrent

la nécessité d'une révélation primitive faite au premier homme,... confondirent l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, que cette confusion leur attira les censures de l'Eglise, et que ce n'est qu'après la condamnation, renouvelée depuis peu par la Congrégation de l'Index, qu'ils introduisirent dans leur enseignement une révélation naturelle distincte de la révélation surnaturelle... On sent que cette distinction vient après coup... »

Nous croyons que les *apologistes*, qui ont confondu l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ne sont pas les premiers qui ont parlé de la *révélation primitive*. Nous croyons, en second lieu, que les apologistes, qui, les premiers, ont employé cette expression, n'y attachaient pas le même sens que les docteurs de Louvain. Ces derniers entendent par révélation primitive (en tant que nécessaire) l'acte divin qui a donné au premier homme l'usage de la raison; les autres, au contraire, parlaient d'une révélation moralement nécessaire, même pour l'homme jouissant déjà d'une raison en acte. Enfin, ni pour les uns, ni pour les autres, on ne peut dire que la distinction d'une révélation naturelle *vient après coup, et qu'elle se concilie difficilement avec le principe qu'on expose, et surtout avec le but qu'on se propose*, car les principes des uns et des autres ne permettent de conclure que la nécessité d'une révélation naturelle (nous l'avons prouvé en parlant de M. Maret), et le but des uns et des autres est seulement de réfuter, parmi les erreurs rationalistes, une partie de celles qui ont trait à l'ordre naturel.

§ XIV. — Discussion entre M. Hugonin et dom Guéranger.

Dans l'*Ami de la religion* du 28 janvier 1858, M. l'abbé Hugonin a critiqué les lignes que nous avons empruntées plus haut à dom Guéranger; celui-ci a répondu dans l'*Univers* du 31 janvier. Il ne sera pas sans intérêt pour nos lecteurs de trouver ici deux mots sur cette polémique.

M. Hugonin nous paraît avoir raison sur une petite question préliminaire. Quand la nécessité de la révélation, dit-il, conduirait au baïanisme, quel est le rapport de cette théorie avec un travail intitulé : *Du naturalisme dans la philosophie*. Dom Guéranger répond que le baïanisme, en faisant du surnaturel un élément de la nature, arrive au naturalisme, parce qu'il n'admet en réalité rien qui ne soit naturel. Qu'il y ait ici, entre deux erreurs opposées, un point commun, on peut le dire. Mais, ce nonobstant, l'usage a prévalu d'appeler *naturalistes* ceux qui rejettent purement et simplement l'ordre que nous appelons surnaturel, et d'appeler *supernaturalistes* ceux qui, admettant cet ordre quant à la substance, ont le tort de le croire *nécessaire* à la nature. Cela étant, il est clair qu'on ne peut comprendre ces derniers sous le terme de *naturalistes*, sans ôter à ce terme la signification restreinte qu'il tient de l'usage.

M. Hugonin soutient ensuite que dom Guéranger n'est pas fondé dans le reproche de contradiction qu'il adresse à M. Maret. « Quelle contradiction à dire : L'intelligence humaine est naturellement éclairée par la lumière divine, c'est ce qui fait sa dignité; mais la perception de cette lumière est actuellement si faible qu'elle est impuissante à me conduire même à une fin naturelle : cette faiblesse, je la constate par l'histoire, par les erreurs des philosophes qui ont vécu hors de la révélation? — Et de fait, s'il y avait contradiction dans cette doctrine, il faudrait que l'une ou l'autre des propositions contradictoires qu'elle renferme fût fausse. Faut-il nier la dignité de l'homme telle que l'enseigne M. l'abbé Maret? mais, selon dom Guéranger, c'est la doctrine des Pères de l'Eglise. Faut-il nier l'impuissance actuelle de la raison pour arriver à sa fin même naturelle? mais c'est un dogme de foi; que le révérend Père choisisse. » Dom Guéranger répond à cela, en reconnaissant qu'il s'est exprimé inexactement. Il avait dit : « M. Maret a combattu avec succès le système qui refuse à la raison toute valeur sans la foi, et maintenant il veut, par des procédés purement rationnels, amener la philosophie séparée à confesser l'*impuissance de la raison*, tant que celle-ci ne s'est pas courbée devant le joug de la révélation. Evidemment le docte professeur a subi une illusion qui ne lui a plus permis de voir la contradiction dans laquelle il s'engageait. » Le savant Bénédictin va-t-il rétracter ce passage? Nullement, et je m'étonne que M. Maret ait cru à une rétractation. (*Voy.* sa *Lettre aux évêques de France*.) Dom Guéranger, en effet, loin d'avouer que la contradiction signalée n'existe pas en M. Maret, se borne à dire en substance : J'ai mal exprimé cette contradiction réelle. J'avoue qu'en prenant à la lettre mes paroles, on ne voit pas trop où est la contradiction; mais je vais faire en sorte qu'elle soit évidente. Au lieu donc des mots *impuissance de la raison*, qui peuvent s'entendre de l'impuissance dans l'ordre surnaturel, et qui par conséquent ne contredisent pas la puissance inférieure admise par M. Maret, je mets ceux-ci : Impuissance de la raison à remplir toutes les fins naturelles. Ainsi dom Guéranger ne se rétracte pas, il se borne à objecter en termes plus précis la même contradiction. Mais là précisément est son tort, car M. Hugonin, on l'a vu, avait compris tout d'abord les mots *impuissance de la raison* dans le sens que dom Guéranger explique, et cependant il avait nié, preuves en main, la contradiction. Donc l'explication de dom Guéranger ne répond nullement à M. Hugonin; donc les lignes citées restent sujettes, malgré l'addition, aux mêmes critiques. La contradiction qu'elles proclament n'existe pas, puisque la première des deux assertions prétendues contradictoires est celle-ci : La raison peut quelque chose sans la foi; et que la seconde revient à dire : La raison ne peut pas tout dans son domaine sans la foi. Ici encore, M. Hugonin a donc l'avantage. Toutefois il va trop loin en disant que l'*impuissance actuelle de*

la raison pour arriver à sa fin même naturelle est un dogme de foi. Il serait certainement fort embarrassé pour justifier cette assertion.

M. Hugonin reproche ensuite à dom Guéranger de se contredire lui-même et de soutenir la nécessité de la révélation, après avoir fait un crime à M. Maret de soutenir cette nécessité : « Donc, mon révérend Père, » dit-il, « ou vous êtes baïaniste avec M. l'abbé Maret, ou M. l'abbé Maret ne l'est point du tout. Vous ne prétendez pas sans doute que la vérité de cette proposition : *La révélation est nécessaire*, dépende de ceux à qui elle s'adresse; que je serais hérétique, si je la prouvais contre nos prétendus sages; et théologien exact, si je l'enseignais à de fidèles chrétiens. » Dom Guéranger répond que c'est là précisément ce qu'il a voulu dire, et il soutient qu'en effet cette proposition : *La révélation est nécessaire*, est baïaniste, si on l'adresse aux incrédules, car alors elle signifie que le surnaturel est nécessaire à la nature; qu'elle est au contraire orthodoxe, si on l'adresse aux Chrétiens, car alors elle signifie qu'un moyen surnaturel est nécessaire pour atteindre une fin surnaturelle. — Dom Guéranger fait bien, M. Hugonin lui-même le reconnaît certainement, de blâmer le premier sens qu'il attache à *la nécessité de la révélation*, et d'approuver le second sens qu'il donne à la même formule; mais est-il en droit de prétendre que cette formule, adressée aux rationalistes, s'entend d'elle-même dans le premier sens, et qu'adressée aux Chrétiens elle s'entend d'elle-même dans le second? Nullement. Car on peut exprimer le second sens en parlant aux incrédules, comme on a trop souvent exprimé le premier en parlant aux fidèles; et si l'on ne précise rien, la formule reste vague, et susceptible des deux sens, quels que soient ceux à qui on l'adresse. — Ainsi dom Guéranger ne réussit pas à venger du reproche de contradiction les termes généraux dont il s'est servi; mais, il faut l'avouer, il prouve très-bien qu'il n'y a pas contradiction dans sa pensée; car le reproche qu'il adresse à M. Maret, de dire la révélation surnaturelle nécessaire pour nos fins naturelles, ce reproche, fondé ou non, ne contredit pas l'assertion de dom Guéranger sur la nécessité de la révélation surnaturelle dans l'hypothèse d'une fin surnaturelle. Voilà pourquoi nous avons négligé de lui faire cette objection; avant même les explications qu'il donne dans sa défense, il était clair pour nous qu'il n'avait pu vouloir dire, presque en même temps, oui et non sur le même point.

M. Hugonin termine en soutenant que M. Maret n'est pas baïaniste pour affirmer la nécessité de la révélation, car il n'enseigne, comme les manuels de théologie, qu'une nécessité morale. Nous retrouverons cet argument, et nous l'apprécierons, en parlant de la lettre de M. Maret aux évêques de France. Quant à dom Guéranger, il y répond par une double méprise, en reprochant à M. Maret de soutenir la nécessité *absolue* de la révélation surnaturelle, et en supposant qu'on serait à l'abri de tout reproche, si l'on se bornait à soutenir la nécessité *morale* de cette révélation surnaturelle. Il répète aussi que M. Maret, en disant la vision intuitive *évidemment possible*, fait entrer la révélation surnaturelle dans les nécessités de la raison. Nous persistons à croire que cette déduction de la *possibilité* à la *nécessité* n'est pas solide; et que, s'il y a de meilleurs motifs pour accuser M. Maret d'avoir soutenu la nécessité *morale* de la révélation surnaturelle, cependant, à s'en tenir à l'ensemble de sa thèse, et surtout aux arguments qu'il propose pour la nécessité de la révélation, cette nécessité se confond, comme le fait observer M. Hugonin, avec l'impuissance morale de la raison dans l'ordre naturel, impuissance admise par dom Guéranger lui-même. Malheureusement, à cette remarque si juste, M. Hugonin ajoute quelques mots que nous devons relever : « On peut, » dit-il, « enseigner sans blesser la foi : 1° la nécessité d'une révélation positive, parce qu'une révélation positive peut n'être pas surnaturelle; 2° la nécessité morale de la révélation surnaturelle dans l'état actuel de l'homme, — c'est la thèse qu'établissent tous les théologiens, et M. Maret avec eux; — 3° la nécessité absolue de la révélation surnaturelle, non en ce sens qu'elle est un élément de notre nature... mais en ce sens que les attributs de Dieu lui font une obligation de la donner à l'homme; c'est l'optimisme, très-contestable à notre avis, mais enseigné par une grande et savante école, les augustiniens, sans avoir encouru les censures de l'Eglise. Les controverses de Berti ont été publiées avec l'approbation de Benoît XIV. » Nous croyons que M. Maret ne *prouve* pas la nécessité morale de la révélation surnaturelle; car cette nécessité suppose que l'homme a été destiné à une fin surnaturelle; or M. Maret parle aux philosophes qui sont loin de reconnaître cette destination. M. Hugonin avoue lui-même que la discussion de M. Maret établit l'impuissance morale de la raison pour arriver à un système complet de philosophie naturelle. Or cette *impuissance* prouve uniquement la nécessité d'un secours quelconque pour arriver à cette philosophie complète. On n'en tirera pas autre chose, si l'on ne fait intervenir l'hypothèse de la destination surnaturelle, ou plutôt si l'on ne commence par prouver cette destination, ce qui est le terme de la démonstration dont la thèse de l'*impuissance* n'est que la préface. Dom Guéranger a donc raison de soutenir que vouloir prouver aux incrédules, par l'expérience, la nécessité de la révélation surnaturelle, c'est s'engager dans une voie fausse. Et M. Hugonin, en louant M. Maret de s'être engagé dans cette voie, le met et se met en même temps sous le coup d'une critique fondée.

§ XV. — Discussion entre M. Maret et dom Guéranger.

I. M. l'abbé Maret s'est ému des critiques de dom Guéranger. Il y a répondu dans une *Lettre*

aux évêques de France. Nous allons exposer nos doutes à l'estimable auteur, en ayant soin de citer les passages auxquels nous ne pouvons souscrire.

Après avoir déterminé, dit M. Maret, *les fins naturelles de l'homme, j'interroge l'âme humaine, je parcours l'histoire, et... j'arrive à ce résultat : l'homme, dans son état actuel, l'homme, laissé à lui-même, est dans l'impuissance de fonder, de conserver, de restaurer la vraie religion. Or la vraie religion est pour lui le moyen de parvenir à la perfection de ses fins naturelles. Donc l'homme actuel, laissé à lui-même, n'arrive pas à la perfection de ses fins naturelles.*

De cette impuissance, de cette insuffisance de l'homme... je déduis... la nécessité d'une assistance divine... Cherchant ensuite quelle sera la nature de cette assistance divine... je trouve qu'elle devra être un enseignement et une force, c'est-à-dire une révélation positive; et, comme il n'y a, de fait, qu'une seule révélation proprement dite, la révélation surnaturelle, la suprême conséquence de cette longue déduction est la nécessité de la révélation surnaturelle.

Nous avons beau faire, il nous est impossible de trouver concluante cette déduction. Si M. Maret concluait à la *vérité* de la révélation surnaturelle, l'argument ne serait pas à dédaigner; mais de ces deux principes : *Une révélation quelconque est nécessaire,* et : *Il n'y a en fait qu'une révélation surnaturelle,* ne découle nullement la nécessité de cette dernière révélation. Pour tirer cette conclusion, il faudrait mettre dans la mineure : Il n'y a de révélation possible qu'une révélation surnaturelle. Alors, les règles du syllogisme seraient sauves, et la conclusion bien déduite, mais l'une des prémisses, par sa fausseté, vicierait l'argument et lui enlèverait toute force probante (40).

M. Maret dit ensuite qu'il a pu soutenir la nécessité de la révélation, sans tomber dans le baïanisme, parce qu'il parle d'une nécessité morale et non absolue. Puis, après une citation sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure, il ajoute : *Ce passage est-il clair? J'ose le demander, Monseigneur. Tout mon raisonnement se réduit à ces termes : Dieu ne doit pas la perfection même naturelle à ses créatures. Mais, s'il leur en donne l'idée et le besoin, il est digne de sa sagesse et de sa bonté de leur fournir les moyens d'y arriver. Ce raisonnement est exactement conforme à celui que tous les théologiens font à l'égard de l'ordre surnaturel proprement dit. Dieu est libre de ne pas nous destiner à une fin surnaturelle; mais, s'il nous y appelle, il nous doit les moyens d'y parvenir. Dans l'un et l'autre cas, la nécessité morale, qui n'est qu'une nécessité conséquente, et non antécédente, une nécessité hypothétique, nuit-elle en quelque chose à la gratuité complète des secours extra-naturels et surnaturels.*

Nous regrettons d'être obligé de le dire, mais ce morceau, que M. Maret a écrit pour se justifier, nous paraît beaucoup plus attaquable que les parties de son livre qui ont été l'objet de nos critiques. D'abord, pour montrer qu'il ne tombe pas dans le baïanisme, M. Maret avait un moyen bien simple; c'était de dire : La révélation, dont je prouve la nécessité, n'est pas la révélation surnaturelle. Par ce seul mot, il mettait un abîme entre lui et Baïus, puisque celui-ci croit que la nature ne peut que le mal, quand elle n'agit point sous l'impulsion de la grâce. Et ce mot, M. Maret était d'autant plus engagé à le dire que, dans son livre, il ne prouve, en réalité, que la nécessité d'une assistance divine quelconque. Il aurait pu ensuite signaler, entre Baïus et lui, une seconde différence, c'est qu'il ne dit pas la raison totalement impuissante sans le secours qu'il proclame nécessaire. Au lieu de cela, M. Maret commence par reconnaître bénévolement qu'il est d'accord avec Baïus quant à la *supernaturalité* du secours nécessaire à l'homme, et qu'il ne se sépare du docteur condamné qu'en ne regardant pas comme absolue la nécessité de ce secours surnaturel. Nous n'avons pas besoin de répéter que M. Maret se fait illusion quand il s'imagine avoir prouvé la nécessité morale d'une révélation *surnaturelle.* Ajoutons que cette thèse non-seulement n'est pas démontrée, ni démontrable, mais encore est radicalement fausse. Ce n'est pas l'erreur de Baïus, soit; mais c'est une erreur nouvelle, à laquelle M. Maret regrettera un jour d'avoir attaché son nom. La révélation surnaturelle n'est pas même nécessaire moralement. Les théologiens, lorsqu'ils prouvent contre les incrédules la nécessité morale d'une révélation, ont uniquement en vue le secours divin en général. Selon leur déclaration unanime, le secours surnaturel proprement dit n'est nécessaire que dans l'hypothèse de la destination de l'homme à la vision intuitive.

II. Ainsi, M. Maret supprime la première différence qu'il pouvait établir entre Baïus et lui. Ajoutons qu'il dénature la seconde, la seule qu'il veuille maintenir. En effet, Baïus soutient que l'homme ne peut rien faire de bien sans la grâce. En quoi il se trompe doublement; car le secours nécessaire à l'homme pour accomplir le bien dans l'ordre naturel n'est point la grâce proprement dite, et de plus l'homme peut accomplir quelque bien dans cet ordre, même sans le secours qui lui est vraiment nécessaire. Au lieu de formuler nettement cette seconde vérité, qui le séparerait encore de Baïus, M. Maret se contente de dire que la nécessité de la révélation surnaturelle n'est que morale. Nous voulons bien admettre qu'en parlant ainsi il a en vue la nécessité restreinte que nous venons de signaler. Il ne faut pas disputer sur les mots. Nous disons seulement que par la *nécessité morale,* il n'a pas indiqué assez clairement

(40) Quelqu'un disait dernièrement : « Par la méthode de M. Maret, on pourrait démontrer la nécessité de la lune. »

cette nécessité restreinte, car le secours divin n'est pas même moralement nécessaire pour un certain degré de connaissance naturelle, et il est plus que moralement nécessaire pour un autre degré. M. Maret dit, à la page 10 de sa brochure : *Ceux qui ne distinguent pas la nécessité absolue et métaphysique, de la nécessité morale, peuvent renoncer au titre de philosophes et de théologiens. Surtout qu'ils s'abstiennent de donner aux autres des leçons de ces sciences.* S'il nous est permis de compléter humblement cette sentence, nous ajouterons : Pour avoir droit au titre de philosophe et de théologien, il ne suffit pas de distinguer la nécessité absolue de la nécessité morale; il faut au moins dire ce que l'on entend par ces deux mots. On a employé dans des sens très-divers les mots *absolu, moral, nécessité;* il ne suffit donc pas d'une expression pour trancher le débat; il faut surtout s'expliquer.

Disons d'abord qu'on ne peut pas opposer la nécessité absolue à la nécessité hypothétique. M. Maret lui-même appelle nécessité *absolue* (p. 20) celle sous l'empire de laquelle la révélation serait due à la nature humaine. Et cependant cette nécessité serait encore hypothétique, puisqu'elle supposerait la création de l'homme, c'est-à-dire un acte divin non nécessaire. Et en effet, une nécessité absolue peut également être hypothétique, ou ne l'être pas. Si elle est hypothétique, les mots *absolument nécessaire* ne signifient pas : *qui ne peut pas ne pas être :* ils signifient : *qui ne peut pas ne pas être, posé l'hypothèse.* La nécessité absolue a encore d'autres subdivisions, que nous expliquerons ailleurs. Mais que faut-il entendre par *nécessité morale?* Avant d'aller plus loin, distinguons deux sortes de nécessités de la révélation, l'une qui regarde Dieu, l'autre qui regarde l'homme. Toutes les deux sont hypothétiques, mais différemment. La nécessité de la révélation, du côté de Dieu, suppose un bienfait précédent, qui demande son complément naturel. Du côté de l'homme, elle suppose un but à atteindre. La révélation est nécessaire à l'égard de Dieu, en tant que due à une destination accordée gratuitement à la créature; à l'égard de l'homme, elle est nécessaire en tant que requise pour arriver à cette destination. Il importe grandement de ne pas passer, comme on le fait souvent, d'un de ces deux aspects à l'autre, de ne pas confondre ce qui est dû, avec ce qui est requis, et cela importe surtout quand on parle de *nécessité morale.* En effet, du côté de Dieu, cette dénomination est sans objet. Dieu est libre de ne pas créer; il n'y a pour lui aucune nécessité, pas même morale, de faire le monde; mais s'il tire l'homme du néant, il est nécessaire qu'il donne à l'homme tout ce qui est dû à la nature humaine. Cette nécessité ne peut être dite *morale;* elle est plutôt *absolue,* posé l'*hypothèse* de la création. L'homme étant ainsi créé, et ayant reçu tout ce qui est dû à sa nature, tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre ses fins naturelles, il n'y a pour Dieu aucune nécessité, même morale, de lui donner la perfection de la nature; mais s'il le destine gratuitement à cette perfection naturelle, il est nécessaire qu'il lui donne le moyen d'y arriver; et cette nécessité est encore absolue, posé l'hypothèse de cette destination. L'homme étant ainsi destiné et conduit à sa perfection naturelle, il n'y a pour Dieu aucune nécessité, même morale, de l'élever plus haut; mais, s'il le destine à une fin surnaturelle, il lui doit les moyens d'y atteindre. Et cette nécessité n'a aucun caractère qui puisse la faire qualifier de *morale;* c'est une nécessité pure et simple, une nécessité absolue, posé l'hypothèse de la fin surnaturelle, accordée gratuitement à l'homme. Nous ne voyons donc, du côté de Dieu, aucune place pour la nécessité morale, à moins qu'on ne veuille appeler ainsi la *convenance.* Si l'on repasse en esprit les degrés que nous venons de parcourir, on verra que partout il y a ou nécessité absolue, posé une hypothèse, ou absence totale de nécessité. Du côté de l'homme, il n'en est pas ainsi. On comprend que l'homme puisse à la rigueur atteindre un but, quoique très-difficilement, et qu'alors un secours ne lui soit que moralement nécessaire. Tel est le sens qu'on donne généralement à la nécessité morale. Nous ne nous opposons pas à ce qu'on entende ces mots autrement, pourvu qu'on le dise. Mais nous tenons à établir qu'il n'y a pas d'inconvénient à appeler *absolue* la nécessité d'un secours divin quelconque (outre ceux qui sont dus à la nature), pour que l'homme puisse atteindre sa perfection naturelle. La chose est bien simple. Il est très-permis de réserver la *nécessité morale* pour ce que l'homme peut faire à la rigueur, quoique difficilement, par ses propres forces natives. Or atteindre la perfection naturelle, connaître toutes les vérités naturelles, est non-seulement difficile, mais impossible à l'homme laissé à lui-même. Il pourra conquérir, plus ou moins facilement, chaque vérité en particulier, en connaître, si l'on veut, un grand nombre; mais embrasser la totalité, est regardé par les théologiens comme impossible à l'homme, même avec les secours surnaturels que nous avons aujourd'hui. A plus forte raison est-ce impossible à l'homme actuel sans un secours divin quelconque. Maintenant on peut imaginer un secours qui suffise à la rigueur pour atteindre ce but; et un autre secours pourra être moralement nécessaire pour suppléer au premier. On peut dire encore qu'un secours divin est moralement nécessaire pour connaître un grand nombre, un nombre suffisant de vérités naturelles, quoiqu'à la rigueur l'homme, privé d'un tel secours, puisse atteindre ce but. Mais on peut dire aussi que la nécessité d'un secours divin, pour obtenir la perfection naturelle, est absolue, car cette nécessité absolue, loin d'être affirmée de toutes les vérités naturelles, est *restreinte* à cette perfection que l'homme seul ne peut atteindre.

En résumé, 1° l'homme peut connaître

quelques vérités naturelles, sans avoir besoin ni absolument, ni moralement, d'une révélation; 2° pour connaître un grand nombre de ces vérités, il a moralement besoin d'un secours divin de l'ordre naturel; 3° et pour les connaître toutes, il a absolument besoin d'un secours divin de ce même ordre. Voilà ce qu'il faut répondre à Baïus, prétendant que l'homme ne peut absolument rien faire de bien par ses seules forces (car il ne s'agit pas ici de son autre erreur, qui exige la grâce pour remédier à cette impuissance); voilà ce que M. Maret laisse à désirer, quand il se borne à soutenir contre Baïus la nécessité purement morale du secours divin.

Mais la nécessité morale a été pour M. Maret l'occasion d'une autre méprise. On a vu plus haut qu'il assimile la nécessité hypothétique à la nécessité morale. Or ce n'est plus seulement ici un défaut de clarté, une assertion incomplète; c'est une confusion d'objets disparates, ou une grande impropriété de termes. Les explications que nous venons de donner montrent suffisamment que ce qui caractérise la nécessité hypothétique n'est nullement ce qui caractérise la nécessité morale; la première peut être absolue, oserait-on bien en dire autant de la seconde?

Qui d'ailleurs a jamais appelé *morale* la nécessité où est Dieu, quand il a destiné l'homme à une fin surnaturelle, de lui donner les moyens d'y parvenir?

Il nous sera facile maintenant de signaler une autre confusion dans le passage que M. Maret a extrait de son livre, avant d'écrire les lignes que nous venons de combattre. Voici ce passage : *Je viens de prononcer le mot de nécessité, il demande une explication. Ecartons toute idée de nécessité absolue et métaphysique. Dieu est l'essence même de la liberté, il est souverainement maître de ses dons. Quand il a créé un être, il ne doit lui demander que ce qu'il lui a donné, et il lui donne ce qui lui est essentiel pour rester dans sa nature. L'homme est dans sa nature lorsqu'il possède assez de lumière et de force pour être un agent moral, libre et responsable. On ne prouvera jamais qu'un ordre dans lequel l'homme, laissé à sa raison et à sa conscience, devrait arriver au vrai et au bien par ses efforts dont Dieu lui tiendrait compte, on ne prouvera jamais, disons-nous, que cet ordre soit contradictoire. On ne démontrera jamais que Dieu doive nécessairement la perfection à ses créatures. Toutefois lorsque par un décret de sa souveraine liberté, il leur en imprime l'idée et leur en inspire le besoin... il y a là une preuve évidente que Dieu appelle ces créatures à la perfection qu'il leur fait entrevoir. Or, il en est ainsi de l'homme; il a l'idée de la perfection de ses fins naturelles, il y tend nécessairement, nous l'avons prouvé. Dans ce cas, n'hésitons pas à dire qu'il est souverainement conforme à la sagesse et à la bonté de Dieu, de donner à cette nature humaine les moyens d'atteindre à la perfection de ses fins, à ce pourquoi elle se sent faite.*

On voit que M. Maret confond ici deux choses bien différentes, la perfection naturelle, et l'action d'atteindre la fin naturelle. Il applique ainsi à un même objet des assertions qui ont besoin pour être vraies d'être appliquées à des objets divers, de sorte que chacune de ses propositions est fausse, relativement à l'un de ces objets. En effet, si M. Maret ne parle ici que de la perfection naturelle, il ne devait pas dire que Dieu en a mis l'idée et le besoin en nous, qu'il nous y a destinés, puisqu'il nous est impossible d'y parvenir, même avec les secours surnaturels dont nous jouissons. Si au contraire, comme il est probable, M. Maret parle seulement de la fin naturelle, outre qu'il la désigne d'une manière impropre, il a tort de supposer que la sagesse et la bonté de Dieu n'exigeaient pas qu'il nous aidât à atteindre cette fin naturelle, excepté dans le cas où il nous en aurait imprimé l'idée. Les attributs divins demandaient cela en toute hypothèse. M. Maret a été conduit à cette erreur, parce qu'il n'a pas distingué entre ce qui est contradictoire, et ce qui manque de conformité à la sagesse et à la bonté de Dieu. Sans doute, il n'est pas contradictoire que l'homme soit abandonné à ses seules forces; cela est possible à la rigueur, parce que Dieu est libre. Mais malgré cette possibilité et cette liberté, il est *souverainement conforme* à la sagesse et à la bonté de Dieu que l'homme ne soit pas laissé dans cet état; qu'il soit destiné à sa fin naturelle. M. Maret dira peut-être que Dieu aurait pu nous donner pour fin naturelle ce que nous sommes capables de faire par nos seules forces natives. Mais ce ne sont plus les attributs divins qui exigent cela; c'est la nature des choses; cette fin naturelle imaginaire est la moins parfaite que Dieu pût *absolument* nous donner. Sa bonté demandait davantage. Car l'homme, laissé à lui-même, aurait beau avoir un moindre compte à rendre, il n'en serait pas moins dans l'impossibilité d'éviter l'erreur et le péché. Or il ne convient pas que Dieu donne à une créature un pareil état pour fin naturelle. Aussi pour savoir quelle est notre fin naturelle véritable, il n'y a pas besoin de recourir, comme le fait M. Maret, à ce que nous *sentons*, aux besoins que Dieu nous *inspire*, etc.; il suffit de consulter le raisonnement. Etant donné la nature humaine, il est clair qu'elle doit avoir pour fin naturelle d'éviter l'ignorance et l'erreur touchant les principales vérités compréhensibles, et d'éviter les transgressions contre la morale. Cela n'est pas encore la perfection; mais Dieu ne pouvait *convenablement* destiner, à une fin naturelle moins parfaite, une créature raisonnable.

III. Prévenons maintenant un subterfuge. M. Maret, pour se soustraire au premier reproche que nous lui avons adressé, dira peut-être que, s'il affirme la nécessité d'une révélation naturelle, il n'a en vue réellement qu'une révélation naturelle dans son objet. Citons quelques lignes où cette réponse est insinuée : *Procédant contre les philosophes*

incrédules qui n'admettent que les fins naturelles de l'homme, je devais me renfermer dans ces fins, et prouver aux philosophes que l'homme ne se suffisant pas pour arriver à la perfection de ses fins naturelles, il était digne de Dieu de lui accorder un secours extraordinaire, extra-naturel, propre à le conduire à cette perfection. Je n'aboutis donc à la nécessité de la révélation surnaturelle qu'en tant qu'elle nous donne les vérités naturelles et retablit l'intégrité de nos forces naturelles. « Comme ici, dis-je, nous nous renfermons à dessein dans les fins naturelles de l'homme, la révélation et les secours qui lui seraient accordés pour le conduire à la perfection de ses fins naturelles, seraient, si on les envisage uniquement en eux-mêmes, plutôt extra-naturels qu'à proprement parler surnaturels. Cependant, comme il n'y a qu'une seule révélation qui à la fois répare et transfigure la nature, on peut sans inconvénient les appeler surnaturels. » (*Dignité de la raison*, p. 511.) *En effet, tous les théologiens savent que l'extra-naturel est le surnaturel « lato sensu.* » *Je me tiens donc si éloigné du baïanisme, que, bien loin d'enseigner la nécessité de la grâce surnaturelle, je fais abstraction de tout l'ordre surnaturel proprement dit* (p. 12 de la brochure). Ce morceau pourrait faire croire qu'en affirmant la nécessité de la révélation surnaturelle, M. Maret prend le mot *surnaturel* dans le sens d'extra-naturel. Cependant, il est facile de faire voir qu'il n'a pas le droit d'invoquer une pareille excuse. En effet, plus haut il s'est séparé de Baïus, non par le caractère de la révélation dont il affirme la nécessité, mais par le genre de nécessité qu'il attribue à la révélation. Or, ce dont Baïus proclamait la nécessité, ce n'est point du tout l'extra-naturel, c'est le surnaturel dans toute la force du terme; donc c'est là aussi ce que M. Maret, qu'il le veuille ou non, a prétendu moralement nécessaire. Nous en avons d'ailleurs une nouvelle preuve dans la phrase qu'il tire de son livre pour se disculper. Car, dans cette phrase, au lieu de dire que par *surnaturel* il entend *l'extra-naturel*, il justifie l'emploi du premier mot par cette raison que, de fait, la révélation, qui aide l'homme à atteindre ses fins naturelles, est la même que celle par laquelle nous sommes dirigés vers la vision intuitive. Evidemment cette raison suppose que la révélation, dont on agite la nécessité, est la révélation telle qu'elle a eu lieu, et par conséquent la révélation surnaturelle proprement dite. Donc autant cette raison, tirée du fait, est impuissante, comme nous l'avons dit plus haut, à prouver que la révélatiou surnaturelle proprement dite soit nécessaire, autant elle prouve que M. Maret a essayé de démontrer cette thèse indémontrable.

Mais ici M. Maret nous répondra peut-être : J'ai dit nécessaire la révélation surnaturelle en tant seulement qu'elle nous donne les vérités naturelles. Or vous ne pouvez pas me faire dire qu'elle est nécessaire en tant que donnant les vérités surnaturelles; une contradiction aussi grossière n'est pas renfermée dans mes paroles. Donc il faut reconnaître qu'en disant nécessaire la révélation telle qu'elle a eu lieu, je ne l'entends que d'une révélation surnaturelle dans son mode.

Je réponds que je n'attribue point à M. Maret la contradiction indiquée, et que cependant je n'admets point qu'il ait soutenu seulement la nécessité d'une révélation surnaturelle quant au mode. En effet, entre la contradiction grossière dont je le reconnais innocent, et le sens vrai dont je lui refuse le bénéfice, il y a un sens faux qui me paraît évidemment contenu, je ne dis pas dans sa pensée, mais dans ses paroles. Je m'explique. Ces mots : *La révélation surnaturelle est nécessaire en tant seulement qu'elle nous donne les vérités naturelles*, ces mots, dis-je, peuvent s'entendre d'une révélation surnaturelle dans son objet, ou dans son mode. Dans le premier cas, ils signifieraient que la révélation des vérités surnaturelles est moralement nécessaire à la connaissance suffisante des vérités naturelles; par exemple, la révélation de la Trinité, à la connaissance de l'unité de Dieu, et ainsi du reste. Ce premier sens est faux sans doute; il dit nécessité morale où il n'y a qu'utilité de fait; mais il n'a rien de commun avec la contradiction dont il vient d'être parlé. Il y aurait contradiction flagrante, si l'on disait sans explication : La révélation, nécessaire seulement en tant que donnant les vérités naturelles, est malgré cela nécessaire en tant que donnant les vérités surnaturelles; mais la contradiction cesse, même en conservant des deux côtés l'expression *en tant que*, si l'on y attache dans le premier membre l'idée de *but*, et dans le second, l'idée de *moyen*. Donc M. Maret a pu soutenir en ce sens la nécessité d'une révélation surnaturelle quant à l'objet, sans tomber dans la contradiction grossière que nous ne lui imputons pas, et avec laquelle on aurait pu au premier abord confondre la thèse que nous lui attribuons. Mais en réalité a-t-il soutenu la nécessité de la révélation surnaturelle dans ce premier sens, non contradictoire mais faux; c'est-à-dire la nécessité de la révélation surnaturelle quant à l'objet; par exemple, la nécessité de la révélation de la Trinité pour la connaissance de l'unité de Dieu? Nous affirmons que cela résulte de ses paroles, car s'il avait soutenu la nécessité de la révélation surnaturelle dans le second sens, le seul vrai, c'est-à-dire la nécessité d'une révélation surnaturelle quant au mode, il aurait prouvé sa thèse par cette raison qu'il faut un mode miraculeux pour se convaincre que Dieu a parlé. Ou du moins s'il avait continué à vouloir conclure du fait à la nécessité, il se serait appuyé sur le fait de la révélation miraculeuse des vérités naturelles, ce qui aurait eu le tort de ne rien prouver quant à la nécessité, mais ce qui n'aurait pas supposé l'erreur de la nécessité d'une révélation surnaturelle dans son objet. Au lieu de cela, M. Maret, comme on l'a vu, justifie l'épithète de surnaturelle, accordée à la révélation qu'il déclare nécessaire; il justifie cette épi-

thète en disant que cette révélation, nécessaire pour réparer la nature, la *transfigure* en même temps; donc pour prouver la supernaturalité de la révélation nécessaire, il s'appuie sur ce qu'il y a en fait de surnaturel dans l'objet de la révélation, et ainsi, outre le tort de conclure du fait à la nécessité, il a celui d'affirmer que la révélation nécessaire est surnaturelle jusque dans son objet.

Cette dernière conclusion ressort d'ailleurs, nous ne saurions trop le répéter, de ce que dit M. Maret pour se séparer de Baïus. S'il est vrai, comme il le prétend, qu'il lui suffirait, pour tomber dans le baïanisme, de transformer en nécessité absolue la nécessité morale, il s'ensuit qu'il soutient la nécessité d'une révélation surnaturelle dans son objet. En effet, s'il ne parlait que d'une révélation surnaturelle dans son mode, il la pourrait dire absolument nécessaire, non certes sans errer, mais au moins sans tomber dans le baïanisme.

Il y a donc des paroles de M. Maret qui ne peuvent s'entendre que d'une révélation surnaturelle proprement dite; mais, il faut l'avouer, il y en a d'autres qui indiquent clairement une révélation extra-naturelle. Cela étant, il est impossible de porter un jugement définitif sur sa doctrine sans raisonner dans les deux hypothèses. Nous lui laissons donc le choix entre les deux propositions contraires, qu'il émet l'une après l'autre, et nous l'enfermons dans le dilemme suivant, qui résume nos observations précédentes : Ou la révélation, dont il soutient la nécessité morale pour les fins naturelles, est surnaturelle, *stricto sensu*, ou elle est seulement surnaturelle quant au mode. Dans le premier cas, il s'efforce en vain de prouver par les faits ce qu'il avance, et, de plus, il admet une thèse erronée. Dans le second, son opinion est la vraie; mais il a le triple tort, et de recourir encore à une preuve de fait; et de vouloir justifier l'emploi du mot surnaturel, en alléguant l'objet surnaturel de la révélation réelle; et de laisser croire qu'il suffirait de changer en nécessité absolue sa nécessité morale, pour tomber aussitôt dans le baïanisme.

Si quelqu'un était tenté de croire que les deux premiers de ces trois torts se réduisent à un, je lui ferais observer que le premier subsisterait encore, quand même M. Maret n'aurait eu recours qu'au *mode surnaturel* de la révélation réelle pour prouver la nécessité d'une révélation surnaturelle quant au mode. Donc, avoir eu recours à *l'objet* surnaturel de la révélation réelle, comprend deux torts : celui de conclure de l'existence à la nécessité, et celui de conclure de l'existence d'un objet à la nécessité d'un autre d'espèce différente.

Si quelqu'un objectait, relativement au premier tort, considéré à part, qu'il n'est pas toujours mal de conclure du fait à la nécessité, puisqu'on prouve par les faits la nécessité morale d'un secours divin, je répondrais que, si la nécessité morale de la révélation, et même le caractère surnaturel (quant au mode) de la révélation moralement nécessaire, peuvent se prouver par les faits, il ne s'ensuit nullement que la nécessité d'une chose puisse se prouver par l'existence de la chose même qu'on dit nécessaire.

Pour être juste, nous ajouterons que, à notre avis, M. Maret, au fond, n'admet comme nous que la nécessité morale d'une révélation extra-naturelle. Probablement, des travaux plus urgents l'auront empêché de s'apercevoir qu'il employait des expressions destructives de cette thèse, la seule que réellement il eût en vue, quoiqu'un peu confusément.

Les mêmes causes l'auront induit en erreur sur un autre point moins important. Il dit à la p. 12 de sa brochure : *Avais-je le droit de faire cette abstraction, et de ne considérer momentanément la révélation surnaturelle que comme le moyen de notre perfection naturelle? D. Guéranger le reconnaît expressément : Cette hypothèse, dit-il, n'a rien de contraire au dogme chrétien.* Or, dom Guéranger, comme le lecteur a pu s'en convaincre par nos citations, applique cette parole, non à la révélation surnaturelle, mais aux secours dont l'homme aurait besoin dans l'état de pure nature. Ajoutons qu'il n'y a d'ailleurs aucun mal à *considérer* la révélation surnaturelle proprement dite comme le moyen de notre perfection naturelle; mais le mal est de dire que ce moyen est moralement nécessaire.

Dans le reste de sa brochure, M. Maret se justifie assez bien, sur des points de détail, avec un peu d'amertume toutefois. Il continue aussi de parler de la révélation surnaturelle dans un sens équivoque, et de la nécessité morale dans un sens inouï. Les auteurs qu'il cite ont évité, pour la plupart, ce double défaut, en se bornant à affirmer l'impuissance de l'homme sans un secours divin.

IV. Voilà ce que nous avions à dire sur la lettre de M. Maret *à Messeigneurs les évêques de France*. Dom Guéranger y a répondu aussi dans l'*Univers* du 7 mars 1858. Il n'attaque pas toutes les parties faibles de la lettre, mais il en relève bien le principal défaut. Pour cela, il expose avec précision une idée sur laquelle nous avons insisté plusieurs fois. Etant constatée, dit-il, l'impuissance de la raison à atteindre sa fin naturelle, *on peut faire trois hypothèses : Ou il faudra dire que, quelle que soit l'insuffisance des moyens laissés à l'homme pour découvrir la vérité et réaliser les biens nécessaires à sa fin naturelle, il n'a rien de plus à attendre, ce qui présente un argument terrible contre la sagesse et la providence de Dieu; ou que l'homme ne peut trouver que dans l'ordre surnaturel et révélé le moyen d'accomplir les fins de sa nature, ce qui est détruire de fond en comble l'ordre surnaturel, du moment qu'il serait reconnu nécessaire au complément de la nature; ou enfin que le déficit de la raison et de la liberté de l'homme peut être comblé au moyen d'un secours naturel, que Dieu donnerait extra-naturellement, mais non surnaturellement, pour amener la créature à réa-*

*liser la fin naturelle pour laquelle il l'aurait créée. La première de ces trois hypothèses répugne à la raison; la seconde est condamnée par l'Eglise dans Baius; la troisième est la seule qui puisse être proposée en philosophie : mais elle est tout autre chose que le christianisme. Par quelle voie conduirons-nous donc le philosophe à la foi surnaturelle? Par le fait de la révélation....*Le savant Bénédictin justifie ensuite ses premières critiques, dont nous avons plus haut donné l'analyse, et sur lesquelles, par conséquent, nous n'avons pas à revenir. Nous admettons en général ce qu'il dit dans cette réplique, et, tout en maintenant les observations que nous nous sommes permis de lui présenter, nous reconnaissons qu'il y échappe ici en partie par la précision dont il fait preuve dans les mots que nous venons de citer. Deux passages, cependant, appellent encore nos restrictions, et vont nous arrêter un instant.

Voici le premier : *Mais, dira-t-on, faut-il donc bannir du traité de la religion les questions relatives à la révélation considérée en général? A Dieu ne plaise! il leur reste encore une assez belle place. La possibilité de la révélation est du nombre des questions les plus utiles que l'on puisse poser et résoudre d'après les éléments que fournit la raison. Les moyens par lesquels la révélation peut être certifiée peuvent pareillement être discutés, et déterminés à l'aide des mêmes éléments. Mais la nécessité de la révélation, j'entends la révélation surnaturelle, telle qu'elle existe dans le christianisme, peut-elle être objet d'une démonstration?*—De deux choses l'une : ou dom Guéranger a en vue ici la possibilité d'une révélation de vérités naturelles, ou la possibilité d'une révélation qui embrasse des vérités surnaturelles. Il n'est pas très-facile de savoir laquelle de ces deux hypothèses est la vraie. La première semble indiquée par les mots de révélation en général (c'est-à-dire de révélation qui puisse ne comprendre que des vérités naturelles), et aussi par le soin qu'a pris l'auteur de ne prononcer le mot *surnaturel* qu'après avoir fini de parler de possibilité. D'un autre côté, la seconde hypothèse s'accorde mieux avec la marche du discours; car on vient d'accorder que la raison démontre la nécessité, et, à plus forte raison, la possibilité d'un enseignement divin des vérités naturelles. Il semble donc qu'il n'y aurait pas même lieu à l'objection par laquelle débute le passage cité, si cette objection n'avait en vue la révélation surnaturelle, dont la nécessité est un peu plus haut déclarée indémontrable. Il y a donc ici un défaut de clarté; toutefois, je ne m'y arrête pas, et je raisonne ainsi :

Dans la première hypothèse, c'est-à-dire, si dom Guéranger parle de la possibilité d'une révélation de vérités naturelles, outre qu'il doit conclure à la nécessité de cette révélation, selon un raisonnement que nous avons réfuté, il avoue qu'on peut appeler révélation une communication divine qui aurait uniquement pour objet les vérités naturelles. Or, c'est ce qu'il nie dans l'*Univers* du 17 janvier 1858, quand il réserve le nom de révélation à *la manifestation faite à l'homme de certaines vérités surnaturelles qu'il ne peut saisir en ce monde que par la foi.* Dans la seconde hypothèse, c'est-à-dire, si dom Guéranger a en vue la possibilité d'une révélation des vérités surnaturelles, il ne peut plus reprocher à M. Maret de soutenir que la vision intuitive est évidemment possible; car pourquoi la raison prouverait-elle mieux la possibilité de la révélation de cette vérité que la possibilité de cette vérité elle-même?

Voici maintenant le second passage sur lequel nous sommes obligé de faire quelques réserves :

Je ne puis non plus laisser passer ce que dit M. Maret au sujet du beau passage qu'il emprunte à la Somme *de saint Thomas* contra Gentiles. *C'est en vain qu'il cherche à l'opposer aux difficultés que j'ai élevées sur sa méthode. Saint Thomas enseigne qu'il a fallu en fait,* oportuit, *que la bonté divine donnât aux hommes, au moyen de la foi, la connaissance et la certitude des choses divines : et quel Chrétien pourrait jamais contester une telle vérité? La question n'est pas là. Il s'agit uniquement de savoir si l'on peut logiquement, et sans tomber dans une erreur condamnée, soutenir en droit que la révélation surnaturelle est nécessaire à la raison. M. Maret doit se rappeler aussi que, dans le passage même qu'il transcrit, le genre de nécessité dont parle saint Thomas n'est pas relatif à tous les hommes. Le saint docteur convient qu'il en est quelques-uns,* pauci, *qui pourraient, sans le secours dont il parle, arriver à la connaissance de Dieu. Il ne s'agit donc pas ici de la révélation chrétienne et obligatoire pour tous. Le texte n'est donc pas parfaitement choisi pour venir en aide à M. Maret sur une question qui est toute de nos temps modernes, et n'avait pas même lieu d'être posée, au temps de saint Thomas, dans les termes où nous la posons aujourd'hui.*

Il y a dans les lignes qui précèdent deux considérations : le défaut de la première est de ne rien prouver. Dom Guéranger ne fait pas ressortir la différence qu'il affirme entre la proposition qu'il attaque et celle que soutient saint Thomas. Il s'agit, dit-il, de savoir si on peut soutenir en droit que la révélation surnaturelle est nécessaire à la raison. Il s'agit, ajouterons-nous, de savoir si on ne soutient pas précisément cela, quand on dit : Il a fallu, en fait, que la bonté divine donnât aux hommes, au moyen de la foi, la connaissance et la certitude des choses divines. Cette dernière proposition est assez vague pour ne pas exclure le sens de la première, nonobstant les mots *en fait;* car elle est relative à la nécessité du *fait* de la révélation, ce qui est une question de *droit.* Dom Guéranger sent cela; aussi se hâte-t-il d'ajouter une preuve plus directe. Malheureusement, elle a le défaut, non plus seulement d'être incomplète, mais d'être inexacte. Le P. Dechamps lui a répondu que, malgré le mot *pauci*, saint Thomas, parlant un peu plus loin du besoin que nous avons de la

révélation pour la certitude, a clairement en vue une impuissance commune à tous les hommes. C'est vrai; mais j'ajoute que dom Guéranger a un autre tort, c'est de supposer que, s'il est question dans saint Thomas d'une impuissance commune à tous les hommes, on peut conclure de l'argument du saint docteur la nécessité de la révélation chrétienne. Cela est notoirement insoutenable. L'impuissance humaine, qu'elle soit générale ou ne le soit pas, ne rend nécessaire qu'un secours divin quelconque. Le P. Dechamps ne pouvait critiquer la supposition que nous reprochons ici à dom Guéranger; car il l'admet lui-même. S'il fait remarquer que saint Thomas parle de tous les hommes, c'est pour en conclure que le saint docteur a en vue la révélation surnaturelle. Ainsi, voilà deux hommes distingués qui, divisés sur deux questions de fait, trouvent moyen de s'accorder dans une même erreur dialectique. Le P. Dechamps a raison de dire, contre dom Guéranger, que de fait, saint Thomas, au moins quand il arrive à la certitude, parle d'une impuissance commune à tous les hommes. De son côté, dom Guéranger a raison de dire, contre le P. Dechamps, que saint Thomas ne parle pas de la nécessité de la révélation chrétienne; et tous les deux supposent ensemble que saint Thomas ne peut parler d'une impuissance commune, sans avoir en vue la nécessité de la révélation chrétienne. Nous reconnaissons que dom Guéranger a proclamé ailleurs que cette seconde thèse ne découle pas de l'autre; mais il n'en est que plus étonnant pour nous de le voir ici supposer le contraire d'un aperçu qu'il a eu la gloire de publier le premier.

Encore trois petites remarques sur le même passage : 1° Dom Guéranger a raison de dire que saint Thomas n'a pas en vue la révélation chrétienne; mais, par là même, il n'aurait pas fallu dire, sans explication, que saint Thomas a en vue le *fait* : car le fait, qu'est-ce autre chose que la révélation chrétienne? 2° On pourrait faire observer encore qu'une révélation, autre que cette dernière, pourrait être obligatoire pour tous; dom Guéranger, certes, n'en doute pas : mais ses paroles pourraient faire croire le contraire. 3° Quand même saint Thomas parlerait d'une impuissance qui ne s'étend pas à tous les hommes, on ne pourrait en conclure qu'il n'a pas en vue une révélation obligatoire pour tous; car une révélation, dès qu'elle est accomplie, peut obliger tous les hommes, n'eût-elle été rendue nécessaire que par les besoins de la majorité, ou par ceux mêmes de la minorité.

§ XVI. — M. de Rémusat.

M. de Rémusat a publié, dans la *Revue des Deux-Mondes*, des 1er et 15 mai 1857, deux articles intitulés : *Du traditionalisme*. Le premier est une critique de M. de Bonald, suivie d'éloges à l'adresse du P. Chastel et de M. Maret; le second est une condamnation très-sévère de Joseph de Maistre, terminée par l'apologie des tendances jansénistes du clergé français au XVIIe siècle, et par une appréciation assez favorable des écrits hétérodoxes de MM. Bordas-Demoulin et Huet. Il ne peut entrer dans notre pensée de relever ici toutes les assertions de ces deux articles auxquelles nous ne pouvons souscrire; nous dirons seulement un mot du point de vue auquel le traditionalisme y est jugé.

M. de Rémusat ne s'est pas proposé de traiter à fond la question philosophique annoncée par le titre de son travail. Il se borne à donner un exposé sommaire des idées de M. de Bonald, et à approuver en bloc le volume du P. Chastel. Il loue aussi les conciles de Rennes et d'Amiens, ainsi que les encycliques pontificales, de reconnaître les droits de la raison. Mais ce dernier éloge restreint singulièrement ceux qui sont relatifs au P. Chastel, ou plutôt en détermine le véritable sens. Il est facile de voir que M. de Rémusat veut surtout louer dans le P. Chastel les opinions communes entre ce dernier et les conciles ou les saints docteurs; par exemple : la puissance de la raison pour démontrer l'existence de Dieu, le rapport intérieur entre l'âme et la vérité avant l'enseignement, etc. Or la plupart de ceux qui ont critiqué les livres du P. Chastel reconnaissent qu'il est dans le vrai à cet égard, et s'associent pleinement à ce qu'il a écrit contre les philosophes qui font venir la vérité du dehors. Par conséquent, bon nombre des adversaires du P. Chastel ont part aux éloges qu'il reçoit de M. de Rémusat; par conséquent, ces éloges ne s'appliquent nullement aux questions controversées entre cette classe d'adversaires et le P. Chastel.

Les détails dans lesquels nous sommes entré précédemment nous autorisent à nous borner à ce simple aperçu sur le point de vue auquel s'est placé M. de Rémusat en jugeant le traditionalisme. Nous regrettons de trouver la phrase suivante dans la page qui vient de nous occuper : *Lisez les encycliques sur les questions qui intéressent la philosophie, écartez une phraséologie malheureuse, les gémissements affectés, les imputations gratuites, tout le fâcheux style de la chancellerie romaine, et souvent vous trouverez au fond les droits de la raison reconnus à côté de ceux de la foi.* Sans doute, le langage du Saint-Père est énergique, lorsqu'il parle de l'erreur; mais M. de Rémusat paraît oublier que le vicaire de Jésus-Christ est le gardien suprême de la foi dans le monde, ce qui ne lui permet pas d'assister à la lutte des doctrines avec l'indifférence d'un amateur. Il n'est pas même besoin d'être Pape pour être ému au spectacle des égarements de l'esprit humain. Quant à nous, loin de nous étonner du *style de la chancellerie romaine*, nous lui trouvons une analogie merveilleuse avec celui des Epîtres de saint Pierre. Que M. de Rémusat ouvre ces écrits, pour lesquels sa vénération ne nous est pas douteuse, qu'il observe les qualifications qui y sont infligées à l'hérésie, il se convaincra

que les encycliques des derniers Papes sont en parfait accord avec celles du prince des apôtres.

En parlant de M. Maret, M. de Rémusat semble croire qu'il n'y a pas de milieu entre dire que le premier homme a reçu de Dieu la *faculté* de la parole dès le moment de la création, — et dire qu'une langue déterminée a été enseignée à l'homme après sa création. Il est clair cependant que le premier homme *a pu* recevoir en naissant, non-seulement la faculté de la parole, mais même une langue plus ou moins déterminée. Il y a donc ici deux questions qu'il faut distinguer, et qui peuvent donner lieu chacune à deux opinions : la question de l'époque du don divin, et la question de la nature de ce don.

Dans son second article, M. de Rémusat après avoir constaté que le clergé français du XIXe siècle n'a pas les mêmes opinions que celui du XVIIe sur le pouvoir du Pape, sur la grâce, sur les rapports des deux puissances, etc., ajoute : *S'il en est ainsi, une telle dissidence entre cette époque et la nôtre, toutes deux catholiques, ne constituerait-elle pas des variations aussi considérables que celles qu'on reproche si bruyamment aux Eglises protestantes?* De deux choses l'une : ou M. de Rémusat parle ici de variations sur des questions non définies par l'Eglise, ou il parle de dissidences plus graves. Dans le premier cas, l'assimilation des variations du clergé français à celles du protestantisme ne serait pas soutenable; car chacune des sectes protestantes a varié sur les dogmes regardés comme fondamentaux par tous les fidèles pendant quinze siècles, tandis que le clergé français n'a varié que sur des questions obscures et toujours regardées comme libres. Pour lui en faire un crime, il faudrait prétendre que l'Eglise a eu tort de ne pas porter un jugement sur toutes les opinions, même les plus secondaires, des théologiens, et qu'elle a abandonné trop de questions à la dispute des écoles. C'est ce que ne fera pas sans doute M. de Rémusat, car il dit à la page suivante : *L'état ancien du clergé français comportait des diversités d'opinions, de tendances et de conduite... Aurait-il raison de rechercher avec les Eglises exotiques jusqu'à l'uniformité de costume et de bréviaire?* Ainsi, dans le premier sens que nous discutons, M. de Rémusat blâmerait la diversité d'opinions entre le clergé du XVIIe siècle et celui du XIXe, et il voudrait ensuite que ces différentes opinions se retrouvassent ensemble dans le clergé du XIXe siècle. On ne peut prêter une telle contradiction à un écrivain aussi éminent. A qui y tomberait, il serait le premier à dire : Ne demandons ni tant d'unité entre deux époques différentes, ni tant de variété dans le même siècle; ou plutôt, laissons le clergé se diviser ou se réunir à sa guise dans les questions libres.

Venons donc au second membre du dilemme. Si M. de Rémusat faisait allusion aux propositions jansénistes condamnées, quand il compare les variations des protestants à celles du clergé français, il serait dans le vrai en voyant une différence aussi considérable entre le catholicisme et le jansénisme qu'entre les évolutions diverses des sectes protestantes. Mais il se tromperait du tout au tout en voyant là une dissidence entre Catholiques. L'Eglise en effet pense aujourd'hui ce qu'elle pensait alors sur le jansénisme, et elle ne répond nullement de ce que soutiennent ceux qu'elle condamne. Autrement il faudrait lui attribuer les variations de toutes les sectes qui se séparent d'elle, des protestants, par exemple, et il faudrait exiger, pour l'immutabilité d'une Eglise, que personne ne la quittât, ce qui ne viendra dans l'esprit d'aucun homme sérieux. Dire que le catholicisme change dans ceux qui abjurent le catholicisme, c'est se méprendre singulièrement. Si tous les Catholiques du monde apostasiaient ensemble, il y aurait vraiment variation dans l'Eglise catholique. Mais les sectes qui en sortent, loin de compromettre son immutabilité, en manifestent le prodige. Car, nonobstant les défections, quelque nombreuses qu'elles soient, l'Eglise continue d'enseigner la même doctrine ; tandis que les sectes retranchées de son sein varient sans cesse, non-seulement par la perte de leurs membres, mais encore par le changement de foi dans les membres qu'elles gardent.

Quant à la question spéciale du bréviaire, tout homme sensé doit reconnaître que l'autorité spirituelle, si elle existe, a le droit de soustraire la prière publique aux fluctuations des opinions libres. Du reste, ce n'est pas seulement avec les Eglises *exotiques* que le clergé français est en désaccord dans la liturgie ; et s'il ne rétablissait l'unité dans son sein (ce qui n'est praticable que par les livres de Rome), nombre de philosophes, en visitant le même jour, grâce aux chemins de fer, deux ou trois cathédrales françaises, trouveraient nos variations liturgiques *aussi considérables que celle des Eglises protestantes* (41).

§ XVII. — M. Caro.

M. Caro, professeur de l'Université, est auteur d'un livre intitulé : *Etudes morales sur le temps présent*, livre excellent, que nous avons souvent cité ailleurs. Nous n'en parlons ici qu'à cause de quelques pages de la Préface.

(41) Il est deux autres points des articles de M. de Rémusat sur lesquels nous ne pouvons nous empêcher de faire des réserves. D'abord nous croyons qu'une calamité peut être le châtiment providentiel d'un désordre social, quoique cette calamité soit le résultat des lois naturelles; une telle coïncidence n'est pas indigne de la pensée de Dieu. Ensuite, Joseph de Maistre ne dit pas, ce nous semble, qu'il faut supposer l'infaillibilité dans le Pape; il dit que, relativement à l'autorité spirituelle, l'infaillibilité, si elle n'existait pas, devrait être supposée, comme elle l'est nécessairement dans l'autorité temporelle.

Cette Préface, irréprochable dans son ensemble, contient un aperçu des diverses écoles philosophiques du temps. M. Caro, après avoir stigmatisé tous les systèmes matérialistes, établit que la philosophie a sa raison d'être, car elle démontre par la raison la partie *naturelle* des vérités révélées. Cette théorie des rapports de la foi et de la raison est celle d'un Chrétien et d'un philosophe sensé. M. Caro reconnaît que l'Eglise et ses grands docteurs ont toujours admis l'exercice de la raison dans de telles limites; mais il y a, nous dit-il, une école qui veut supprimer la philosophie dans l'intérêt de la religion; ne voyant pas qu'elle ôte à celle-ci le point de départ d'une foi réfléchie. « Pour cette école, il n'y a plus de distinction entre les vérités de l'ordre naturel et les vérités de l'ordre surnaturel. Il n'y a qu'un ordre et qu'une sphère d'idées, de principes et de croyances; le surnaturel est partout. Cette école, qu'il faut bien désigner par le nom bizarre qu'elle s'est donné elle-même, c'est l'école du *traditionalisme*. Son principe, emprunté à M. de Bonald, est que l'esprit de l'homme ne vit que par la tradition, qu'il ne reçoit toutes ses idées que par la société et par son enseignement, à l'aide du langage, et que la raison individuelle, placée en dehors de la tradition, ne concevrait aucune idée, fût-ce de l'ordre sensible, en un mot qu'elle n'existerait pas. Voilà qui est clair : la révélation n'est plus le miracle... du Verbe descendu sur la terre pour transmettre à l'homme des vérités d'un ordre supérieur, inaccessible à la raison. Non, la révélation est un fait quotidien, perpétuel, qui se répète, depuis les premiers jours du monde, chaque fois qu'un mot est prononcé. Ce mot, dépositaire de l'idée, est l'écho direct de Dieu... Sans parole point de pensée, sans révélation point de parole... Dieu à l'origine révéla le langage... C'est la vieille machine de guerre du scepticisme, relevée en l'honneur de la foi. Si nous n'avons aucune idée, même une idée sensible, sans le secours du langage, si la parole est vraiment le tout de l'homme, si notre raison n'est par elle-même qu'une capacité inerte et vide, tout est dit... La philosophie est frappée à mort. La véritable théologie... périt du même coup. Tout le système de la démonstration chrétienne est renversé. Il n'y a plus qu'un seul argument : En dehors de la révélation, le doute absolu... Vous ne pouvez rien concevoir que par l'intermédiaire miraculeux de Dieu... Ne rien croire ou plutôt ne rien penser, ou croire à tout, voilà le dilemme... Il n'y a plus de surnaturel. Là où tout est surnaturel, tout cesse de l'être... M. de Lamennais disait le *témoignage de la raison générale*, où nos contemporains disent la *tradition*. Mais qu'est-ce que la tradition qui nous apporte ainsi toutes nos idées religieuses, morales, intellectuelles, et même sensibles? N'est-ce pas le témoignage universel?... On a donc mille fois raison de confondre dans la même réfutation la doctrine de M. de Lamennais et celle de M. de Bonald ressuscitée par les modernes détracteurs de la raison. Au fond de ces deux doctrines il y a le même principe : l'incapacité absolue de l'intelligence humaine, la nécessité d'être sceptique si l'on n'est pas Catholique. »

Tout cela peut s'entendre en un sens acceptable; mais le tort de M. Caro est de n'avoir pas assez précisé sa pensée, et de n'avoir pas évité l'ambiguïté des termes. S'il parle contre ceux qui ne voient dans la parole qu'une *condition* des idées *réflexes*, il va trop loin, car on a vu suffisamment, par tout ce qui précède, que cette opinion, compatible avec l'innéité de la lumière naturelle, n'a pas les conséquences dont M. Caro se fait un argument. S'il parle contre ceux qui font de l'âme une simple *capacité*, et pour qui l'enseignement est le *canal* par lequel arrive l'idée de Dieu, il a raison de leur reprocher d'aboutir à la destruction de la philosophie, et par contre-coup à celle de la démonstration chrétienne. Seulement, même dans ce cas, il se trompe en accusant ses adversaires de dire la connaissance naturelle impossible sans une révélation surnaturelle. Ceux-ci méconnaissent non les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, mais les rapports des deux éléments de l'ordre naturel (la lumière interne et les conditions externes). Ils arrivent sans doute à renverser les deux ordres, par là même qu'ils détruisent celui qui est la base rationnelle de l'autre; mais ce qu'ils regardent comme la cause de la connaissance, ce n'est pas une intervention *miraculeuse*, encore moins une révélation *surnaturelle dans son objet;* c'est un enseignement quelconque. Car peu importe ici quel genre d'enseignement ont reçu *en fait* le premier homme et ses descendants; il ne s'agit que d'une question de possibilité; or, les adversaires, tout en exagérant le rôle de l'enseignement, reconnaissent qu'un enseignement naturel suffit pour produire la connaissance. D'ailleurs, relativement au *fait*, ils peuvent répondre à l'imputation de M. Caro, qu'une vérité naturelle, connue primitivement par un mode surnaturel, a pu se transmettre ensuite naturellement.

Mais ont-ils le tort de placer les incrédules dans l'alternative du scepticisme et de la foi? Disons d'abord qu'il y a vraiment une certaine inconséquence à rejeter la foi chrétienne, tout en admettant les vérités naturelles. Car si la crédibilité des mystères est démontrable, on ne peut nier les mystères sans faire de la raison un emploi irrationnel. On a dit en ce sens que la négation de la foi chrétienne est un acheminement au scepticisme, parce que celui qui viole en un point les lois de la raison, est porté par la logique à attaquer ces lois elles-mêmes. Cependant il est certain qu'on peut rester spiritualiste lors même qu'on n'est pas Chrétien; car, si l'on a tort de rejeter une part de la vérité en en gardant une autre, on peut connaître les preuves irréfra-

gables de ce qu'on affirme, avant même d'échapper à l'inconséquence en admettant ce que l'on niait. Ce serait donc une erreur que de dire incapable de certitude raisonnée, touchant l'existence de Dieu, celui qui n'est pas Catholique. Mais cette erreur n'est pas celle des écrivains que critique M. Caro. Ils sont *extérioristes*, et non *fidéistes*, c'est-à-dire qu'ils donnent comme principe de la connaissance de Dieu, non le christianisme, mais la société. L'assimilation entre leur système et celui de M. de Lamennais est plus exacte, car ceux qui n'admettent rien dans l'âme avant l'enseignement sont conduits à nier la puissance de démonstration rationnelle, écueil que l'on évite, en ne voyant dans l'enseignement qu'une simple *condition* du développement intellectuel.

En somme, M. Caro a été trop loin en mêlant l'idée du surnaturel à sa discussion contre les extérioristes. Ensuite, en combattant l'erreur de ces derniers, il n'a pas distingué entre l'idée réflexe et l'idée directe, entre l'enseignement-condition et l'enseignement-cause, de sorte qu'il a paru envelopper dans ses anathèmes une opinion irrépréhensible. Nous pourrions lui dire encore que le Verbe n'est pas seulement descendu sur la terre pour nous transmettre les vérités *inaccessibles* à la raison, attendu que tous les Catholiques reconnaissent avec saint Thomas l'*impuissance morale* de la raison, déjà cultivée, de connaître suffisamment les vérités naturelles. Nous pourrions faire observer aussi que les rapports de l'âme et du corps sont mal définis dans cette phrase: «L'âme n'a rien du corps, où elle vit comme une *hôtesse* invisible et sacrée.» Mais nous aimons mieux reconnaître que la pensée de M. Caro nous semble n'être pas solidaire de l'incertitude des quelques expressions que nous avons critiquées. Pour qui tient compte de l'ensemble de sa Préface, il est clair qu'il ne poursuit pas les philosophes admettant dans l'âme tout ce qui est nécessaire pour la certitude rationnelle de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, etc., et n'exigeant absolument un secours social que comme *condition* de l'apparition des idées actuelles réflexes. Il attaque uniquement les exagérés, d'après lesquels le mot est pour ainsi dire le véhicule de l'idée, et sur ce point, nous sommes tout à fait de son avis. Il n'a pas moins raison de combattre ceux qui confondraient l'ordre naturel et le surnaturel; seulement il n'a pas remarqué que cette confusion est une erreur toute différente de celle qui méconnaît les véritables rapports de l'idée et de la parole.

§ XVIII. — Mgr Parisis.

Mgr l'évêque d'Arras a publié sur la question qui nous occupe un écrit de 91 pages, intitulé *Tradition et raison*, et divisé en trois parties. La première traite de l'origine des idées. Le savant prélat admet un germe inné, qui doit être fécondé par une action étrangère. La seconde partie est théologique; nous en extrayons ce qui suit: « Le germe humain du mérite surnaturel, c'est la liberté que l'homme a conservée même après sa chute; germe doublement infécond par lui-même pour donner des fruits de salut, liberté frappée d'une nouvelle impuissance depuis le premier abus qui en a été fait, et qui cependant, quand le secours lui sera venu en temps opportun, produira l'acte méritoire pour l'éternité.... Cette grâce doit être prévenante. Après avoir prévenu la volonté humaine en la poussant au bien, il faut que la grâce la soutienne tout le temps que le bien s'opère..... C'est dans la coopération seule que se trouve l'action de la volonté....

« On s'est demandé si c'est la foi qui précède la raison, ou si c'est la raison qui précède la foi. Qu'on nous permette de le dire, la question ainsi posée serait inintelligible, conséquemment insoluble, parce qu'on ne sait pas s'il y est question de la vertu de foi ou de l'acte de foi.

« Chez un enfant nouveau-né que l'on baptise, la foi comme vertu précède la raison, car elle est infuse dans l'âme avec le sacrement. Dans un adulte qui reçoit le baptême, la raison le plus ordinairement a précédé la foi qui lui est communiquée avec le baptême sacramentel. Ce sont là des notions aussi simples que certaines, et l'on n'a pu en faire un sujet de discussion sérieuse. Il est donc beaucoup plus probable qu'on a voulu parler de l'acte de foi.

« Les partisans de la raison font grand cas du raisonnement qui suit: Pour faire un acte de foi, il faut avoir les motifs de crédibilité; or c'est la raison qui les donne; donc elle précède. Voici la valeur de ce syllogisme.

« Si l'on veut dire que, vis-à-vis de ceux qui ne croient pas encore à la révélation, il convient d'employer des raisonnements humains pour leur en démontrer les bases, on dit ce qui s'est dit et fait dans tous les temps, depuis les premiers apologistes de la religion jusqu'aux derniers controversistes de nos jours, et nous ne comprenons pas qu'aucun fidèle ait pu jamais contredire ou blâmer une forme de démonstration qui appartient à la tradition même de l'Eglise.

« Mais si maintenant l'on voulait prétendre que les preuves rationnelles fussent par elles-mêmes, et par la vertu de la raison humaine, une préparation ou nécessaire ou seulement efficace de l'acte de foi; de telle sorte qu'ainsi la raison participerait à cet acte avant toute intervention surnaturelle, nous n'hésiterions pas à dire que cette doctrine est condamnable et condamnée.... C'est l'action divine qui prévient, et conséquemment marche la première: la raison ne vient qu'ensuite.

« Mais, dira-t-on, le décret apostolique du 15 juin 1855 enseigne, au contraire, que l'usage de la raison précède la foi. Sans aucun doute, puisque l'acte de la foi consiste dans l'adhésion de la raison, aidée par la grâce, à la vérité révélée, il faut bien que la grâce divine et la raison humaine agissent de con-

cert pour que l'acte de foi soit produit ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est l'action de la grâce qui prévient et provoque ici tout acte rationnel. C'est pour cela que le même décret ajoute immédiatement *ope revelationis et gratiæ*.

« Ici encore le doute même est impossible.

« Aussi bien nous ne nous expliquons pas l'orthodoxie de la phrase suivante : *Sur un texte révélé, mais dont le sens n'a pas été fixé par un jugement de l'Eglise, la raison peut disserter avec justesse, en découvrir par elle-même le vrai sens et le prouver solidement, et avoir de la vérité qu'il renferme une certitude suffisante pour former ensuite sur cette vérité un acte de foi surnaturel.* (*De la valeur de la raison humaine*, p. 511.) On voudra bien remarquer que, dans tout cet ouvrage, le vénérable auteur a pour but de montrer *ce que peut la raison par elle seule*. Assurément il est très-faux qu'elle puisse faire seule ce qu'il lui attribue. »

Le savant prélat arrive ensuite à l'ordre naturel, et rappelle sa démonstration de la nécessité d'une fécondation extérieure pour la raison. « Pour opposer un seul fait à cette démonstration, il faudrait que l'on nous présentât un être humain, non pas seulement élevé dans l'isolement absolu de tous ses semblables, mais un enfant des hommes, né dans la privation de tous les sens qui peuvent le mettre en communication même avec le monde matériel extérieur, c'est-à-dire, dépourvu de la vue, de l'ouïe, du toucher, etc. Ce monstre a-t-il jamais existé, ou l'a-t-on jamais étudié? et si on l'a étudié, a-t-on trouvé chez lui quelques pensées écloses? Si l'on en a trouvé, qu'on les cite. Nous ne pouvons croire que personne ait l'intention de faire entrer une telle chimère dans un si grave examen. La raison dont on parle, c'est évidemment la raison humaine dans la position que Dieu lui a faite, c'est-à-dire, placée au milieu du monde visible et du monde intellectuel.

« On doit lui supposer ce double entourage, car, pour l'isoler du monde pensant et parlant, il faudrait faire une seconde supposition, presque aussi absurde que la première, et descendre au-dessous de l'état sauvage ordinaire, puisque ceux que l'on appelle sauvages vivent généralement en peuplades ayant leurs lois et leurs chefs; ce serait une autre chimère qui ne peut pas raisonnablement entrer dans les éléments de notre discussion. Il est donc bien convenu qu'il s'agit entre nous de l'homme vivant en société.

« Cela bien établi, nous ne faisons aucune difficulté d'admettre que, dans cette situation, la raison humaine, même sans avoir eu la communication de la révélation judaïque ou de la révélation chrétienne, peut arriver à connaître l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, les premiers principes de la loi naturelle, et de la vie future en général. Seulement il s'agit toujours de savoir par quelles voies la raison arrive à ces connaissances....

« Ce développement s'opère-t-il par le spectacle des œuvres matérielles de Dieu, ou par les relations avec les autres hommes? et dans le cas où ces deux causes agiraient simultanément, quelle est celle dont l'action est la plus efficace et la plus féconde?

« Assurément nous sommes loin de dire que Dieu ne se manifeste pas à nous par ses œuvres.... Cependant, ce langage symbolique des êtres matériels est beaucoup trop savant pour le commun des hommes. Généralement ce sont là pour nous des énigmes que nous comprenons quand nous en avons le mot, mais que nous ne devinons pas.

« D'ailleurs on ne peut nier que, concurremment avec la voix muette des autres créatures, la voix articulée du genre humain se fasse entendre à nous....., et si Dieu, dans sa providence, a voulu que l'homme fût instruit par le premier moyen, n'a-t-il pas voulu également qu'il le fût par le second?....

« Reste donc à voir lequel des deux moyens est le plus efficace et le plus ordinaire.....

« Supposons deux enfants nés exactement avec les mêmes dispositions naturelles. L'un grandit au milieu du plus beau climat de la terre, entouré de la végétation la plus spontanée et la plus riche, sous un ciel toujours pur; mais nul ne lui parle ni de Dieu, ni de sa conscience, ni de son avenir après la mort.

« L'autre est né dans une prison, et jamais il n'a vu ni les astres du ciel, ni les productions de la terre; mais sa mère est près de lui, et avant même l'usage de sa raison, il a su par elle prononcer le nom de son Créateur en l'adorant et en l'invoquant; par elle ensuite il apprend à connaître ses justices et ses miséricordes.

« Faut-il demander lequel de ces deux enfants sera le plus facilement et le plus complétement instruit des choses de Dieu?

« Au reste, le bon sens le plus vulgaire n'est-il pas toujours ici d'accord avec l'expérience?.... Au milieu des populations les plus grossières et les plus irréligieuses, celui qui oserait dire qu'il envoie son enfant contempler la belle campagne pour lui apprendre à connaître et à servir Dieu, ne serait-il pas l'objet de la risée universelle? »

Le prélat reconnaît ensuite que la loi naturelle existe en nous; puis il ajoute : « Maintenant, pour qu'une telle loi soit véritablement en nous, est-il nécessaire que nous ayons *a priori* la connaissance de ce qui en est ou peut être l'objet? Assurément, non; autrement il faudrait que nous eussions l'idée de tous les cas de conscience possibles. Il suffit que quand l'objet se présentera, soit en réalité, soit en simple hypothèse, notre raison, armée de cette loi, puisse discerner le bien du mal, et mettre la volonté à même de choisir. Il en est ainsi de la loi de la conservation dans tous les êtres : elle est par elle-même distincte et indépendante de l'idée. Seulement, hâtons-nous de dire qu'ici, comme toujours, la supériorité de la raison sur l'instinct de l'animal est immense, pour

trois motifs importants : d'abord, parce que la matière sur laquelle elle s'exerce est d'un ordre incomparablement plus élevé; ensuite, parce qu'elle se rend compte de son discernement et de sa préférence; enfin, parce qu'elle fait librement son choix. Mais il n'en est pas moins vrai que l'idée objective de cette loi de conservation lui vient du dehors, et qu'alors seulement l'idée subjective, qui est proprement son idée, se forme complétement en elle.

«Ainsi, en parcourant l'échelle des êtres, nous avons vu partout la raison portant en elle-même le germe de sa pensée, et ce germe ne se fécondant que par un contact extérieur, surtout avec le monde social. Or, quelle est cette vertu fécondante du monde social, et qui est-ce qui l'y a mise? C'est ce que l'histoire va nous apprendre. »

Nos lecteurs ne se contenteront certes pas des citations qui précèdent, et qui ne peuvent que faire naître en eux le désir de lire d'un bout à l'autre le livre du savant prélat. Elles suffisent toutefois pour montrer combien cet esprit élevé sait se tenir en garde contre les exagérations. On voit que, sous une forme qui n'a rien d'aride, et qui sera accessible aux esprits même les moins philosophiques, il fait siennes les conclusions que nous défendons partout. Sans entrer dans tous les détails auxquels nous étions conduit par une discussion technique, Mgr l'évêque d'Arras soutient clairement la nécessité absolue d'un secours social pour le développement intellectuel, et de plus la nécessité morale de ce même secours pour la connaissance de Dieu ; puis il se sépare résolument de ceux qui font venir du dehors la vérité, et de ceux qui prétendent que l'esprit, s'il s'était développé sans qu'on lui eût parlé de l'existence de Dieu, ne pourrait *absolument* arriver par lui-même à aucune connaissance de cette vérité. M. l'abbé Maynard, dans la *Bibliographie catholique*, a critiqué ces deux dernières assertions ; il n'admet ni les idées innées, ni le pouvoir logique de découvrir Dieu, même pour une raison qui aurait acquis déjà un certain développement. En cela nous croyons qu'il se trompe. N'admettre dans l'âme, avant l'enseignement, que la faculté, c'est un système étroit, aussi contraire à la saine raison qu'à la tradition des écoles catholiques. Il est faux que Descartes ait prétendu le premier que la vérité est gravée dans l'âme, dès que celle-ci existe ; ce qui appartient à Descartes c'est une certaine manière d'entendre cette opinion; car cette opinion elle-même, considérée dans son essence, est celle de tous les grands philosophes. On doit donc féliciter Mgr l'évêque d'Arras d'avoir repoussé les exagérations des extérioristes, aussi bien que celles des semi-rationalistes, et d'avoir ainsi mérité les attaques des uns et des autres.

Ces derniers, en effet, ne sont pas restés silencieux. Au lieu de manifester leur dissentiment, comme M. Maynard, en termes convenables, et de n'avoir tort que dans le fond, ils se sont laissés aller à leur emportement habituel. *L'Ami de la religion* et le *Journal de Liége* surtout, se sont faits les organes des récriminations semi-rationalistes.

L'Ami de la religion, en faisant observer que Mgr l'évêque d'Arras ne soutient pas les contradictoires des quatre propositions romaines, en conclut qu'il ne soutient pas le traditionalisme, et que par conséquent son livre est *complétement en dehors de la question*. *L'Ami de la religion* est complétement en dehors de la précision des idées. S'il se bornait à dire à Mgr l'évêque d'Arras qu'il vaut mieux réserver le nom de traditionalisme pour les contradictoires des quatre propositions romaines, nous ne ferions pas d'objection. Mais conclure que le prélat est *resté complétement en dehors de la question*, c'est évidemment une naïveté. En dehors de quelle question est resté Mgr d'Arras ? Est-ce en dehors des questions qu'il ne voulait pas traiter? Nous en convenons. Est-ce en dehors de la question qu'il voulait traiter? Nullement, car il voulait démontrer, et il démontre que les erreurs condamnées par les propositions romaines n'ont rien de commun avec son opinion sur l'origine des connaissances. *L'Ami de la religion* accepte lui-même le résultat de cette démonstration. Mais peut-être ce journal parle-t-il de la question traitée par les propositions romaines. Alors son raisonnement revient à ceci : Mgr l'évêque d'Arras est en dehors des opinions condamnées par les propositions romaines; donc il est en dehors de la question traitée par ces propositions. — A ce compte, l'*Ami de la religion* est aussi *en dehors de la question*, car il ne se tient pas moins éloigné des opinions condamnées. Faudrait-il donc, pour que Mgr l'évêque d'Arras fût à la question, qu'il soutînt les contradictoires des propositions romaines? N'est-on pas également à la question, que l'on soutienne le pour ou le contre? Or Mgr d'Arras défend la doctrine des quatre propositions. Mais, dit l'*Ami de la religion*, il traite encore d'autres sujets. Cet argument ne vaut pas beaucoup mieux que le précédent. Il revient à ceci : Mgr l'évêque d'Arras traite plusieurs questions indépendantes de celles qui sont l'objet des propositions romaines; donc il reste complétement en dehors de ces dernières. — Sans doute Mgr Parisis ne s'est pas borné aux questions tranchées par les propositions romaines; mais il n'est pourtant pas resté en dehors de ces questions, et ainsi il est impossible de trouver un sens raisonnable à la malheureuse phrase de l'*Ami de la religion*.

Ce journal revient à la charge dans le n° du 8 mai 1858, et il n'est pas plus heureux que la première fois. Il confond une question de mots avec une question de principes, et il affirme que si l'on dit avec Mgr d'Arras : *L'Index n'a pas condamné le traditionalisme*, on soutient par là même

que l'*Index* s'est occupé d'une chimère qui n'a jamais existé. Eh quoi ! ne peut-on reconnaître que l'*Index* a condamné les quatre propositions, et soutenir en même temps que ces quatre propositions ne sont pas le traditionalisme? Fût-on dans l'erreur sur cette seconde question, toute de mots, cela n'empêche pas de rester dans le vrai sur la première. Et en effet l'*Ami de la religion* avoue que Mgr d'Arras ne défend pas les propositions condamnées, quoique S. G. déclare défendre le traditionalisme. Toute la polémique de l'*Ami de la religion* devrait par conséquent rouler sur le sens du mot *traditionalisme*. Pourquoi donc supposer comme un principe reconnu, que ce terme s'applique seulement aux quatre propositions? Et pourquoi confondre cette question de mots, sur laquelle chacun peut penser comme il l'entend, avec la défense d'un décret que personne n'attaque?

On sait que nous n'approuvons pas ceux qui veulent appeler *traditionalisme* le vrai système sur la puissance de la raison. Toutefois nous reconnaissons que le décret de l'*Index* n'oblige pas à appeler *traditionalisme* l'opposé des quatre propositions, puisqu'il ne fait aucune mention de ce mot. C'est l'observation qu'a faite le journal l'*Univers*. L'*Ami de la religion* lui répond : « C'est là un pur subterfuge, peu digne d'écrivains sérieux. Est-ce que le mot de *jansénisme* se trouve dans les cinq propositions de l'*Augustinus* condamnées par le Saint-Siége ? » Ceci est pire qu'un subterfuge, c'est un sophisme du premier ordre. Que peut désigner le mot *jansénisme*, sinon le système de Jansénius, auteur du livre condamné? Le mot *traditionalisme*, au contraire, n'a aucune connexion essentielle avec la doctrine opposée aux quatre propositions, comme il n'a aucune liaison nécessaire avec la vraie doctrine sur la tradition. De lui-même, il peut également désigner l'une et l'autre, selon que l'usage le voudra. Or l'usage pour le moment n'a pas encore décidé, puisque les uns, par ce mot, entendent une chose, les autres une autre. C'est ce qui nous fait désirer que ce mot, source de malentendus, soit abandonné. Toujours est-il que de lui-même il est vague, et que par conséquent on ne peut l'assimiler au mot *jansénisme*, ni conclure de celui-ci à celui-là. L'*Ami de la religion* s'égare donc, lorsque à ceux qui veulent appeler traditionalisme la vraie doctrine sur la tradition, il dit: « Que penserait-on d'un homme qui tenterait de réhabiliter le mot de *jansénisme*, en créant sous ce titre un système où (*sic*) l'on aurait soin d'élaguer les erreurs réprouvées dans Jansénius? Cette entreprise n'est pas assurément impossible, mais il faut convenir qu'elle serait malheureuse, et qu'elle soulèverait contre elle les plus légitimes préventions. Quand certains mots ont reçu le stigmate d'une censure de l'autorité légitime, il n'y a qu'une seule chose à faire, c'est de ne plus les prononcer. » Encore une fois, le mot *traditionalisme* n'a reçu du décret de l'*Index* aucune censure, même indirecte; l'ambiguïté seule de ce mot est le vrai motif qui doit faire désirer qu'on ne le prononce plus. Avis à ceux qui les premiers en ont fait usage. L'*Ami de la religion* doit les connaître.

Le *Journal de Liége* va plus loin : il n'hésite pas à déclarer que Mgr Parisis est tout à fait d'accord avec le P. Ventura. Il faut qu'il les ait lus bien légèrement l'un et l'autre ; car on a vu plus haut que M. l'abbé Maynard reproche précisément à Mgr Parisis de ne pas admettre le système du P. Ventura sur l'impossibilité absolue de découvrir Dieu, pour une raison qui a déjà reçu une certaine culture. Ici commence, dans le *Journal de Liége*, à l'égard de Mgr Parisis, un véritable persifflage, aussi dénué d'esprit que de convenance. Qu'on en juge par ces quelques lignes : « L'explication que Mgr Parisis nous donne de ce décret (du 11 juin 1858) nous a paru *inintelligible*... Monseigneur admet-il que le secours de la révélation primitive, transmise par la tradition, n'est pas absolument nécessaire ? Toute la question est là. Voyons comment Monseigneur l'entend... Ce *petit* commentaire nous rappelle celui de Mgr Doney... Plus loin, Mgr Parisis applique à la connaissance naturelle de Dieu la parole de l'Apôtre : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum.* (*Rom.* x, 17.) Seulement *Monseigneur, qui aime à généraliser*, en a retranché le mot *Christi*... Ces *manifestations* ne nous donnent-elles pas lieu de croire que jusqu'à présent, dans la question du traditionalisme, Rome a parlé en vain ? » Il est triste de voir un journal religieux parler ainsi à un évêque. Passons toutefois sur ces défauts de forme, et bornons-nous à faire voir au critique liégeois que sa sévérité est sans fondement. Par exemple, Mgr Parisis explique fort bien, à propos du décret du 11 juin 1858, que la raison peut précéder la foi, quoique la grâce précède la raison, puisque la grâce et la raison concourent ensemble à l'acte de foi. Que penser d'un philosophe qui trouve cela inintelligible ? N'est-il pas évident que Mgr Parisis parle ici uniquement de l'acte surnaturel de la raison, et qu'il ne nie pas que l'usage naturel de la raison puisse précéder la grâce?

Le critique reproche ensuite à Mgr Parisis de soutenir que l'esprit humain, s'il peut arriver à la connaissance de quelques vérités morales sans la révélation judaïque ou la révélation chrétienne, ne le pourrait pas sans un secours divin primitif, transmis humainement par la parole. On croirait au premier abord que le critique admet la puissance de découvrir ces vérités sans aucun secours social; mais il paraît que non, car il dit à la page suivante : « Mgr Parisis rappelle d'abord que la raison ne se développe pas dans un complet isolement. Ici tout le monde est d'accord : cet isolement est un état chimérique. » Que prétend donc le critique liégeois dans son reproche? Ne comprend-il pas que ce qu'il nous faut rece-

voir de nos semblables, le premier homme a dû le recevoir de Dieu, soit dans la création, soit après? Voilà ce qu'entend Mgr d'Arras par la révélation primitive, nécessaire au développement de la raison. Si le critique rejette cela, il faut qu'il admette le développement spontané dans l'isolement; si au contraire il admet dans ce sens la nécessité de la révélation primitive, il faut qu'il accuse Mgr Parisis de la soutenir dans un autre sens, accusation qui serait injuste. De ces deux hypothèses, laquelle est la véritable? A dire vrai, nous pensons que le critique lui-même n'en sait trop rien, et que ses idées sur la question sont assez confuses. Nous avons traité plus haut, fort au long, cette question de la révélation primitive; nous n'y reviendrons pas. Bornons-nous à rappeler au critique liégeois qu'il s'abuserait étrangement s'il croyait que nous regardons comme absolument impossible la découverte de l'existence de Dieu, dans le cas où cette vérité n'aurait pas été comprise dans la révélation primitive.

Voici une nouvelle preuve de la légèreté du critique. On lit dans l'ouvrage de Mgr d'Arras : « Assurément nous sommes loin de dire que Dieu ne se manifeste pas par ses œuvres : ce n'est pas en vain qu'il est écrit : *Cœli enarrant gloriam Dei* (*Psal.* XVIII, 1); mais *généralement* ce sont là pour nous des énigmes que nous comprenons quand nous en avons le mot, mais que nous ne devinons jamais. » Mgr Parisis veut prouver par ces paroles, que si l'homme, déjà développé, mais ignorant les vérités religieuses, peut en découvrir quelques-unes, cette découverte est pourtant très-difficile, et ne se présente jamais. Or, le *Journal de Liége* s'imagine que ce passage est destiné à prouver l'impuissance absolue de la raison qui serait privée de tout secours extérieur. Comment, lorsqu'on a sous les yeux un lumineux contexte, confondre deux opinions si dissemblables!

Enfin, le *Journal de Liége* reconnaît que, selon Mgr d'Arras, *la loi naturelle existe en nous, et* que *Dieu l'y a mise de sa propre main;* et néanmoins, par une inconséquence des plus imprévues, le critique liégeois appelle cela l'*extériorisme*, sous prétexte que Mgr d'Arras exige une excitation extérieure. Comment donc le critique liégeois appellera-t-il le système de ceux qui n'admettent pas que Dieu ait mis en nous la loi naturelle?

On voit que Mgr l'évêque d'Arras a raison contre tous ses critiques. Nous sera-t-il permis de signaler en terminant le seul point, à notre connaissance, sur lequel nous ne soyons pas tout à fait d'accord avec l'éminent écrivain? Nous croyons, on le sait, que le mot de traditionalisme ne doit pas servir à désigner la vraie théorie sur la puissance de la raison. Ce mot nous paraît mieux convenir aux systèmes qui exagèrent la nécessité de la tradition; et selon nous, mieux vaudrait encore qu'on le supprimât, vu son ambiguïté. Mais cette idée, fort arrêtée dans notre esprit, ne nous met pas en opposition réelle avec Mgr d'Arras. En effet, le savant prélat n'a-t-il pas reconnu les inconvénients du mot *traditionalisme*, quand il a proposé, comme préférable pour désigner son opinion, le mot *antirationalisme* (42)?

§ XIX. — Le P. Dechamps.

Le P. Dechamps écrit dans l'*Ami de la religion* du 16 mars 1858 : « Saint Thomas dit : *Il est nécessaire à l'homme d'être instruit, par la foi, non-seulement des choses qui sont supérieures à la raison naturelle, mais encore de celles que les lumières naturelles peuvent découvrir : 1° pour que l'homme arrive plus promptement à la connaissance de la vérité; 2° pour que la connaissance de Dieu soit plus générale; 3° à cause de la certitude.* (2-2, q. 1, a. 4.)

« Il faut bien remarquer que dans la troisième preuve que donne saint Thomas de la nécessité de la révélation, il ne parle pas seulement pour une classe d'hommes, mais pour tous. Cela est évident, non-seulement par l'ordre qu'il met dans ses trois preuves, mais par le motif particulier qu'il exprime dans la troisième, et qu'il tire non de l'ignorance des simples, mais des erreurs et des contradictions des philosophes...

« Il est utile de faire observer encore que la vérité si solidement prouvée par saint Thomas n'a aucune affinité avec l'erreur de Baïus. En effet, saint Thomas ne dit pas que l'homme ne peut trouver que dans l'ordre *surnaturel* et *révélé* l'accomplissement des fins de sa nature, mais que cette nature, dans son état *actuel*, a besoin d'un remède *réparateur* de son ignorance, et par conséquent supérieur à elle-même ou surnaturel.

« Faut-il, pour éviter le baïanisme, ne plus s'exprimer comme saint Thomas? faut-il se borner à démontrer la possibilité, la probabilité, la convenance de la révélation, éviter le mot de nécessité, et supposer que des théologiens comme le P. Perrone, et Libermann, par exemple, ont commis une imprudence en continuant de s'en servir *ex professo?* Doit-on, pour être plus prudent qu'eux, se borner à prouver le besoin d'un remède *extra-naturel* et non surnaturel? Nous ne le pensons pas : 1° parce qu'il ne s'agit nullement de la nécessité du surnaturel comme complément essentiel de notre nature, mais de sa nécessité comme remède à l'état maladif de cette nature blessée par sa chute et affaiblie dans toutes ses puissances; 2° parce que *extra-naturel* nous paraît ici un terme nouveau. D'ailleurs, y a-

(42) L'*Ami de la religion* a parlé, au mois d'août 1858, d'une brochure contre Mgr d'Arras. L'*Ami de la religion* recommandait cette brochure, tout en la trouvant trop acerbe. Immédiatement nous la demandâmes chez l'éditeur; nous reçûmes un seul mot pour toute réponse : *Epuisé*. Pareille réponse a été donnée à tous ceux qui ont demandé la brochure. Ce qu'on en peut induire de plus honorable pour l'auteur, c'est que, reconnaissant l'erreur où il s'engageait, il a supprimé toute l'édition. On ne peut que l'en féliciter.

t-il quelque chose en dehors du naturel et du surnaturel ? Dans le naturel, il peut y avoir de l'extraordinaire, mais non de l'extra-naturel : *extra-naturam.* »

Nous avons déjà reconnu que le P. Dechamps est dans le vrai quand il dit que saint Thomas, dans son argument, parle de tous les hommes; et nous avons constaté que cette observation juste est malheureusement compliquée d'une supposition fausse. (*Voir* le paragraphe consacré à la discussion entre dom Guéranger et M. Maret.) Il faut ajouter maintenant que le P. Dechamps se trompe en appelant surnaturelle la révélation à la nécessité de laquelle saint Thomas conclut. En effet, le docte rédemptoriste prend le mot *surnaturel* dans le sens strict, puisqu'il dit que, si l'on donnait ce surnaturel comme le complément nécessaire de notre nature, on tomberait dans le baïanisme. Or, il est clair que le surnaturel, ainsi entendu, n'est pas plus nécessaire comme remède de la chute, que comme complément de la nature, car évidemment Dieu pouvait remédier, par un autre moyen, aux conséquences qu'a entraînées la chute, relativement à la connaissance des vérités compréhensibles. Le P. Dechamps objectera peut-être ces mots de saint Thomas dans la *Somme contre les gentils* (lib. I, cap. 4) : *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.* Je réponds d'abord que rien ici ne nous empêche d'admettre que saint Thomas parle seulement d'une révélation surnaturelle quant au mode, interprétation qu'on ne peut donner aux paroles du P. Dechamps, nous l'avons vu. Ensuite, en admettant même que saint Thomas a en vue, dans la phrase citée, la révélation surnaturelle proprement dite, je ferai observer qu'il n'en affirme pas à cet endroit la nécessité; il se borne à constater le fait, et à dire que ce fait n'a pas eu lieu en vain, car il prévient trois grands inconvénients (que Dieu pourtant aurait pu prévenir d'une autre manière). Mais quoi qu'il en soit du sens de ce mot, il est certain que l'argument de saint Thomas ne permet pas de conclure la nécessité d'une révélation surnaturelle proprement dite, et il est certain aussi que saint Thomas ne se laisse jamais aller à cette conclusion téméraire. Il prend grand soin de ne pas dépasser la portée de sa preuve, et c'est pourquoi il se borne à dire nécessaire, que Dieu n'abandonne pas l'homme à lui-même : *Sequerentur tria incommoda, si hujus* (43) *veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur ;* ou encore il exige un secours *per modum fidei*, ce qui peut s'entendre d'une révélation surnaturelle quant au mode seul. Aux questions donc posées ensuite par le P. Dechamps, nous répondons que, dans la thèse dont il s'agit, il faut renoncer, non pas au mot de nécessité, mais au mot de surnaturel proprement dit, ce qui n'oblige nullement à adopter le mot *extra-naturel*, auquel nous ne tenons pour notre part en aucune manière, et qui peut avoir l'inconvénient d'embrouiller la question. Il suffit de dire que la révélation dont saint Thomas démontre la nécessité, est une révélation naturelle dans son objet, et surnaturelle dans son mode.

Mais le P. Dechamps, en disant que saint Thomas s'appuie sur l'*état actuel* de notre nature, insinue que le saint docteur prend pour point de départ l'*aspiration* vers la fin surnaturelle, d'où il faudrait conclure qu'il a en vue une révélation surnaturelle. Si cette pensée n'est qu'insinuée dans les lignes citées plus haut, elle est développée très-longuement dans la réponse du P. Dechamps à M. Richard, réponse que nous avons analysée ailleurs. Or, nous pensons qu'en cela, le savant écrivain se trompe doublement. Il suffit de lire saint Thomas pour s'assurer qu'il parle de l'impuissance de l'homme, et non pas de l'aspiration vers sa fin surnaturelle; voilà pour la question de fait. Quant à la question de principe, ne voulant pas approfondir ici le système du P. Dechamps, nous dirons seulement que l'aspiration vers la fin surnaturelle est trop problématique, pour servir à prouver la nécessité de la révélation. Cette aspiration existe sans doute chez le Chrétien, parce qu'elle est une suite de la foi infuse; mais cela ne prouve pas qu'elle existe en nous *naturellement*. Voilà ce qu'il est important de distinguer. Il ne faut pas être moins attentif, quand on veut prouver la nécessité de la révélation par le fait de conscience, à distinguer cette aspiration, soit naturelle, soit infuse, 1° du sentiment que nous pouvons avoir de notre impuissance dans l'ordre religieux, 2° de la destination surnaturelle de l'homme, pensée divine, extrinsèque à nous, et qui ne met rien dans notre âme. Ces divers points de départ n'ont en effet ni les mêmes conséquences, ni le même genre de certitude.

§ XX. — Conclusion.

Il faut distinguer les questions de principes, les questions de modes, et les questions de mots.

L'importance des premières est majeure ; celle des deuxièmes, moindre; celle des troisièmes, comparativement nulle.

Exemple d'une question de mots : Peut-on appeler révélation une connaissance naturelle donnée au premier homme dans la création ?

Exemple d'une question de mode : L'homme a-t-il été instruit dans la création ou après ?

Mettons tout cela de côté pour le moment, car ce ne sont pas ces questions qui donnent lieu aux erreurs que nous devons réfuter.

Le traditionalisme absolu consiste à dire que le premier secours nécessaire à la raison inculte est un secours qui apporte les idées, erreur manifeste, puisque les idées ne peuvent venir du dehors.

(43) Peut-être faut-il ici *hujusmodi.*

Le traditionalisme modéré consiste à dire que la raison déjà cultivée a absolument besoin d'un secours pour arriver à la première vérité religieuse, exagération blâmable, puisque ce secours n'est alors que moralement nécessaire.

Le semi-rationalisme évite les deux erreurs précédentes, mais il tombe dans l'excès contraire en affirmant que le secours social n'est pas même nécessaire, comme condition *sine qua non*, au premier développement intellectuel.

Et chacune de ces erreurs complique d'affirmations vraies ou fausses, sur les questions de mots et de modes, ses assertions sur la question de principe qu'elle résout mal.

Le traditionalisme absolu a été péremptoirement réfuté par tous les écrivains qui, de nos jours, ont repris la belle thèse platonicienne des idées (M. Maret, M. Hugonin, M. Ubaghs, Gioberti); par là même s'est trouvé réfuté le système qui, au lieu de faire venir les idées du dehors, les fait créer par l'*intellect actif*, système qui est au traditionalisme absolu, ce que le système de Locke est au sensualisme pur.

Le semi-rationalisme est réfuté par l'expérience et le sens commun. Toutefois il n'a pas d'aussi dangereuses conséquences, et il est moins évidemment faux que le traditionalisme absolu. Le plus grand tort des semi-rationalistes, c'est l'aigreur et le peu de logique avec lesquels ils ont attaqué les philosophes qui reconnaissant à la fois le rapport intérieur de l'esprit avec la vérité, et la nécessité des conditions extérieures, sont réellement dans le milieu entre les deux extrêmes.

Le traditionalisme modéré, au lieu de rester dans ce sage milieu, a voulu étendre la nécessité absolue d'un secours extérieur à des objets pour lesquels on ne peut démontrer qu'une nécessité morale; relativement à ces objets, il se trompe donc sur le *degré* de la nécessité du secours, tandis que le traditionalisme absolu, relativement à un autre objet, se trompe sur le *but* de cette nécessité. Ces deux erreurs, ainsi doublement différentes, se rapprochent cependant en ce qu'elles portent l'une et l'autre sur la nécessité absolue d'un secours extérieur. Pour emprunter le langage de l'école, le traditionalisme absolu altère la *compréhension* de cette nécessité; le traditionalisme modéré en dénature l'*extension;* c'est-à-dire que le premier système voit dans cette nécessité une causalité qui en est absente, et que le second applique cette nécessité à des objets qui ne la supportent pas.

Opposons maintenant un argument au traditionalisme modéré, qui peut-être a été jusqu'ici moins complétement réfuté que les deux autres erreurs énumérées plus haut. Vous admettez, lui dirons-nous, que l'homme, une fois développé, a la puissance logique de démontrer l'existence de Dieu, dès qu'il la connaîtra, quoiqu'il ne puisse absolument, selon vous, découvrir ce dogme. Mais remarquez que *démontrer* ne signifie pas seulement comprendre une preuve qu'on nous expose. Il signifie aussi *découvrir* une preuve touchant une vérité dont nous ne possédons que l'énoncé. Or il y a un intervalle énorme entre ces deux choses. Tout esprit ordinaire saisit une démonstration qu'on lui propose; mais c'est le très-petit nombre qui, de la simple notion d'une vérité, arrive par la réflexion à une preuve en règle. Cette découverte d'une preuve tout à fait nouvelle est même plus voisine de la découverte d'une vérité, que de la simple compréhension; ou plutôt la découverte d'une preuve tout à fait nouvelle est au fond la découverte d'une vérité. Donc, puisque vous admettez la puissance radicale de découvrir une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, vous êtes inconséquents lorsque vous refusez la puissance radicale de découvrir l'existence de Dieu, à une raison déjà en possession d'idées métaphysiques (44).

Il nous resterait maintenant à présenter le résumé de ce que nous pensons nous-même sur les diverses questions qui sont engagées dans cette polémique. C'était d'abord notre intention de présenter ici un aperçu des principales idées contenues dans les paragraphes précédents, afin que nos lecteurs n'eussent pas besoin de feuilleter ce travail tout entier pour connaître nos opinions. Mais au moment d'exécuter ce dessein, nous nous sommes aperçu qu'il n'aboutirait qu'à des répétitions, parce que nous avons déjà exposé nos idées sur chaque question, à l'occasion de quelques-unes des méprises que nous avions à relever. Il est même à remarquer que ces morceaux, écrits à un point de vue didactique et doctrinal, se détachent assez nettement des parties purement polémiques de notre travail. Nous trouvons donc plus simple de les indiquer ici, et de mettre le lecteur à même de les trouver aisément. Pour cela nous n'avons eu qu'à diviser en numéros quelques paragraphes, de manière à séparer entièrement du reste les passages où nous traitons en elles-mêmes les questions principales. Ces n^os^ sont les suivants: dans le § II les n°s 5, 7 et 8; dans le § IV le n° 1; dans le § IX les n°s 3 et 4; dans le § XV le n° 2. Nous osons prier les amis des études philosophiques de vouloir bien relire ces divers passages, qui forment, à notre sens, la partie capitale de cette œuvre; ils y trouveront notre pensée sur des points importants, et peut-être quelques éclaircissements sur des questions obscures; nous leur recommandons surtout les n°s 8 du § II, 1 du § IV, et 4 du § IX (avec la fin du n° 3 de ce même § IX), où nous avons expliqué dans quel sens on peut soutenir la nécessité de la révélation primitive.

Ajoutons néanmoins une considération indispensable pour que personne ne se mé-

(44) On a vu plus haut que la *Civiltà*, et le P. Chastel, dans son livre *Sur la valeur de la raison*, ont démontré aussi la puissance radicale dont la négation constitue le traditionalisme modéré.

prenne sur le caractère et sur le but de ce long travail. C'est notre opinion qu'un enseignement est actuellement d'une nécessité physique pour que la raison arrive aux idées réflexes. Cette opinion nous paraît seule éviter les excès plus haut signalés; nous l'adoptons donc, et avec elle toutes les conséquences qui en découlent relativement au premier homme, conséquences que nous avons exposées dans les endroits auxquels nous venons de renvoyer. Mais nous sommes loin d'attacher à cette opinion une importance majeure, et de la croire parvenue au rang d'axiome. Nous la croyons seulement utile, et plus probable que l'opinion contraire. Et ce n'est pas ici un expédient imaginé après coup pour échapper à la critique. Nos lecteurs n'ont qu'à ouvrir notre *Essai philosophique* à la page 293; ils se convaincront que dès le début de cette polémique nous parlions comme aujourd'hui, et ne dénoncions que comme moins probable le système que nous combattons. Aussi jamais n'eussions-nous pris la plume, s'il ne s'était agi que de confirmer l'opinion de la nécessité de l'enseignement. Aujourd'hui même, ce n'est point pour en développer les preuves que nous publions ces pages : notre but, notre unique but, c'est de combattre les idées fausses qui se sont fait jour à la faveur de cette discussion, et qui, si elles ne rencontraient aucune résistance, pourraient non-seulement accréditer une opinion moins probable, ce qui est un inconvénient de deuxième ordre, mais encore embrouiller complétement plusieurs questions, ce qu'il est bon de prévenir, s'il est possible. Notre but ici n'est donc pas de déraciner l'opinion qui rejette la nécessité de l'enseignement : poursuivre un pareil but n'est pas d'une nécessité pressante; et l'atteindre avec une pleine certitude ne paraît pas possible dans l'état actuel de la science. Nous nous en tenons sur ce point à la plus grande probabilité de la nécessité physique de l'enseignement pour la raison inculte. Mais nous croyons faire une œuvre utile, et nous appuyer sur des preuves péremptoires, quand nous nous attachons à bien poser les problèmes; à déterminer rigoureusement les conséquences de chaque opinion réelle ou possible; à indiquer sur chaque point tous les éléments dont il faut tenir compte, quelque sentiment qu'on adopte; à réfuter les exagérations et les confusions, qui tantôt, méconnaissant une opinion vraie, la rendent solidaire d'erreurs énormes, tantôt s'attaquant sans raison à l'erreur même, attribuent à des opinions fausses des conséquences qui n'en découlent pas. Comme on le voit, c'est là une œuvre purement dialectique. Telle assertion vraie ou fausse étant posée en principe, que peut-on en tirer légitimement : telle question étant soulevée, quelles sont les diverses faces qu'elle présente et qu'il faut distinguer : voilà des problèmes que nous croyons avoir résolus. Par exemple, nous avons démontré sans réplique, ce nous semble, que si l'opinion de la nécessité de l'enseignement n'est pas absolument certaine, toutes les objections qu'on lui oppose pêchent par la base; qu'on ne peut, sans injustice, confondre cette opinion avec le traditionalisme, soit absolu, soit modéré; que ces deux derniers systèmes, quelque erronés qu'ils soient, ne doivent pas être confondus avec le supernaturalisme; que si la nécessité absolue d'un secours divin, donnant au premier homme quelque chose de plus que nos facultés natives, a seulement le même degré de certitude que la nécessité d'un secours social pour nous, cependant ce secours divin peut être soutenu absolument nécessaire en toute hypothèse pour le premier homme, sans qu'il en résulte aucune erreur sur le moment où le premier homme a été instruit, ni sur la gratuité de la destination surnaturelle, ni sur la nécessité purement morale de la révélation des vérités religieuses démontrables, ni enfin sur aucun autre point. Nous désirons que nos lecteurs ne perdent pas de vue l'observation que nous venons de faire, et sans laquelle il serait impossible d'apprécier convenablement l'à-propos et la certitude de nos conclusions.

Quant à la forme de notre travail, il eût mieux valu peut-être qu'elle fût uniquement didactique. C'eût été le moyen d'éviter des répétitions, et aussi d'éviter de disperser en divers endroits les observations relatives à une même question, double inconvénient auquel il faut se résigner, lorsqu'on suit pas à pas un grand nombre d'écrivains l'un après l'autre, comme nous l'avons fait. Cependant la méthode didactique a aussi un inconvénient; c'est de permettre à l'adversaire de soutenir qu'on ne lui a pas répondu, qu'on a disposé adroitement les éléments de la question pour se préparer un facile triomphe, et qu'on n'a porté que des coups en l'air. Impossible d'arguer de la sorte en face du plan que nous avons suivi : ce plan d'ailleurs, qui consiste à s'occuper de chaque écrivain séparément, s'accorde mieux avec le plan général d'un dictionnaire, et surtout d'un dictionnaire de parallèle entre les doctrines. Enfin, disons que nous n'avons pas eu le choix, car ce n'était pas d'abord notre dessein de donner sur l'enseignement un travail aussi étendu. Nous ne voulions que défendre, corriger, et compléter notre *Essai*. Puis, à mesure que de nouveaux écrivains se mêlaient au débat, nous avions à apprécier chacun, après l'avoir lu; et ainsi s'est formée peu à peu cette longue étude. En l'offrant au public, nous ne songeons nullement à donner une œuvre littéraire; nous voulons seulement présenter aux esprits cultivés, qu'intéressent encore les discussions philosophiques, l'expression toute simple de jugements consciencieusement médités.

Avant de terminer, nous croyons devoir ajouter quelques réflexions sur les preuves qu'a données saint Thomas de la nécessité de la révélation. Ces preuves du saint docteur ont joué un grand rôle dans la discussion qui est l'objet de cet écrit, et cependant nous ne les avons pas jusqu'ici suffisamment étu-

diées. Nous allons d'abord en donner le texte, puis nous tâcherons d'en approfondir le sens, et de détruire les interprétations diversement erronées qui en ont été faites.

Nous lisons d'abord dans la *Somme théologique* (Part. I, quæst. 1, art. 1) :

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina ; quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admistione multorum errorum homini proveniret; a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Puis, dans un autre endroit du même ouvrage (2-2, q. 2, art. 4) :

Respondeo dicendum quod necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt, et hoc propter tria. Primo quidem ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic non nisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi; qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertio propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens : cujus signum est quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.

Enfin, dans la *Somme contre les gentils* (lib. I, cap. 4), nous lisons :

Duplici veritate divinorum intelligibilium exsistente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tria inconvenientia si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus cognitio Dei inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impedientur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum; unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris; oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplationi inquisitionis non possunt expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet, Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia; ad cognitionem eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, cum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur... Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest : quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. Secundum inconveniens est quod ille qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem, pervenirent, vix post longum tempus pertingerent ; tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens. Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; cum Dei cognitio, quæ maxime homines perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem perveniret. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permistionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquod falsum quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur : quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione credere.

Plusieurs fois déjà, soit dans notre *Essai*, soit dans plusieurs des paragraphes du présent travail, nous avons présenté diverses considérations sur ces passages de saint Thomas (*Voy.* l'*Essai*, p. 231, 247, et surtout 304, et plus haut les §§ XV, XIX, etc). Nous ne répéterons pas ici ces considérations, nous tâcherons seulement de les compléter. Rappelons d'abord qu'on a abusé, de deux manières différentes, de la preuve contenue dans ces

passages. Les uns l'ont exploitée en faveur du système qui accorde à la raison la puissance physique de se développer sans aucun enseignement; d'autres ont cru y voir un moyen de démontrer la nécessité morale de la révélation chrétienne; il nous sera facile de faire voir de nouveau, et sans nous répéter, que les uns et les autres s'égarent étrangement, et dénaturent la pensée de saint Thomas. Commençons par les premiers.

Les adversaires disent : Selon saint Thomas, l'homme sans la révélation n'arriverait pas à une connaissance suffisante des vérités religieuses; donc le saint docteur admet que l'homme, abandonné à lui-même, pourrait découvrir quelques-unes de ces mêmes vérités. — Un argument très-clair et très-court va montrer que saint Thomas, dans ce passage, considère, non pas l'homme abandonné à ses forces natives, ni même l'homme qui, déjà développé, n'aurait aucune connaissance de Dieu et de la morale, mais l'homme tel qu'il existe réellement dans la société. En effet, dire que sans la révélation il est impossible de connaître *suffisamment* les vérités naturelles, c'est dire qu'il est impossible d'atteindre ce but, quand même on disposerait de tous les secours autres que la révélation. Or l'enseignement social est bien différent de la révélation dont parle saint Thomas ; car sa pensée est que les vérités naturelles doivent, comme les mystères, être proposées à croire sur la parole de Dieu, *per modum fidei*. Donc, dans l'argument de saint Thomas, est clairement contenue cette proposition : L'homme même qui reçoit par une voie purement humaine la connaissance de Dieu, sera toujours dans l'impuissance morale d'acquérir suffisamment cette connaissance, s'il est privé d'une révélation divine. Donc enfin, saint Thomas, en supposant que l'homme peut connaître quelques vérités religieuses sans cette révélation, ne suppose pas le moins du monde que l'homme ait le même pouvoir quand il est privé de tout secours humain. C'est là une question qu'il n'examine pas, et sur laquelle son autorité ne peut être invoquée.

Et qu'on ne dise pas que saint Thomas, en reconnaissant que la raison peut connaître Dieu, dans une certaine mesure, sans la révélation, reconnaît par là que la raison aurait le même pouvoir, quand n'aurait pas eu lieu l'acte divin primitif, que nous croyons nécessaire à la possibilité d'un secours humain. Car cet acte divin primitif, en tant qu'absolument nécessaire, n'est pas le moins du monde la proposition de vérités à croire sur la parole de Dieu, n'est pas même l'enseignement de vérités religieuses que la raison se démontre ensuite; cet acte primitif, en tant qu'absolument nécessaire, est seulement le *développement actif* de la raison, qui la fait arriver, de l'état inculte, à un état où elle a la puissance logique, non-seulement de démontrer les vérités religieuses qu'on lui enseignera, mais encore d'en découvrir quelques-unes, en fût-elle à les ignorer toutes. Par où l'on voit que, bien loin de nier l'impuissance absolue de la raison sans l'acte divin, considéré à ce dernier point de vue, saint Thomas ne reconnaît même pas expressément, comme nous le faisons, la puissance logique de la raison développée, de découvrir quelques vérités religieuses, sans l'acte divin, considéré comme enseignant simplement des vérités démontrables; il ne suppose formellement cette puissance logique que dans la raison munie de tous les secours autres qu'un acte divin faisant reposer sur l'autorité de Dieu la certitude des vérités morales. En résumé, il faut distinguer trois sortes de secours inégalement nécessaires à l'homme actuel : 1° un secours humain absolument nécessaire pour faire sortir la raison de l'état inculte; 2° un secours humain moralement nécessaire pour donner à la raison développée et ignorant Dieu, la *notion* des premières vérités religieuses ; 3° un secours divin moralement nécessaire, même à la raison munie de tous les secours humains. Or l'acte divin primitif équivaut à lui seul à ces trois secours : 1° en tant que mettant en exercice la raison de l'homme, il est absolument nécessaire, car il correspond à l'enseignement humain qui nous conduit aux idées métaphysiques ; 2° en tant qu'ajoutant à la pensée actuelle la première connaissance des vérités morales, il est moralement nécessaire, car il correspond à l'enseignement humain qui nous propose d'ordinaire la notion de Dieu ; 3° en tant que mettant dans le premier homme, outre cette notion, une connaissance suffisante des vérités religieuses naturelles, il est encore moralement nécessaire; car avec cette seule notion le premier homme eût été, comme nous, moralement impuissant d'arriver à cette connaissance suffisante. C'est donc seulement à ce troisième point de vue que l'acte divin primitif correspond à la révélation dont saint Thomas affirme pour nous la nécessité morale pour une connaissance suffisante de Dieu ; c'est donc seulement à ce troisième point de vue que la non nécessité de l'acte divin primitif, pour la connaissance de *quelques* vérités religieuses naturelles, peut être conclue de l'argument de saint Thomas.

Si l'on a eu tort de chercher des armes dans ces textes de saint Thomas pour combattre la nécessité de l'enseignement, d'autres écrivains, donnant dans un excès contraire (quoiqu'ils appartiennent à la même école), ont essayé en vain d'appuyer sur ces mêmes textes la nécessité de la révélation surnaturelle. Il est bien évident, comme nous l'avons dit plus haut, que de l'impuissance où est l'homme de connaître suffisamment par lui-même les vérités naturelles, on ne peut nullement conclure la nécessité de la révélation surnaturelle, puisque Dieu peut remédier à cette impuissance de l'homme par un secours qui soit proportionné à notre nature. Il n'est pas moins évident que saint Thomas n'a rien dit de contraire à cette vérité si simple. Tout ce qu'il proclame néces-

saire, en vertu de l'impuissance qu'il constate, c'est une révélation des vérités démontrables. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à comparer entre eux les trois endroits où il traite cette question, et que nous venons de rapporter intégralement (p. 545). Cependant on ne peut nier que saint Thomas ne dise nécessaire une révélation qui demande la foi aux vérités morales sur la parole de Dieu, *per modum fidei*. En cela ne va-t-il pas trop loin? N'y a-t-il pas d'autres moyens par lesquels Dieu pourrait remédier à cette impuissance de l'homme? C'est là une question intéressante, et nous allons nous y arrêter quelques instants.

Voyons d'abord quels sont les autres moyens, possibles à Dieu, de remédier à l'impuissance qui rend nécessaire, selon saint Thomas, une révélation *per modum fidei*. D'abord Dieu pourrait, par une providence particulière, écarter les obstacles extérieurs que l'homme rencontre dans l'acquisition de la vérité; lui ménager des occasions favorables; mettre les objets à sa portée. Ce serait là un secours divin ayant pour résultat de faciliter grandement l'instruction de l'homme. Néanmoins un tel secours ne met rien dans l'homme, et ne change point la marche ordinaire de la raison. Dès lors il est insuffisant pour remédier aux inconvénients énumérés par saint Thomas, inconvénients qui tiennent à l'état actuel de l'esprit humain. Malgré tous ces soins d'une Providence particulière, agissant seulement au dehors de l'homme, la raison aurait toujours besoin de beaucoup de temps pour obtenir la connaissance des choses divines, et une foule d'hommes n'auraient pas même un peu de loisir à consacrer à cette étude. Saint Thomas a donc raison de ne tenir aucun compte de cette espèce de secours divin, relativement aux besoins dont il fait mention aux endroits indiqués.

Un autre moyen, également possible, c'est une illumination intérieure, manifestant à l'homme une vérité, et la lui proposant à croire sur la parole de Dieu. Ce moyen peut être employé aussi bien pour les vérités naturelles que pour les vérités surnaturelles. Il est même probable que souvent il est mis en usage pour suppléer la prédication extérieure. Mais ce moyen, tout le monde le comprend, rentre dans la révélation *per modum fidei*, dont la nécessité est affirmée par saint Thomas. Car le saint docteur ne parle pas expressément d'une révélation extérieure; tout ce qu'il demande c'est un enseignement divin, auquel on adhère par le motif de la véracité divine, ce qui peut se faire, sans contredit, dans le cas d'une illumination intérieure. Donc la possibilité de cette illumination n'est nullement incompatible avec la nécessité qu'affirme saint Thomas.

Mais ici une difficulté pourrait être soulevée. En effet, si une vérité naturelle peut nous être révélée intérieurement, et nous être proposée à croire sur la parole de Dieu, ne peut-elle pas aussi être subitement rendue aussi claire pour notre raison qu'elle le serait au terme d'une démonstration en règle? Il semble qu'on ne peut refuser à Dieu le pouvoir de nous mettre, par une illumination soudaine, dans l'état auquel nous pouvons arriver par des efforts humains. Qu'il ne puisse nous révéler intérieurement un mystère que comme objet de foi, cela résulte de la disproportion entre le monde surintelligible et l'état actuel de la raison; mais pourquoi ne pourrait-il pas faire en sorte qu'une vérité naturelle nous apparût subitement, non plus comme croyable, mais comme brillant de cette évidence intrinsèque dont le raisonnement peut la faire reluire à nos yeux? Certes, il serait téméraire de refuser à Dieu un tel pouvoir; et pourtant, à notre avis, on ne peut arguer de là pour prétendre que saint Thomas exige à tort une révélation *per modum fidei*. Ces deux assertions, il est vrai, semblent difficiles à concilier. D'un côté, Dieu peut remédier à notre impuissance par un secours qui sera sans doute extraordinaire, mais qui nous fera connaître la vérité sans nous demander la foi; de l'autre, cette même impuissance rend nécessaire une révélation *per modum fidei*. N'y a-t-il pas là contradiction dans les termes? Tâchons de résoudre cette énigme.

1° Le premier moyen qui se présente, c'est d'écarter la première proposition par des raisons de convenance. Dieu pouvait sans doute nous créer dans un état où les obstacles signalés par saint Thomas n'eussent pas existé; mais une fois qu'il a mis notre raison dans cet état discursif qui rend longue et difficile l'acquisition de la vérité par le raisonnement, est-il naturel de dire que l'un des moyens par lesquels il peut remédier aux inconvénients de cet état où il nous a mis, c'est de nous en retirer? A quoi bon alors nous y mettre? Ne serait-il pas peu conforme à son infinie sagesse qu'après nous avoir créés dans certaines conditions, imparfaites sans doute, mais perfectibles, il vînt à notre aide, non par un complément nécessaire de ses bienfaits, mais en nous plaçant *ex abrupto* dans des conditions totalement différentes? Une exception individuelle n'a rien de choquant, car elle laisse subsister le plan primitif; mais ne remédier à l'insuffisance du genre humain tout entier qu'en changeant radicalement notre nature, qu'en détruisant les lois primordiales d'où dérive essentiellement notre insuffisance, est-ce convenable? Ne serait-ce pas, si l'on peut parler ainsi, faire, pour le plaisir de défaire?

2° N'attachons pourtant pas à cette première considération trop d'importance, car elle ne nous est ni suffisante, ni nécessaire. Dieu eût pu décréter que ce monde, une fois créé, serait anéanti, pour faire place à un autre plus parfait; il eût pu aussi substituer, à des êtres comme nous, des intelligences plus dégagées de la matière. Mais cette seconde création ne saurait être appelée un remède aux imperfections de la première. Si Dieu, après nous avoir faits tels

que nous sommes, supprimait, en nous éclairant, le procédé discursif, admettons bénévolement que ce premier état n'eût pas été superflu, il n'en est pas moins vrai qu'après la métamorphose nous serions des êtres tout différents. Au contraire, en nous mettant à même de croire les vérités naturelles, Dieu ne nous empêche pas d'en acquérir peu à peu, par le raisonnement, une connaissance plus claire; bien plus, il nous facilite ce développement de la faculté discursive. Il est donc évident qu'une illumination intérieure, manifestant les vérités religieuses naturelles, sans demander la foi, serait, non pas le complément, mais la destruction des conditions natives de notre raison, et qu'ainsi, une telle hypothèse, qu'elle soit ou ne soit pas admissible en elle-même, est en dehors du problème qui nous occupe; car, étant posée l'insuffisance d'une faculté, si l'on demande quel remède est nécessaire, on entend parler d'un remède qui fasse disparaître l'insuffisance, sans faire disparaître la faculté. Si vous détruisez cette dernière, vous détruisez du même coup, c'est vrai, son insuffisance, de même que, si vous tuez un malade, il n'y a plus de maladie; mais vous sortez, par ce moyen, des données de la question à résoudre.

3° Cette raison nous conduit à une autre plus rigoureuse encore, à quelque égard. Supposons en effet admis ce que nous venons de nier; supposons qu'une illumination intérieure, nous faisant connaître les vérités religieuses naturelles sans demander la foi, puisse être appelée un remède à l'insuffisance de la faculté discursive, on reste bien en deçà du but à atteindre. Car tout ce qu'on peut conclure de cette concession momentanée, c'est qu'après l'illumination, la faculté insuffisante aura un complément; mais il est bien clair que, dans son premier état, l'homme manquera tout à fait de remède, puisqu'il y a incompatibilité absolue entre cette illumination et ce premier état, l'une étant la destruction de l'autre. Or, il s'agit précisément de trouver un remède qui ne nous manque jamais, et qui par là même soit compatible avec les facultés insuffisantes qui le rendent nécessaire. Telle est, nous l'avons vu, la foi, qui, ne supprimant pas le développement rationnel, le facilitant même, peut le devancer sans tirer l'homme hors de sa nature, tandis que l'autre moyen doit nécessairement nous laisser seuls avec notre faiblesse un temps quelconque, puisqu'on ne peut le supposer donné à l'origine, sans prétendre que l'homme n'a pas été créé avec des facultés insuffisantes.

4° Enfin, il est une dernière raison qui suffit pleinement sans les autres, et qui se tire du fait. Quand on dit que l'impuissance de l'homme rend nécessaire une révélation *per modum fidei*, c'est comme si l'on disait: Étant donnée la nature humaine, telle que nous la connaissons, la raison ne connaîtra pas suffisamment Dieu si elle n'a pas le moyen de croire en lui; car la voie du raisonnement est trop longue, trop peu à la portée du grand nombre, et trop inférieure en certitude. Donc, en parlant ainsi on suppose que Dieu laisse la nature humaine dans les conditions discursives où nous savons que, de fait, il l'a mise. On reconnaît implicitement que Dieu pourrait changer ces conditions, et qu'alors, nos besoins n'étant plus les mêmes, on ne pourrait plus en conclure la nécessité de croire les vérités naturelles; mais on prend pour point de départ ce fait, facile à constater, que Dieu ne donne pas à la raison, quoiqu'il eût pu le faire s'il l'eût voulu, cette illumination qui, accompagnée d'évidence, n'exigerait point la foi. On pose en principe que Dieu veut remédier à notre impuissance par des moyens qui ne détruisent point la loi primordiale du développement de la raison. En deux mots, quand saint Thomas affirme que les conditions imparfaites de notre raison rendent nécessaire une révélation *per modum fidei*, c'est comme s'il disait: Dieu, ne nous donnant point, par une illumination intérieure, la connaissance raisonnée des vérités religieuses naturelles, nous avons besoin qu'il nous les propose à croire. Par conséquent, la possibilité de cette illumination intérieure et accompagnée d'évidence, n'est nullement opposée à la thèse de saint Thomas sur la nécessité de la foi.

Donc il est certain que saint Thomas affirme au moins la nécessité d'une révélation surnaturelle quant au mode, c'est-à-dire, miraculeuse; car, même pour croire d'une foi naturelle une vérité sur le témoignage de Dieu, il faut une preuve que Dieu a parlé. Mais la pensée du saint docteur ne s'étend-elle pas plus loin, et ne va-t-il pas jusqu'à dire nécessaire la révélation chrétienne? Sur quoi pourra-t-on se baser pour mettre en avant une telle prétention? Sera-ce sur les mots *per modum fidei*, interprétés dans le sens d'une foi surnaturelle? Mais d'abord, fût-il ici question de la foi surnaturelle, on n'en pourrait conclure qu'il s'agit également d'une révélation surnaturelle dans son objet, car on peut croire l'immortalité de l'âme d'une foi surnaturelle. Et ensuite les termes dont se sert saint Thomas n'indiquent pas autre chose que la foi en général. S'appuiera-t-on sur les mots *non frustra*, *salubriter*, *convenienter*, pour en conclure que saint Thomas parle de la révélation telle qu'elle a eu lieu? Ces mots, il est vrai, exprimant simplement une idée d'utilité, pourraient, s'ils étaient seuls, s'appliquer à la révélation chrétienne; mais ils n'en prouveraient pas la nécessité, même morale; et de plus, ils pourraient encore, vu leur vague, être appliqués à une révélation quelconque; mais, dans le fait, ces adverbes ne sont pas seuls; ils sont accompagnés d'autres formules plus claires, *oportuit*, *necessarium fuit*, qui les déterminent et les expliquent. Et la question présente est précisément de savoir si les mots *oportuit*, *necessarium fuit* peuvent s'appliquer à la révélation chrétienne. Alléguera-t-on enfin le mot *supernaturali* prononcé par saint Thomas? mais ce mot ne prouve pas qu'il s'agisse d'autre chose que d'une révé-

ation surnaturelle quant au mode. Nul motif donc pour prétendre qu'il s'agit ici de la révélation chrétienne. Et cependant les motifs que nous avons donnés plus haut en faveur de l'opinion contraire, gardent leur force. Dire que saint Thomas a voulu démontrer la nécessité de la révélation chrétienne, c'est dire qu'il a échoué dans sa tentative, puisque les raisons qu'il donne eussent été valables, de point en point, dans l'état de pure nature, et ne prouvent réellement que la nécessité d'une révélation positive quelconque.

XXI. Appendice.

Comme nous l'avons dit, le but de cet ouvrage n'est pas de démontrer la nécessité d'un enseignement pour le développement de l'intelligence. Cependant comme nous avons cité, en faveur de cette opinion, dans notre *Essai philosophique*, un certain nombre de faits, nous croyons utile de rapporter le suivant, que nous empruntons à un article du major Fridolin, publié dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mars 1857.

« Un voyageur anglais, qui visita la ménagerie du roi d'Oude il y a quelques années, raconte avoir vu, dans une loge voisine des tigres, un mammifère du *genus homo*, ou tout au moins quelque chose de fort approchant, que le gardien lui présenta sous le nom de *junglee ke admee* (l'homme sauvage), bipède qui faisait, depuis plusieurs années, l'un des plus beaux ornements de la ménagerie, et dont les habitudes ne se distinguaient en rien de ses confrères à quatre pattes. Muet comme la hyène de la loge mitoyenne, il ne manquait pas, à l'instar du tigre son voisin de droite, de faire régulièrement la sieste après son repas de viande crue. Ce citoyen de la république des bois, qui en vaut bien un autre, avait été trouvé dans un antre à loups, situé au plus profond d'une forêt frontière des royaumes d'Oude et de Népaul. Les loups, qui abondent en ces contrées, enlèvent souvent des enfants dans les villages, et le petit captif ne succombe pas toujours sous la dent de son ravisseur. Il est nombre d'exemples d'enfants élevés par une louve au milieu d'une portée de louveteaux, dont ils ont pris, pauvre humanité, toutes les habitudes! Un officier du service de la Compagnie me racontait, au sujet de ces Romulus indiens, l'histoire suivante, que je livrerai au lecteur sans commentaires.

« *Dans le village de Chuprah, situé à l'est de Sultanpore, vivaient un homme, sa femme, et leur enfant âgé de trois ans. En mars 1843, la famille sortit un matin pour aller vaquer aux travaux des champs. L'enfant avait alors au genou droit une large cicatrice, provenant d'une brûlure qu'il s'était faite en tombant dans le feu quelques mois auparavant. Pendant que ses parents travaillaient la terre, l'enfant se roulait sur l'herbe à quelque distance, lorsqu'un loup bondit sur lui de la jungle voisine, le saisit par les reins, et l'emporta au galop, malgré les cris et les poursuites du père et de la mère. Des recherches faites le lendemain et les jours suivants, sous la direction du père, par ses amis et ses voisins, furent sans résultat, et l'on dut renoncer à toute espérance de trouver vestige de l'enfant enlevé.*

« *Six ans s'étaient écoulés sans que la mère, qui avait perdu son mari dans l'intervalle, eût entendu parler de son enfant. L'on était alors au mois de février 1849. Deux cypayes, venus en congé à la ville de Singramow, peu distante de Chuprah, quittèrent un beau matin leur domicile pour aller se promener sur les bords de la petite rivière qui traverse la ville. Assis aux bords de l'eau, ils savouraient la brise du matin, lorsqu'ils virent, à leur grand étonnement, trois petits loups en compagnie d'un jeune garçon, qui, sortis prudemment de la jungle, s'avançaient vers la rivière, où ils commencèrent à étancher leur soif. Les cipayes, remis de leur première stupeur, se lancèrent à la poursuite de la petite troupe, et parvinrent à saisir l'enfant au moment où il s'introduisait dans un antre où les trois louveteaux l'avaient précédé. Il tenta d'abord de se défendre à coups de dents contre ses capteurs; mais ces derniers l'amarrèrent solidement et l'amenèrent à leur logis, où, pendant vingt jours, ils le nourrirent de viande crue et de gibier. Trouvant alors les frais de table de leur hôte trop élevés, ils se décidèrent à le conduire au bazar de Kholepoor, où des personnes charitables avaient promis de se charger de son entretien.*

« *Un cultivateur de Chuprah, qui vit le jeune garçon au bazar, raconta, à son retour dans le village, les détails de la capture des deux cipayes, et l'histoire arriva ainsi jusqu'à la veuve. Cette dernière ne perdit point de temps pour se rendre au bazar, et là reconnut sur le corps du jeune garçon, non-seulement la cicatrice au genou droit, et celle des dents de la louve sur les reins, mais encore un signe à la cuisse, avec lequel son fils était venu au monde. Convaincue de l'identité de la pauvre créature, elle le ramena avec elle au village, où tous les voisins n'hésitèrent pas à le reconnaître pour son fils. Pendant plusieurs mois, la mère chercha par des soins assidus à ramener l'enfant à des habitudes humaines; mais ses efforts ne furent couronnés d'aucun succès, si bien que, dégoûtée, elle se décida à l'abandonner à la charité publique. L'enfant fut alors recueilli par les domestiques de l'officier qui me racontait cette étrange histoire, et ceux-ci le traitaient comme ils eussent pu traiter un chien mal apprivoisé. Il vécut ainsi environ un an. Son corps exhalait une odeur sauvage fort désagréable; ses coudes et ses genoux étaient endurcis comme de la corne, sans doute par l'habitude de marcher à quatre pattes qu'il avait contractée au milieu des louveteaux ses compagnons d'enfance. Toutes les nuits il se rendait dans les jungles voisines, et ne manquait jamais de prendre sa part des charognes qu'il pouvait rencontrer sur son chemin. Il marchait généralement sur ses deux jambes, mais prenait sa nourriture à quatre*

pattes en compagnie d'un chien paria avec lequel il entretenait des relations d'intimité. Jamais on ne le vit rire ou on ne l'entendit parler. Il mourut presque subitement après avoir avoir avalé une grande quantité d'eau. »

On trouvera un plus grand nombre de ces faits, ainsi que des développements fort intéressants sur les rapports de l'idée et du mot, dans un ouvrage que vient de publier M. Jéhan, sous le titre d'*Essai sur le développement de l'intelligence humaine, examen critique des systèmes, M. Bonald et ses adversaires;* 1 vol in-12 de 400 p. Paris 1858, chez Adrien Leclère. Le Dictionnaire de linguistique du même auteur peut d'ailleurs soutenir la comparaison avec ses dictionnaires de cosmogonie et d'apologétique, où il a su renfermer tant de notions utiles.

ÉTABLISSEMENT DU CHRISTIANISME. — Dom Guéranger a exposé dans l'*Univers* les réserves avec lesquelles doit être loué le beau livre de M. de Broglie, intitulé : *L'Eglise et l'empire romain au* IVe *siècle.* Dans les numéros du 19 octobre 1856 et du 4 novembre, il prouve que M. de Broglie s'est laissé aller à des concessions excessives envers les philosophes modernes, dans l'appréciation des causes qui ont favorisé la propagation du christianisme. Dans le numéro du 16 novembre, il s'exprime ainsi :

« M. de Broglie... est allé au-devant d'une objection que les philosophes ne peuvent manquer de lui adresser. — Les apôtres, selon votre pensée, lui diront-ils, se sont présentés au monde avec un système complet de doctrine. Où ont-ils pris cette synthèse? Il est de fait que l'on ne trouve pas d'enseignement didactique dans l'Evangile. — M. de Broglie commence par convenir, qu'il est difficile de déterminer d'après l'Evangile à quel moment l'ensemble du dogme chrétien fut connu des apôtres, sous une forme raisonnée. Il ajoute par conjecture, que sans doute ils auront reçu plus tard du Christ des instructions plus détaillées sur l'enchaînement des vérités chrétiennes. Enfin il se rassure en disant que dans la suite même des faits évangéliques tout le dogme chrétien était déjà implicitement contenu.

« Pour nous autres Catholiques, ce genre de questions n'offre aucune difficulté; nous savons à quoi nous en tenir sur le mode d'instruction divine qu'ont reçu les apôtres, mais je crains que le philosophe auquel s'adresse M. de Broglie ne se refuse à admettre la conjecture selon laquelle le Christ aurait dispensé aux apôtres un enseignement synthétique dont l'Evangile ne porte pas la trace. Le disciple de la raison est dans le cas de dire à M. de Broglie : J'admets, si vous voulez, les Evangiles comme d'authentiques documents de l'histoire et des discours du Christ; mais la doctrine s'y présente tellement entrecoupée, que je n'y reconnais pas évidemment le système coordonné et harmonieux que les apôtres et leurs successeurs ont prêché. Je suis donc réduit à admettre que la pensée humaine a travaillé sur les données que présentaient les enseignements du Christ.

« Je crois que M. de Broglie aurait quelque peine à répondre à cette fin de non-recevoir. Pourquoi? parce qu'il s'est livré à son adversaire en lui accordant qu'il est difficile de déterminer à quel moment l'ensemble du dogme chrétien fut connu, même des apôtres, sous une forme raisonnée. Rien n'est pourtant moins *difficile à déterminer.* L'ensemble de la doctrine du christianisme fut connu des apôtres par l'effusion de l'Esprit-Saint sur eux, le jour de la Pentecôte; jusque-là ils comprenaient peu, ils oubliaient les enseignements de leur Maître; c'est pour cela qu'il leur avait dit : *Je prierai mon Père, et il vous donnera un Paraclet, l'Esprit de vérité qui demeurera avec vous toujours. Cet Esprit-Saint, Paraclet que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous suggérera tout ce que je vous aurai dit.* (*Joan.* XIV, 16, 17, 26.)

« La mission du Saint-Esprit, sans laquelle d'ailleurs il est impossible d'expliquer rationnellement le rôle des apôtres dans l'histoire de ces Galiléens sans lettres, qui ont changé la face du monde; la mission du Saint-Esprit, dis-je, est aussi essentielle à la notion du christianisme que l'incarnation du Verbe. Ces deux faits divins sont indissolublement enchaînés l'un à l'autre. Lors même que les théories de M. de Broglie sur les convenances rationnelles du mystère de l'Incarnation dans l'histoire de l'humanité seraient acceptables, resterait à bâtir une nouvelle théorie pour montrer comment la mission du Verbe ne suffisait pas à elle seule pour fonder le christianisme, comment il était nécessaire que la troisième personne de la divine Trinité descendît pour donner aux apôtres l'intelligence de la doctrine de leur Maître, pour demeurer désormais avec les hommes et prendre la direction de l'Eglise.

« Le philosophe de M. de Broglie trouvera, sans doute, cette double mission divine un peu mystique; mais qu'y faire? C'est le christianisme. Le christianisme est un ensemble de faits divins dont ressort une doctrine, et la doctrine tout entière procédant des faits, il suit que la démonstration chrétienne est, de sa nature, une démonstration de faits. En cette matière, les théories philosophiques ne vont pas loin; et, quand on en veut essayer quelqu'une, il importe de s'assurer si elle ne contreditpas les faits qui doivent, avant tout, être considérés, dès qu'il s'agit de révélation divine. »

Dom Guéranger relève ensuite toutes les inexactitudes où est tombé M. de Broglie à propos de saint Pierre. « Plus d'un lecteur de M. de Broglie, » dit-il, « pourrait induire de ses expressions que dans toutes les circonstances où saint Pierre prend la parole, il le fait au nom des apôtres; rien cependant n'est plus contraire à la vérité de l'histoire... Il ne faut pas voir dans ces circonstances l'exercice d'une délégation.... Lors de la définition du dogme de l'Immaculée Conception, n'avons-nous pas lu dans cent bro-

chures, que le Pape avait prononcé la décision au nom de l'Eglise, qu'il avait été en cela l'organe de l'Eglise? Cependant, en pressant ces expressions, que trouverait-on? L'idée hétérodoxe que le Pape est le représentant de l'Eglise; que l'Eglise, agit, parle, enseigne par lui; en un mot, qu'il est chef *ministériel* de l'Eglise. Or cette proposition est formellement notée d'hérésie dans la bulle *Auctorem fidei*.... C'est à l'Eglise universelle à recevoir de lui l'enseignement, et non pas à se servir de lui comme d'un instrument à prononcer les décisions qu'elle aurait préparées. »

Dom Guéranger fait voir que M. de Broglie se trompe en présentant saint Pierre comme plus opposé que saint Paul à l'introduction des gentils dans l'Eglise. Si saint Pierre garde la distinction des viandes pour ne pas blesser l'Eglise d'Antioche, saint Paul circoncit Timothée par le même motif de zèle. Puis le savant Bénédictin réfute ainsi un dernier aperçu, emprunté par M. de Broglie à un écrivain protestant: « On comprend aisément qu'un auteur protestant, qui n'admet pas la continuation du pouvoir monarchique de saint Pierre dans la succession des évêques de Rome, ait eu besoin de s'adresser à saint Jean, dernier survivant du collége apostolique, pour avoir raison du complet établissement hiérarchique de l'Eglise. Nous, Catholiques, nous n'éprouvons pas le même besoin. D'abord, nous n'admettons pas que saint Pierre ait été enlevé à l'Eglise avant que tous les fondements en fussent solidement affermis (paroles de M. de Broglie). En second lieu, nous ne croyons pas que le gouvernement de l'Eglise universelle, après le martyre de saint Pierre, ait été dévolu à saint Jean. Les clefs de saint Pierre, selon notre foi, ont passé à saint Lin, puis à saint Clet, puis à saint Clément. Saint Jean vivait encore lors des troubles de l'Eglise de Corinthe; ce ne fut pas à lui, mais bien à saint Clément que recourut cette Eglise, pour trouver le remède à ses agitations. Si donc il eût été nécessaire de pourvoir d'une manière générale aux besoins hiérarchiques de l'Eglise après la mort de saint Pierre, les ordres seraient partis de Rome et non d'Ephèse.»

M. l'abbé David a publié, dans l'*Ami de la religion*, sur le livre de M. de Broglie, trois articles remarquables, où il trouve sévères à l'excès les critiques dirigées contre ce livre, par dom Guéranger. Il a cité ce passage de M. de Broglie: *Tout, dans l'établissement de l'Eglise, n'est pas également mystérieux, surhumain, inexplicable...Prosternés dans un sentiment louable d'admiration, les écrivains chrétiens insistent, non sans raison, sur le miracle. Sans contester la beauté ni la justesse partielle de ce point de vue, nous regretterions de nous y placer exclusivement. Ce serait négliger un des caractères principaux de la religion, je veux dire son accord avec les conditions de la nature humaine.* M. David ajoute: « Pour moi, je ferai ici un léger reproche à M. de Broglie, c'est de paraître regarder un peu trop comme nouveau un point de vue que les Pères, notamment saint Augustin, ont souvent développé. Qu'a fait Tertullien, dans son livre *De testimonio animæ*, sinon de dévoiler l'harmonie du christianisme avec les instincts, les besoins, les cris involontaires de l'âme? Magnifique sujet, que ce grand homme n'a pu qu'effleurer en quelques pages! Mais pour ce point de vue en lui-même, le blâmer ou le nier nous paraît exorbitant. Pourtant *la simplicité avec laquelle M. de Broglie a émis ces assertions*, que cent autres ont émises avant lui, confond le R. P. abbé de Solesmes. Il le déclare solennellement: *Hors du fait de l'unité de l'Empire, qui facilitait l'unité religieuse*, « tout » *était obstacle à la conversion du monde*. Quoi! *tout* absolument? La raison n'insinuait aux esprits éclairés aucune idée favorable à l'Evangile? Le cœur d'un certain nombre n'était pas remué par les beautés célestes de sa morale? Ses espérances ne disaient rien aux malheureux? sa charité fraternelle aux esclaves? Alors la nature humaine n'est pas faite pour le christianisme, ou bien le péché primitif, au lieu de la dépraver, a tout détruit en elle, puisqu'il n'y a plus aucun accord entre l'un et l'autre.... Un autre passage du Révérend Père va compléter sa pensée: *Si l'on demande pourquoi les progrès du christianisme sont si lents parmi les infidèles de nos jours, la raison en est facile à donner. Dieu, dans sa justice impénétrable, leur refuse les moyens surnaturels qu'il prodigua aux sujets de l'empire romain, et qui seuls assurèrent la victoire de son Eglise, les miracles et la surabondance des martyrs.* Quoi! les miracles anciens, livrés par des témoins irrécusables, les preuves immortelles du christianisme, accommodées à tous les esprits, ne suffisent pas même! Les mouvements intérieurs de la grâce, aidés de la parole divine, sont eux-mêmes impuissants? Il faut absolument des miracles qui frappent les yeux *hic et nunc*, et un sang chrétien surabondant, qui arrose chaque jour les contrées infidèles! Que reprochons-nous donc aux idolâtres qui repoussent nos prédicateurs, et à nos incrédules eux-mêmes? *Dieu leur refuse les miracles et la surabondance des martyrs, qui seuls assurent la victoire de son Eglise.* Alors tout missionnaire qui n'est pas un thaumaturge fera bien de rester chez soi. Ici le surnaturel est exagéré au point d'exciter la surprise. »

Ce que dit ici M. David prouve qu'aujourd'hui la conversion est possible aux idolâtres évangélisés, et surtout à nos incrédules qui sont dans un cas tout différent. Mais il doit reconnaître que, malgré les harmonies de la nature et de la religion, malgré les preuves basées sur les miracles anciens, les infidèles se montrent généralement insensibles à la parole évangélique. C'est là un fait. Or, cela prouve combien les harmonies de la religion avec la nature, destituées qu'elles étaient de l'appui de miracles anciens, eussent été impuis-

santes auprès des Romains, sans des miracles visibles. La *Revue de Dublin* a exprimé notre pensée sur cette controverse, en disant que M. de Broglie et dom Guéranger avaient développé chacun un des points de vue dont la réunion donne une idée complète de l'établissement du christianisme. Seulement nous croyons que le point de vue surnaturel est ici le principal. Surtout nous regrettons les mots de *justesse partielle* dont s'est servi M. de Broglie, car chacun des deux points de vue dont nous venons de parler a réellement une justesse complète, puisque nul d'entre eux n'exclut l'autre. Pour que l'un des deux eût une *justesse partielle*, il faudrait que, considéré en lui-même et dans sa sphère, il manquât d'exactitude. M. de Broglie a voulu dire, nous le savons, que chacun de ces points de vue doit être complété par l'autre; aussi bien, n'attaquons-nous que l'expression dont il se sert, et à laquelle, vu l'ambiguïté qu'elle présente, pour ne rien dire de plus, nous ne pouvons reconnaître une *justesse totale*.

Dans un dernier article (21 mai 1857), M. David formule lui-même quelques critiques sur l'ouvrage de M. de Broglie. Nous en extrayons ce qui suit: « J'ai déjà loué le style de M. de Broglie. Sa phrase est nette, ferme, accentuée, elle marche au but, ornée sans être ambitieuse. Jetez-y un peu plus de mouvement et de variété; joignez-y quelque chose de cette libre allure des maîtres, qui ressemble à du laisser-aller, et qui est le suprême effort de l'art, et vous aurez un grand écrivain. Aujourd'hui nous sommes trop auteurs, pas assez hommes. Dans nos plus grands prosateurs, comme dans nos poëtes, on sent le *cherché* et le *voulu;* le naturel lui-même est laborieux. Nous n'osons pas être simples; nous ne savons pas, comme Pascal, Bossuet, Saint-Simon, jeter le mot familier qui *repousse* l'idée, pour me servir d'un terme de peinture. La régularité de notre marche produit tantôt la monotonie, tantôt la roideur. » M. David reproche ensuite à M. de Broglie quelques inexactitudes d'expression, et lui conseille d'étudier Thomassin, Petau, Suarez, saint Thomas: « La théologie est jalouse. Elle connaît les siens et leur obéit; elle résiste ou se dérobe dès qu'elle sent une main tant soit peu hésitante. C'est jusqu'au scrupule qu'elle porte la délicatesse. L'idée fût-elle vraie, le mot la blesse, s'il n'a pas la propriété absolue. Les habitudes même du langage sont tellement impérieuses, en certains cas, qu'il est toujours sage de ne pas s'en écarter. Ceux qui s'en étonneraient ignorent l'influence de la parole sur l'idée.» M. David pense ensuite que M. de Broglie aurait pu consacrer au triomphe de l'Eglise, à l'arianisme, au concile de Nicée, à la fondation de Constantinople, quelques aperçus philosophiques semblables à son appréciation finale sur Constantin. Il cite ce passage de M. de Broglie sur le concile de Nicée: « Tous étaient étonnés de la nouveauté du spectacle. Depuis plus de trois siècles, pas une assemblée libre ne s'était réunie sur un point de l'empire, pas une voix de la conscience ne s'était fait entendre dans le silence du pouvoir absolu, troublé seulement par les panégyriques fastidieux des rhéteurs, ou par les gémissements des victimes. Pour la première fois, de mémoire de tant de générations, on allait voir une réunion de gens de bien, pleins du sentiment de leur dignité personnelle, forts de leur indépendance, accourir auprès du maître du monde, non pour le flatter ou le trahir, mais pour délibérer sous ses yeux sans contrainte. » M. David ajoute. « Cela est bien de style. Mais comme l'idée est au-dessous de la réalité! Le premier concile général était un de ces faits merveilleux que jamais le passé n'avait contemplés. Supposez une des réunions des plus célèbres philosophes de l'antiquité, venant délibérer sur la nature divine. Quelle impossibilité! C'eût été la lutte insensée de tous les systèmes, la mêlée la plus étrange des idées. Qu'en fût-il sorti? Le doute et le chaos? Transportez, au contraire, par un jeu de l'esprit, Platon au concile de Nicée, au milieu de ces vénérables évêques, les uns mutilés par le martyre, les autres blanchis dans la pratique de vertus que l'antiquité eût regardées comme impossibles à la nature! Quelle sera la surprise et l'admiration du prince des sages! Ces hommes, qui portent sur le front le caractère sacré imprimé à leur âme, ils ne viennent pas raconter de beaux rêves, faire assaut d'arguments et de subtilités; ils ne se demandent pas entre eux: Qu'est-ce que Dieu? qu'est-ce que l'homme? qu'est-ce que la vie? qu'est-ce que le devoir? Ils *croient*, c'est-à-dire ils possèdent la vérité, la vérité complète, vivante, immortelle. Chacun se lève à son tour, et, d'une voix émue, dit: Voilà la parole de Dieu! Ce mot, sorti du cœur et des lèvres de trois cent dix-huit témoins, venus des extrémités de l'univers, suffit; l'erreur est vaincue; le genre humain, troublé par les sophismes d'un impie, se rassure; les Pères se dispersent, emportant intact le témoignage, et, jusqu'au dernier jour, le monde redira leur parole, et s'écriera après eux, en glorifiant le Christ Maître et Sauveur: Je crois au Fils consubstantiel au Père! Je demande si Platon n'eût pas compris que son vague désir était satisfait, que la terre avait enfin reçu l'envoyé d'en haut; et s'il n'eût pas dit: Dieu a visité le monde... En lisant la réflexion de M. de Broglie, la grandeur de Nicée s'est amoindrie, et, qu'il me le pardonne, j'ai songé sans le vouloir à l'ouverture de la Chambre des députés. La liberté même, cette grande chose, dont les esprits faibles sont seuls à se railler, est petite en ce moment, et si Constantin y paraît avec quelque majesté, c'est parce qu'il baise les cicatrices des vieux confesseurs, et que le maître du monde est le premier à proclamer son obéissance. Il est vrai que M. de Broglie me dira: Accordez-vous avec mes autres censeurs: ils me reprochent d'avoir trop usé de la raison:

vous me reprochez de ne l'avoir pas assez consultée. Ces deux griefs se détruisent, et je reste ce que je suis.—Peut-être, en effet, mon observation n'est-elle que le reflet de mes préoccupations et de mes goûts personnels. Je la lui soumets. Pour moi, je ne puis m'empêcher de trouver que nous sommes un peu pauvres en philosophie, malgré d'illustres maîtres qui se taisent trop, et au risque de provoquer le sourire de quelque surnaturaliste plein de pitié, je crois que par elle on peut faire un grand bien à beaucoup d'âmes égarées. Une des grandeurs que Dieu réserve peut-être à notre siècle, ce sera de lui susciter une de ces vastes intelligences qui savent unir le fait à l'idée, et faire servir au service de l'Eglise les rayons disséminés des lumières modernes. »

M. l'abbé Maynard, dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1857 trouve comme dom Guéranger que M. de Broglie exagère la part de l'élément naturel dans la conversion du monde : « On ne parle pas d'abord raison à des fous, mais on commence par guérir leur folie ; c'est ce que Dieu fit par la croix... Revenu par elle à la raison, le monde comprend qu'il ne pouvait y être ramené que par elle, et il admire le plan divin de la rédemption. Il comprend encore la suite des préparations providentielles du mystère à travers quatre mille ans, le rapport des vérités partielles, qui surnageaient dans le grand déluge de l'erreur, avec la vérité complète, qui est Jésus-Christ, l'harmonie du christianisme avec la nature et les besoins de l'homme et de la société : mais cela seulement lorsqu'il est guéri par le miracle de la sagesse et de la force divines. Et c'est là l'illusion et le faux raisonnement de M. de Broglie ; il prend l'effet pour la cause, en présentant ces vastes aperçus, fruit de la conversion du monde, pour le principe de cette conversion. Qu'on les mette aujourd'hui sous les yeux des philosophes, qui, nés au sein de la lumière chrétienne à laquelle ils ferment vainement les yeux, sont capables de les comprendre, à la bonne heure : ils admireront alors le christianisme, et l'admiration les conduira, peut-être à la confession de sa divinité ; mais qu'on ne les leur donne pas comme une explication de sa victoire, car on risquerait de favoriser l'idée la plus dangereuse peut-être du rationalisme moderne, qui consiste, avons-nous dit, à ne voir dans le christianisme que le produit du travail des siècles. » — Il y a certainement quelque chose de vrai dans cette observation. Il ne faut pas oublier cependant que les harmonies entre la nature et la religion ont pu influer avant d'être aperçues, et qu'elles ont contribué en effet à la conversion du monde, moins toutefois que ne le pense M. de Broglie.

M. Maynard termine ainsi son article : « Et maintenant il nous serait doux, si déjà notre marche n'avait été si longue, de nous mettre à la suite de M. de Broglie pour parcourir avec lui le règne de Constantin... Chemin faisant, nous nous arrêterions émerveillés devant des aperçus pleins de grandeur, bien qu'incomplets quelquefois ; ainsi en expliquant l'importance de la querelle arienne, M. de Broglie n'a pas assez montré qu'il s'agissait, du premier coup, du christianisme tout entier, et en donnant les motifs qui portèrent Constantin à changer la capitale de l'empire, il a oublié cet instinct plus ou moins réfléchi qui lui faisait comprendre que Rome avait déjà son véritable souverain, et qu'elle ne pouvait souffrir deux maîtres. Du reste le chapitre de la fondation de Constantinople est le plus admirable peut-être d'étude et de science, de philosophie et d'éloquence. La philosophie apparaît surtout dans l'appréciation du véritable rôle de Constantinople, qui a été de conserver les restes de la civilisation romaine pendant les âges de barbarie, et l'éloquence dans ce magnifique parallèle de l'avenir de Rome et de celui de Constantinople, que nous regrettons vivement de ne pouvoir citer. L'éloquence, l'émotion, quoique parfois trop contenues, la beauté, quoiqu'un peu monotone, du style, voilà encore un charme de cette lecture. La froideur, qui de temps en temps s'y fait sentir, vient peut-être du peu de sympathie de l'auteur (chose singulière !) pour son héros. Evidemment M. de Broglie n'aime pas Constantin, et il ne tient pas à lui que nous ne trouvions la scène plus grande que l'acteur. Malgré lui, son livre tourne cependant à la gloire du fondateur de l'empire chrétien, et la postérité, qui l'a placé depuis longtemps parmi les grands hommes, n'a point à abjurer son culte. Ce que nous disons de Constantin, dont il ne faut pourtant pas méconnaître les erreurs, peut-être les crimes, nous pouvons le dire avec moins d'embarras encore du livre qui le raconte. Ce livre a des erreurs et des défauts aussi; mais en somme il est beau et grand ; et moins sensible que d'autres aux dangers qu'il pourrait présenter, nous ne voulons pas, en terminant, retenir inexprimée l'admiration générale qu'il nous inspire. »

ETHNOGRAPHIE. — M. le baron d'Eckstein a publié dans le *Correspondant* du 28 juin 1855, un long article intitulé : *Des éléments de la vie sociale et politique qui se rencontrent dans la tribu pastorale.* Nous allons résumer la partie de cet article, qui se rapporte à l'ethnographie, et qui en même temps, touche par plus d'un point, comme on le verra, à l'histoire des religions. Nous nous servirons, autant que possible, des paroles mêmes de l'auteur.

Une école des bois forme la plus ancienne *famille spirituelle* du monde ; la sagesse du vieux temps empruntait, à son séjour de la forêt, le type de l'*arbre*, double symbole de l'univers et de l'espèce humaine; la famille des bois s'attache à la nature et forme des systèmes cosmogoniques. Dans la cité on voit une autre école *scientifique* et *industrielle*, dont il y a trace parmi les *corporations d'ouvriers* qui ont eu toutes une origine hiératique et sacerdotale. Elle élaguait les branches de l'*arbre mythique*, rendait ainsi aux

hommes la vue du ciel, et abattait le tronc pour les besoins de la science et de l'industrie.

Quant aux éléments de la vie sociale on ne les trouve que chez les pasteurs. Quand le nid de l'oiseau humain n'est plus fatalement attaché à l'arbre de la forêt, quand l'aigle a pris son vol dans la tribu, il faut la permanence d'un centre, l'unité du patriarche pour que les résidences alternatives n'aient pas pour suite la dispersion. En ce stage de son existence, la société humaine se compare à un troupeau qui a besoin d'un pasteur.

Essayons de classer les races pastorales. Tandis que le principe agricole de la civilisation chinoise se déploie sur le cours supérieur du *Hoangho*, les races touraniennes (turcs, mongols, finnois, tongouses) appelées Scythes par les Grecs, Gog et Magog par l'Ecriture, s'étendent autour de l'Altaï. Les Chinois et les Thibétains seuls sont antérieurs aux races du Touran. Celles-ci, malgré leur parenté, offrent de grandes différences. Les Turcs et les Mongols, étant constitués en armée, ont joué un grand rôle historique. Ils ont pesé de tout temps sur les destinées de la Chine, de l'Inde, de la Perse, de l'Assyrie, de la Babylonie, de l'Europe orientale. Les Scythes et les Huns, les Turcs et les Mongols ont constamment levé la dîme du sang sur l'espèce humaine. Il y a cependant un caractère commun à toutes les races pastorales de la haute Asie ; elles portent toutes le cachet d'une humanité primitive. Malgré la mobilité de leurs coursiers, malgré l'éclair de leurs actions, les traits de leur physionomie religieuse et sociale restent impassibles. Il y a là quelque chose d'incorrect, comme dans un système inachevé de la nature. Ce qui manque, c'est la parole animée, fluide; aussi n'y a-t-il là ni progrès, ni initiative d'aucune sorte. Qu'il en est autrement des pasteurs de souche arienne, des ancêtres de la population indo-européenne! Rien parmi eux de l'inflexibilité des idées, de ces formes arrêtées dans les allures de l'esprit, de l'expression stéréotypée des races du Touran, qui rappellent plutôt les Sémites, mais de très-loin, et sous d'autres formes. Les races sémitiques, comme les races ariennes, se sont formées longtemps après les races touraniennes.

Pour exemple de la facilité des métamorphoses des Indo-Européens, on peut citer la race pastorale des Pélasges. Son ancien dieu, Hermès, devient un Hermès Chthonios, le dieu de ses laboureurs. Plus loin, nous reconnaissons en lui un dieu des routes, du commerce et des échanges; il sait le chemin des vivants et celui des morts. Guide des âmes, le psychopompe, mène les morts, par des voies souterraines, vers le paradis propre aux races agricoles, vers la demeure du Pluton des laboureurs et des commerçants, du Zeus Chthonios, qui réside en bas, à l'opposé des sublimités de l'Olympe des pasteurs et des guerriers. Toute la vieille civilisation des Pélasges est donc résumée dans l'Hermès Kadmilos, ou Kadmos, qu'il ne faut pas confondre avec le Kadmos phénicien, fils de Baal et frère de la mythique Europe, celui qui apporta les lettres en Occident. Les deux divinités ont fini par se fondre par suite de l'union de leurs pontifes.

Les pasteurs pélasgiques et slaves, comme les sémitiques, ne sont pas organisés militairement. Les Sémites, plus anciens que les Ariens, ont une physionomie sociale aussi inflexible que les Touraniens; mais ils ont l'inspiration religieuse, au lieu du shamanisme fangeux et lourd de ces derniers.

Les Gaëls et les Scots ont gardé, dans leur clan, cité agricole grossièrement ébauchée, le principe pastoral de l'indivisibilité de la tribu; mais ils ont substitué l'élection à l'hérédité. Les Slaves, quoique agriculteurs, restent à l'état de tribu par la communauté des biens; d'où ils sont voués comme les Gaëls à une enfance éternelle.

Les Kymris ont perdu leur constitution patriarcale en venant en Europe; de même pour les fils d'Odin. Les Celtes, les Germains naissent héros et chevaliers, comme les Kchatriyas de l'Inde et de la Perse, les Achéens, les Ioniens, les Eoliens, les Doriens; bien différents des soldats de Rome qui naissent patriotes et citoyens. Quelle prodigieuse distribution de la vie sociale dans les principes mêmes de la constitution de tous ces peuples!

En résumé on voit trois grandes divisions dans les races pastorales. Les Touraniens ouvrent la marche; viennent ensuite les fils de Sem; les races ariennes et Indo-européennes sont à l'arrière-garde. Chez les premiers nul progrès; chez les seconds, l'avenir des religions; chez les derniers, le mouvement à l'infini.

Les créations guerrières des pasteurs turcs, et mongols, comme celles des Arabes, n'ont pas la durée de celles des diverses races indo-européennes, filles de pasteurs guerriers. Si l'on objecte que les Sémites de la race d'Assur, d'Elam et d'Arphaxad ont fondé des empires solides, on peut répondre que ces constructions reposaient sur le fondement d'un sol couschite. Les Sémites conquérants à Ninive, à Suse, à Babylone se sont faits couschites de mœurs et de religion, ils ont restauré un vieil édifice où ils n'ont logé que leur idiome. Ainsi ont fait les Yoktanides dans l'Arabie méridionale, en s'incorporant un royaume couschite, celui de Saba. Quand il s'est opéré par eux un mélange de vainqueurs et de vaincus, il a produit des musulmans et non des peuples. Là où il y a des exceptions, chez les Mongols de la Chine, ou les Mantchoux de souche tongouse, il y a abdication du vainqueur, comme à Ninive, Suze, Babylone, Ninive. Quant à l'empire du Grand Mogol dans l'Inde, il n'a jamais rien eu de turc, de mongol ou d'arabe. Prodige de grandeur et d'éblouissement, il résulte d'une alliance des conquérants avec la race indigène des Râdchapoutras, guerriers passés à l'Islam, et à

la civilisation persane à laquelle les successeurs de Baber avaient sacrifié jusqu'à leur idiome.

Où cette abdication de soi n'a pas existé, les Turcs, Mongols, Arabes, ont conservé leur nature primitive. Ils ne sont pas marchands à la façon du Chinois, du Persan, etc. Ils sont les marchands traditionnels de la plus ancienne époque du commerce des caravanes, dont les pasteurs étaient intermédiaires, et intéressés. De plus, après être arrivés à une certaine civilisation, ils abandonnent la charrue, et retournent à la tente, sans répugnance, ce qui n'est jamais arrivé pour les Européens. « Leur génie était ailleurs que dans la vie des champs et dans celle des cités; leur poésie, leur philosophie, la scolastique même de leurs écoles, leur théologie, leur jurisprudence, leur morale, jusqu'au caractère de leurs sciences, ce grand ensemble de leur savoir et de leurs affections, tout cela traîne dans les déserts, tout cela embrasse le silence de ses grandes nuits, tout cela plonge dans l'océan de la solitude. Si de riches Maures, abandonnant l'Espagne, se sont établis comme commerçants dans les cités de l'Afrique, les restes d'un peuple de laboureurs, de marchands, de guerriers, de théologiens, de poëtes et de philosophes, se sont écoulés dans les déserts sans trop de larmes et sans trop de regrets; ils se sont détachés de leur port; ils ont repris leur course comme un navire qui a levé l'ancre. J'irai plus loin. Sans la rigueur des lois de Moïse, à la contexture à demi égyptienne, sans les institutions agricoles dont elles dotaient Israël, sans l'influence de l'art, de l'industrie, du commerce des Cananéens et des Phéniciens sur les fils de Jacob, pareille chose eût pu facilement arriver aux Juifs durant leur première dispersion. Marchands actifs et laboureurs passifs, leur génie pastoral éclate jusqu'au sein des institutions mosaïques. En stricte réalité, la terre y reste toujours un fonds commun.... Voulons-nous maintenant assister à un développement sans retour, à un développement qui tourne résolument le dos aux mœurs des pasteurs, mœurs, du reste, qui ne paraissent jamais avoir été dans le vrai tempérament de la race de Cham? Consultons alors les vastes embranchements de la famille de Cousch, les ramifications des Mizraïm, ou les peuples du Canaan. Puis adressons-nous aux Ariens et aux Indo-Européens, qui commencèrent par être nomades, mais qui n'eurent jamais de soupirs pour la vie errante, quoiqu'ils adorassent la chasse, exercice noble qui devint même chez eux un domaine royal. »

Quelques-uns se sont laissé tenter de recourir à la religion pour expliquer cette impuissance absolue des races touraniennes, cette impuissance relative des races sémitiques. Ce n'est pas fondé. Tous les éléments de la vie sociale étaient contenus dans leur établissement pastoral, et cependant ils ne les ont pas développés. Tous les peuples du reste n'ont pas été nomades avant de passer à l'agriculture. Les Chinois et les Couschites (Ethiopiens asiatiques) se sont stéréotypés dans leur état de culture, comme les Touraniens dans leur état de barbarie. Est-ce aussi leur foi qui les aurait immobilisés? Mais les cultes de ces peuples ne sont pas l'expression de leurs goûts. Les races du Touran et les Sémites inclinent à la vie pastorale; telle est l'explication du phénomène. On se trompe donc en mettant en avant l'opposition de l'islam et du christianisme ou encore celle de la loi chrétienne et de la loi mosaïque, surtout en ce qui concerne le régime et le principe de la propriété. Il y a plus loin du christianisme au paganisme qu'au mahométisme. Cependant beaucoup d'empires païens ont reposé sur des fondements stables qui sont passés des vaincus aux vainqueurs, des Couschistes aux Sémites en Orient; et en Occident, les païens impriment un très-grand développement aux institutions de la vie civile et politique, et ouvrent aussi la voie au christianisme, qui embrasse, et purifie ces formes sociales et leur souffle l'esprit d'un progrès infini.

« On ne saurait contester que, si la loi du Christ parvenait jamais à pénétrer dans les rangs des mahométans de souche turque et de souche arabe, elle réagirait puissamment sur leur constitution ; elle abolirait d'abord la polygamie en son principe, comme en ses conséquences civiles et juridiques. Parviendrait-elle cependant, sans mélange de races, sans création de peuples issus de ces mélanges, parviendrait-elle à entraîner les hordes du Touran, les tribus des Arabes en dehors de la sphère de leur génie propre? Réussirait-elle à les faire déborder dans le sens de l'activité des races ariennes et indo-européennes? Exciterait-elle chez eux la passion d'un progrès intellectuel, tout ce qui distingue l'autre famille de peuples? J'en doute, car il y a quelque chose d'indélébile dans le type de chaque race d'hommes... Nous voyons à quoi les missionnaires ont pu parvenir parmi les sauvages; ils en ont fait ça et là, des pasteurs et des agriculteurs; ils ont réagi contre la vie de chasse et de pêche qui maintenait leurs mœurs païennes. Cependant ils n'ont qu'imparfaitement réussi à susciter le principe de l'activité morale et intellectuelle dans leurs rangs; ils n'ont pu arracher leurs néophytes à leur mélancolie native. Un certain chagrin de cœur, une certaine tristesse d'esprit immobilisent toutes ces populations de l'Amérique, malgré leur conversion à la loi du progrès C'est que le christianisme, qui forme un nouvel homme, n'efface cependant pas le génie des races et l'individualité des caractères. Ce trait de nature dans les plus vieilles portions de l'espèce humaine (les races ariennes et indo-européennes en sont les plus récentes) ce trait de nature ne se modifiera qu'à la suite des âges, lorsque les peuples de souche européenne auront

accompli leur tâche, lorsqu'il auront envahi le monde entier, et que des peuples nouveaux sortiront de tous les mélanges. »

Examinons maintenant les éléments de l'aristocratie, tels qu'on les rencontre chez les pasteurs. La tribu repose sur une fiction légale, qui n'est encore qu'une coutume. Le patriarche est le rejeton de la racine mère; les pères des autres familles ne sont que les *fils aînés*; le patriarche ainsi peut être un enfant; des vieillards inclinent devant sa jeune tête leur front dépouillé de toute chevelure. Ces chefs de famille forment le collége sacré et le collége d'Etat, qui assistent le patriarche-pontife. Ils correspondent à des *Titans* sacrificateurs dans l'ordre des dieux, à des Titans qui *étendent* le corps de la victime, fonction sacrée dont ils tirent le nom dans les hymnes du Véda, car ce nom leur vient de *tan* qui signifie *étendre* en sanscrit. Ils correspondent aussi aux *Ouraniens* dans l'ordre des cieux, aux assistants du Dieu des dieux dans le gouvernement du monde; comme le patriarche est le représentant d'un *Zeus Hypsistos*, d'un ancien des jours. Plus tard les dieux ouraniens, et leurs adorateurs, sont remplacés par les dieux *Kronides* des laboureurs; dieux et hommes remplacés à leur tour par des dieux conquérants, par des rois fondateurs d'empires.

Les pasteurs guerriers du Touran, tout en différant des pasteurs guerries ariens et indo-européens, sont comme eux cavaliers. Les animaux autres que le cheval sont pour les guerriers subalternes. Il a existé cependant des races héroïques plus anciennes dont les noms de familles prouvent qu'elles n'avaient que des bœufs, des chèvres, des moutons; leurs dieux guerriers dont ils portent le nom, étaient ornés de la tête du taureau, du bouc, ou du bélier des sacrifices, tête armée de cornes militantes.

Le pontificat, le tribunal, le sénat, ces trois germes d'un antique patriciat, sont chez eux des capitaines, et le patriarche est un général. Leur dieu est un dieu soldat; leur déesse une amazone; leurs pontifes adorent une épée ou une Bellone. Tout cela aboutit à des mœurs féroces chez les Touraniens. Autre est l'esprit qui règne chez les races chevaleresques, chez les fils d'un Hélios, ou d'un Posidon. Ces tribus ont encore pour dieux héroïques, des Dioscures. Les soldats d'Attila, de Dchinghis-Kan, de Tamerlan, détruisent; ils se noient dans le pays conquis, comme en Chine, et dans l'Inde; ou restent *campés* au sein des vaincus qu'ils appellent *chiens*. On les laisse intacts dans leurs coutumes, mais on les taille à merci. Pas de régime patricien, féodal, qui puisse se transformer pour créer un grand peuple. Les fils d'Odin, d'Arthur, les Hellènes, etc., doués de vertus politiques se mêlent avec les vaincus, déchus d'une civilisation antique et relevés par ce moyen; rien de pareil sous la domination touranienne.

Ainsi chez les pasteurs guerriers, comme chez les pasteurs pacifiques, on trouve le principe d'un patriciat latent, qui ne se développe qu'à la dissolution de la tribu, quand elle s'attache à une demeure fixe. Alors, il nait des rois laboureurs, ou marchands ou guerriers.

Il y a de même dans la tribu un germe latent de démocratie. Ce sont les hommes nés d'un *mariage sacré*. Quand la tribu se dissout, le patriarche disparaît, pour être remplacé par des rois, en qui ces hommes bien nés, ce peuple souverain se respectent eux-mêmes. S'il n'y a pas conquête, les familles patriciennes et démocratiques vivent côte à côte, sans se toucher par subordination, ce qui rend un état faible. Au contraire, s'il y a soumission par l'épée, la force sociale au lieu de s'épancher comme un fleuve tranquille et de déborder en colonies, se concentre sur elle-même; la race souveraine se dresse sur le piédestal de la race soumise; d'où la hiérarchie sociale.

Si la tribu se dissout pacifiquement, le roi perd bientôt l'hérédité, et devient électif. En cas de conquête, si le peuple héroïque est parent du peuple pacifique, le rapprochement est plus facile, et la conquête moins violente. Il faut excepter les Doriens à Sparte, parce qu'ils avaient conquis le pays sur d'autres conquérants, les Achéens; pour nourrir les Doriens, les Achéens sont chargés de pressurer les campagnes. Dans l'Attique, au contraire l'aristocratie conquise reste libre; ce sont les Gamores, rejetons des Cécropides ou des Erechtéides; ce sont les Eumolpides; tous se lient aux conquérants, et de la fusion naissent les Eupatrides, qui détrônent les rois ioniens Egides, trop partisans de la démocratie. Ainsi firent les patriciens de Rome dans des circonstances semblables.

Le Démos véritable, le peuple souverain ne se compose d'aucune espèce de castes aux professions héréditaires. Il est laboureur, marchand, ou guerrier; et repose comme le roi et les grands, sur les liens de parenté. Telle est la constitution des Dschanâh de l'Inde brahmanique, des Phratries de la primitive Grèce, des Gentes de l'antique Italie, des Sippes chez les vieux Germains, des Kyns chez les Kymris, etc., frein de la royauté et de l'aristocratie. Cela ne se retrouve pas chez les Gaëls, ni chez les Slaves, qui offrent, dans la communauté des biens, un point d'arrêt entre l'état de la tribu pastorale, et celui d'une nationalité naissante, mais qui n'a pu parvenir à déployer ses ailes. On sait que nos socialistes et nos communistes ont eu vent de cet état de choses, dont ils sont incapables de saisir les raisons, et qu'ils ont prétendu l'exploiter au gré de leurs systèmes.

Enfin il faut rechercher au sein de la tribu pastorale, les éléments de la caste qui sont ceux des professions industrielles et héréditaires. Chaque tribu renferme trois

classes d'hommes : 1° les enfants d'hommes et de femmes bien nés ; 2° ceux d'hommes bien nés, et de femmes de rang inférieur, concubines légitimes, épousées suivant un rite différent ; 3° ceux d'hommes bien nés et de femmes esclaves. Les enfants des concubines et ceux des femmes esclaves ne pouvaient s'unir en mariage, et devaient exclusivement contracter des unions dans leurs propres rangs.

La première classe forme le démos souverain, qui adorait la même grande déesse mère, épouse et associée du même grand dieu père, le même Ouranos et la même Gé, le même Varouna et la même Aditi, etc., et qui était présent au sacrifice du patriarche. Les autres membres de la tribu avaient d'autres dieux et d'autres déesses, en rapport avec la nature de leurs fonctions et leurs occupations. La deuxième classe se livrait surtout à deux métiers particulièrement sacrés, ceux des *forgerons*, et des *tisserands*. « On croyait que les dieux *tisserands*, que les *Titans*, avaient *étendu* le corps du dieu comme on *étend* la victime, que ce dieu avec les membres duquel ils accomplissaient le sacrifice était Ouranos leur père, qu'ils avaient enveloppé le ciel et la terre par la *trame* de leur *métier*. Ces dieux qui étendent, ces dieux qui tissent la trame de l'univers avec les membres du dieu, accomplissant leur œuvre sous l'inspiration des chants et au moyen des rhythmes, sont les dieux *étendeurs*, les dieux *Titans*, les pères de l'univers et du genre humain, célébrés dans plus d'un hymne du Véda.

« Les dieux *forgerons* étaient les grands dieux d'une autre classe d'ouvriers, sortis comme *charpentiers* des bois ; du moins, les charpentiers, qui abattent les arbres de la forêt, figurent comme forgerons dans les hymnes du *Véda*. Leurs dieux avaient sculpté l'univers au sein de la *grotte sacrée*, dans la nuit des bois ; ils avaient ordonné le monde du sein des ténèbres; ils l'avaient décoré et illuminé de la splendeur des astres du jour et de la nuit. D'après cela, il paraît évident que les pasteurs se sont incorporé quelques-unes de ces confréries religieuses, étrangères aux principes de leurs courses vagabondes, mais utiles à leur existence. » Mais à la dissolution de la tribu, les associations d'arts et métiers se choisirent des demeures à part, coudoyant le peuple souverain sans s'y confondre. Le métier exigeait une initiation, comme l'agriculture et la culture de la vigne dans le monde primitif. C'est ainsi que tout devenait religion; et les dieux des castes ouvrières jouèrent un grand rôle. Il n'est donc pas besoin de recourir à la conquête pour expliquer l'origine des castes, ou professions héréditaires; car les confréries d'ouvriers ne sont pas des races déshéritées, nées de l'oppression. La conquête ne crée pas des ouvriers. Tout au plus peut-elle les lier au service de l'Etat, comme il arriva quelquefois sous les Césars. Il est donc absurde de faire dériver les corporations du moyen âge, des esclaves qui n'avaient ni *mystères*, ni initiation religieuse, ni *hérédité*. Le pasteur méprisait l'industrie qui cloue l'homme à son siége, tandis que la vie nomade, en exerçant la volonté, rend apte au gouvernement. En revanche, les corporations industrielles du monde antique furent les premières à poser les principes des sciences mathématiques, et à méditer sur l'origine et la nature des choses.

De la vie pastorale sont issus aussi l'autorité et le respect, ces deux principes moraux de la société antique.

En résumé, l'histoire date des pasteurs, et des pasteurs seuls.

Avant l'organisation de la vie pastorale remonte la création des langues. (*Voy.* l'art. PHILOLOGIE pour la détermination de leur antiquité.) Au delà, la linguistique nous fait défaut, mais « nous rencontrons les plus vieilles formes des plus vieux cultes, les anciennes croyances de l'esprit humain, ainsi que les plus vieilles institutions qui s'y rapportent. Nous nous trouvons en face d'une humanité tombée, déchue de son origine, d'une humanité qui a pénétré de la sphère de la vie dans la sphère de la mort, et qui cherche à s'en relever par l'institution des sacrifices. C'est à cet état de choses que correspond le tableau d'une organisation sociale dont nous avons à nous occuper, d'abord en elle-même, ensuite par rapport aux confréries civilisatrices de la plus vieille espèce humaine. »

Malheureusement ce savant travail n'a pas été continué. On trouvera à l'article *Mariage*, quelque chose du même auteur sur les castes.

—La première question en ethnographie est celle du point de départ des diverses races au moment de leur dispersion. Cette question a été traitée récemment par M. Obry, membre de l'Académie du département de la Somme, dans un ouvrage intitulé : *Le Berceau de l'espèce humaine, selon les Indiens, les Perses et les Hébreux*. M. Obry, à la fin de son livre, prouve que la tradition du paradis terrestre n'a pas passé des Perses aux Hébreux, mais que les similitudes entre les traditions des divers peuples viennent de la communauté d'origine. Nous allons reproduire la conclusion du savant auteur. Elle résume son travail, qui est le fruit d'une vie tout entière de patientes études.

« Je crois avoir suffisamment établi dans le cours de ce mémoire :

1° Que les traditions sémitiques, ou mieux sémitico-khamitiques, s'accordent avec les traditions aryennes pour placer le berceau de l'espèce humaine au nord de l'Inde, c'est-à-dire dans une contrée orientale, par rapport aux Sémites, échelonnés en Asie, depuis la Médie-Atropatène jusqu'à la Méditerranée.

2° Que cette région fut d'abord conçue comme étant identique à celle sur les montagnes de laquelle s'était arrêtée, après le déluge, l'arche de Noé, de Xisuthrus, et de Manou-Vâivasvata ;

3° Que par suite du déplacement des peuples, et de leurs migrations de l'est au sud et à l'ouest de la mer Caspienne, la montagne diluvienne fut reportée successivement dans les monts Hindou-Kouch, Soulaiman-Kôh, Damavend, Elbours, Gordyéens, Ararat et Caucase, avec changement de son nom Arien en nom sémitique.

4° Que les mêmes causes ayant agi sur la conception du séjour primitif de l'humanité, après la création, ce séjour se trouva finalement transporté de l'Asie centrale dans la grande Arménie, mais pour les Sémites seulement; les Arias ou Japhétiques ne lui ayant fait subir que des déplacements bien moins considérables.

5° Que comme la *Genèse* annonce que les descendants de Japhet, de Sem et de Khâm, émigrèrent de l'Orient à Babylone, on doit suivre la route inverse, pour retrouver le berceau de l'espèce humaine, c'est-à-dire passer de l'*Ararat* sémitique à ce que j'appelle l'*Aryaratha* arien, nommé *Mérou* par les Indiens, *Albordj* par les Perses, et Eden par les Hébreux;

6° Que, dans l'origine, l'Eden, l'Albordj et le Mérou étaient tous trois envisagés comme un seul et même plateau, de figure carrée, ayant ses quatre côtés tournés vers les quatre points cardinaux de l'horizon, et d'une hauteur tellement prodigieuse qu'il semblait se confondre avec le ciel, séjour des puissances supérieures;

7° Que cette haute région suspendue, pour ainsi dire, entre le ciel et la terre et conçue comme le berceau de l'espèce humaine, passait pour être arrosée par un fleuve unique, qui de là se divisait en quatre bras ou canaux, coulant vers quatre grandes contrées environnantes et orientées;

8° Que l'orientation des quatre cours d'eau et leur sortie d'une source commune constituaient en quelque sorte deux conditions fondamentales du premier séjour de l'humanité;

9° Qu'en admettant pour point de départ de la première migration des peuples la région de la petite Boukharie, bornée à l'est par le désert de Gobi ou Chamo, au nord par le Thian-Chan, à l'ouest par le Belour-Tag, et au sud par le Kouen-Lun, les deux conditions que je viens de rappeler se rencontrent tout d'abord et exclusivement, avec le degré d'exactitude et de précision que l'on peut espérer en pareille matière, sur la vallée alpine de Pamir, située entre les sources du *Tarmî* à l'est, de l'*Iaxarte* au nord, de l'*Oxus* à l'ouest, et du *Kameh-Indus* au sud;

10° Que ce plateau, surnommé *Bam-i-Dounya*, faîte du monde, en raison de son altitude démesurée, a reçu le nom de *Pamir* (en sanscrit *Oupa-Mîra*, pays auprès ou autour des lacs), par allusion aux quatre lacs, à peu près orientés, savoir: le *Kara-Koul* à l'est, l'*Issi-Koul* au nord, de *Sir-i-Koul* à l'ouest, et le *Hanou-Sar* au sud, réputés sources des quatre fleuves paradisiaques;

11° Qu'il a l'avantage d'être environné par quatre régions que fertilisent les quatre fleuves et qui aboutissent à quatre mers également orientées, régions et mers qui étaient: à l'est, la petite Boukharie, et le lac Lop, au nord la Transoxiane et le lac Aral, à l'ouest la Bactriane et la mer Caspienne, et au sud le Zaboulistan (petit Tubet, Kaboul, et Pendjâb) et le golfe d'Oman;

12° Que les quatre fleuves paradisiaques étaient originairement les mêmes pour les deux grandes branches de la race arienne, alors qu'elles résidaient ensemble sur le plateau de Pamir, aux environs des quatre lacs ci-dessus mentionnés, dont le plus célèbre fut le *Sir-i-Koul*, appelé eau *Arvanda* dans les livres zends, et *Vindousaras* dans les livres sanscrits; en sorte qu'à cette époque le Mérou et l'Albordj se confondaient aussi bien que les quatre lacs et les quatre fleuves;

13° Que les différences ne survinrent et ne se manifestèrent qu'après la séparation de ces deux branches; la première, ou l'orientale, ayant émigré vers l'Inde, et la seconde, l'occidentale, s'étant répandue dans la Perse, par des routes différentes, et presque opposées, puisque l'une a pris par le nord et le nord-ouest, et l'autre par le sud et le sud-ouest;

14° Que les Arias de l'Inde, après leur première émigration dans le sud, et leur établissement dans le Pendjâb, conservèrent les quatre fleuves primitifs, sortant du plateau de Pamir, satisfaits d'avoir chez eux celui du sud, le Kameh-Indus, considéré dans son cours inférieur, après sa jonction d'abord avec le Kaboul, puis avec le grand fleuve Indus ou Sampo;

15° Que dans la suite s'étant étendus vers l'est, sur la chaîne de l'Hymalaya, et ayant trouvé dans la plaine alpestre de *Ngari* un point de partage des eaux, qui leur parut en état de rivaliser avec celui du plateau de Pamir, ils transportèrent leur mont Mérou sur le Gangdisri-Kailâsa et choisirent pour leurs quatre fleuves sacrés, les quatre grands courants, admis encore aujourd'hui par les bouddhistes du Tubet; savoir: à l'est, le Yarou-Dzangbo-Tchou; au nord, l'Indus supérieur, Dzangbo, ou Sampou; à l'ouest le Setledje, et au sud le Gange;

16° Que toutefois ce dernier fleuve n'eut d'abord accès dans le cadre que chez les Brahmanes qui avaient quitté le Pendjâb pour s'établir dans l'Inde centrale; que les autres en continuant de résider dans la Pentapotamie indienne, lui préférèrent l'Indus inférieur, au risque de faire deux fleuves d'un seul, l'un pour le sud, et l'autre pour le nord; l'Indus restant pour eux ce qu'il était pour les chantres védiques, c'est-à-dire le fleuve par excellence, la source commune de toutes les rivières;

17° Que les brahmanes de l'Inde centrale pour mieux affermir la supériorité du Gange

sur l'Inous, essayèrent de prendre pour mont Mérou le *Mahâpantha* de la province de Garhval, ou Gorhval, situé à l'ouest du Kailâsa, parcequ'ils trouvaient dans le voisinage les sources des quatre principales rivières dont la réunion forme le Gange; mais que ce pic colossal, malgré son titre fastueux de *Soumerou* (bon Mérou), non plus que ses quatre petits cours d'eau, marchant d'ailleurs dans des directions peu convenables, n'ont pu prévaloir contre le Kailâsa et ses quatre fleuves;

18° Que ceux du Pendjâb, de leur côté voulurent placer leur Mérou dans les monts *Nichadhas*, situés au nord de l'ancien Oudyâna, aujourd'hui pays des *Kafirs*, où les compagnons d'Alexandre crurent retrouver et le Méros de Jupiter, et la Nysa de Dionysos; mais que les cours d'eau qui en découlent n'ayant ni les dimensions, ni surtout les directions désirables, ce Mérou n'obtint pas non plus la préférence sur le Gangdisri-Kailâsa;

19° Qu'en souvenir de l'ancien Mérou, je veux dire du plateau de Pamir, et de ses quatre lacs sacrés, les brahmanes des bords de l'Indus en revinrent aux quatre fleuves, dont ils en possédaient un, et que ceux des rives du Gange suivirent leur exemple, en substituant, bien entendu, le Gange à l'Indus;

20° Que les bouddhistes, venus ensuite, unirent ces deux grands fleuves et se bornèrent à supprimer l'Iaxarte; d'où il résulte pour eux, non pas la nécessité, mais la convenance, de remplacer les quatre points cardinaux du Mérou, origine des quatre fleuves, par les quatre points intermédiaires de l'horizon, lieux de leurs embouchures;

21° Que les Pouranistes, relativement plus modernes, agrandirent le cercle à l'E. et au N., par suite de leurs nouvelles connaissances géographiques, placèrent le Mérou au centre de l'Asie centrale, et admirent dans leur cadre grandiose;

A l'E., l'Orin-Noor, le Ho-ang-ho, la Chine et la mer Jaune, en place du Karakoul, du Tarim, de la petite Boukharie et du lac Lop;

Au N., soit le Baïkal et le Ienissey, soit plutôt le Dzaïssang et l'Obi, puis la Sibérie et la mer Glaciale, en place de l'Issikoul, de l'Iaxarte, de la Transoxiane et du lac Aral;

A l'O., le Sir-i-Koul, l'Oxus, la Bactriane, et la mer Caspienne;

Enfin au S., le Manassarovar, le Gange, l'Inde centrale et le golfe du Bengale, en place du Hanousar, du Kameh-Indus, des pays montagneux qu'il arrose et du golfe d'Oman;

22° Que les Birmans, les Chinois, et les Singhalais, par imitation, tentèrent aussi de se créer chez eux un mont Mérou avec ses quatre fleuves, dont le principal fut le Hoang-ho en Chine, le Brahmapoutre dans l'Assam et le Mahâvali à Ceylan, sauf à ramener à la même source les trois autres courants d'eau, à l'aide de conduits souterrains;

23° Que de leur côté les Arias de la Perse, après avoir quitté le plateau de Pamir, pour s'étendre à l'Ouest, et au Sud-Ouest, ont transporté successivement leur Albordj du Belour-Tag sur l'Indou-Kouch, le Soulaiman Koh, le Balkan du Khovarezm, l'Elvend, etc., etc., et le Caucase, en deux mots sur presque tous les groupes de montagnes où les Sémites crurent reconnaître leur mont Ararat;

24° Que cependant les quatre fleuves primitifs des Perses restèrent longtemps les mêmes que les plus anciens courants paradisiaques des Indiens; que notamment l'Argroud et le Veh-roud, les plus renommés des quatre et les seuls auxquels le Boundehesch donne une couleur mythique, représentaient d'abord le Tarim et l'Oxus, bien plutôt que l'Iaxarte et l'Oxus, puisque l'un est dit s'écouler à l'E., et l'autre à l'O; qu'à l'égard des deux autres, l'Iaxarte et le Kameh-Indus, si les fragments des livres Zends parvenus jusqu'à nous ne les mentionnent pas aussi souvent, cela tient sans doute à ces deux circonstances: que l'un était tombé tout entier au pouvoir des rois du Touran, et que l'autre appartenait autant à l'Inde qu'à la Perse;

25° Que néanmoins les Mazdayaçnas conservèrent le Kameh-Indus au nombre des quatre fleuves, parce que leurs possessions s'étendaient jusqu'à ses rives dans le Baltestan et le Kaboul; mais qu'ils remplacèrent l'Iaxarte par l'Helmend du Sedjestan, afin d'obtenir au Sud-Ouest un cours d'eau qui servît de pendant à l'Indus inférieur, ce dernier étant à leur égard un courant du S.-E.;

26° Que, malgré cette modification, plus politique que géographique, l'Albordj ne fut point changé et continua de se confondre avec le Belour-Tag, sauf extension à l'Hindou-Kouch, depuis le mont Pouchti-Gour, source du Kameh-Indus, jusqu'au mont Koh-i-Baba, source de l'Helmend;

27° Qu'à une époque beaucoup plus tardive et relativement moderne, les Perses, par suite de leurs déplacements successifs, paraissent avoir abandonné le Tarim et l'Indus, repris l'Iaxarte pour le joindre à l'Oxus, et adopté le Mourghâb pour l'unir à l'Helmend, ces quatre derniers fleuves de l'Aryane occidentale figurant dans le Boundehesch comme des ronds célestes, c'est-à-dire issus du trône d'Ormuzd, placé alors sur les deux chaînes méridiennes de l'Hindou-Kouch et du Belour-Tag;

28° Que cette dernière position des quatre fleuves, où l'orientation est presque entièrement négligée, date d'une époque postérieure de bien des siècles à celle de la première rédaction de la *Genèse*, dans laquelle nous voyons figurer quatre fleuves sortant d'une source commune, et placés tous quatre, comme l'Eden, d'où ils s'écoulent, à l'orient des peuples sémitiques, alors échelonnés le long de la chaîne du Taurus, à partir

de la Médie Atropatène ou même de la Médie Ragiane;

29° Que, comme l'auteur hébreu paraît avoir respecté les deux conditions fondamentales du récit traditionnel, l'orientation des quatre courants et leur origine unique, tout porte à croire que la contrée d'Eden ou de délices répondait à l'Aryanemen-Vaêdjo des Médo-Perses, bien plutôt qu'à l'Oudyana des Brahmanes et des Bouddhistes;

30° Que, par conséquent, les quatre fleuves figuraient le Tarim, l'Oxus, le Kameh-Indus et l'Helmend, absolument comme chez les Médo-Perses, qui avaient substitué l'Helmend à l'Iaxarte;

31° Que les deux premiers, le *Phison* et le *Gihon*, représentés comme entourant, l'un la terre de Havilat, et l'autre la terre de Kouch, correspondent au Tarim et à l'Oxus, qui, en effet, par leurs bras ou affluents, enveloppent la petite Boukharie et l'ancienne Bactriane, et leur forment une espèce de ceinture;

32° Que les noms hébreux des deux contrées qu'ils arrosent, traduisent les dénominations aryennes de ces contrées, et que notamment les productions indiquées comme abondantes dans la première, l'or, le bedoulakh et la pierre de Choham, abondent en effet dans la petite Boukharie, la pierre de Choham représentant le jaspe oriental ou la pierre de Yu, et le bedoulakh le lapis-lazuli, qui se trouve surtout dans le Belour-Tag, appelé Vidourah en sanscrit;

33° Que les deux derniers fleuves, le *Hiddeqel* et le *Phrat*, désignaient l'Indus et l'Helmend pour l'auteur de la *Genèse*, aussi bien que pour les Médo-Perses; que l'un coulait à l'orient d'Assur ou du Kaboul, considéré soit comme pays des Asouras par les Indiens, soit comme possession assyrienne par les Sémites; que, quant à l'autre, la *Genèse* se borne à le nommer, parce que la contrée qu'il arrose, la Sakastane, était alors bien connue des Sémites, dont plusieurs branches résidaient encore dans les provinces voisines;

34° Que, dans la suite des temps, les Assyrio-Chaldéens ayant revendiqué pour eux le *Hiddeqel* et le *Phrat*, dont les noms ariens avaient été reportés à leurs fleuves nationaux, le Tigre et l'Euphrate, on joignit ces derniers à l'Oxus et à l'Iaxarte, réputés alors représentants du Phison et du Gihon, pour obtenir un cadre moitié arien, moitié sémitique, cadre défectueux sous les deux anciens rapports de l'orientation et de la source unique;

35° Que, vers la même époque, les Ibero-Arméniens, moitié Arias, moitié Sémites, revendiquèrent à leur tour le Phison et le Gihon en faveur de leurs fleuves *Phasis* et *Araxes;* que, par suite, l'Eden se trouva transporté du Belour-Tag, l'ancien Albordj, jusque dans le Caucase, le dernier Elbrous, après avoir fait au sud le demi-tour de la mer Caspienne;

36° Que, plus tard encore, les Egyptiens, qui n'avaient que faire ici, ayant voulu introduire leur fleuve dans la tradition sémitico-arienne, on s'imagina de placer le *Hiddeqel* et le *Phrat* entre le *Phison* et le *Gihon*, contrairement à l'ordre suivi par la *Genèse*, et d'y voir le Gange, le Tigre, l'Euphrate et le Nil, sans avoir aucun égard, soit à la source commune, soit à l'orientation, soit aux cours opposés des quatre fleuves édénitiques;

37° Que toutes ces dérivations n'empêchèrent point les Pères de l'Eglise, plus fidèles à la tradition primitive, d'indiquer pour le paradis terrestre le nord de l'Inde, c'est-à-dire les contrées où le plaçaient les Brahmanes, les Bouddhistes, les Mazdayaçnas et les Jéhovites, sans toutefois préciser les montagnes où Jéhovah l'aurait planté, nous laissant ainsi la liberté de choisir entre l'Hymalaya, le Kouen-Lun, l'Hindou-kouch et le Belour-Tag;

38° Que la préférence donnée ici au plateau de Pamir sur celui de Ngari, les seuls entre lesquels il puisse y avoir doute, induit à penser qu'Adam et Eve, après leur expulsion du jardin de délices, ont dû se retirer à l'est, dans le pays du Bolor, qui faisait partie d'Eden, et que Caïn, après le meurtre de son frère Abel, ayant été chassé d'Eden et de la présence de Jéhovah, se sera écarté plus à l'orient encore, c'est-à-dire jusqu'au désert de Gobi ou Chamo, véritable terre de Noud ou d'exil;

39° Qu'à l'égard des symboles mentionnés par la *Genèse*, je veux dire les deux arbres placés au milieu du jardin, les Kéroubim, postés à l'orient, et le drame qui s'y était joué entre le serpent, la femme et l'homme, les traditions indiennes, persanes et hébraïques se prêtaient un mutuel secours; que si, d'un côté, les Pourânas brahmaniques avec leurs quatre arbres de vie et leurs quatre animaux circummérouens, préparaient le lieu de la scène, de l'autre, le Boundehesch des Perses ouvrait le drame par l'introduction d'Ahriman ou du serpent infernal qui séduit Meschia et Meschiané, en leur faisant goûter des fruits, et de l'autre encore, la Genèse hébraïque complétait le dénouement en nous montrant Adam et Eve chassés du jardin de délices pour leur désobéissance aux ordres de Jéhovah, et condamnés aux labeurs, aux souffrances, aux maux de ce bas monde, et finalement à la mort, eux qui avaient été créés pour le ciel et pour l'immortalité;

40° Enfin, que ce drame, s'étant passé sur la terre, suivant les narrateurs, ou dans une région très-haute, appelée le milieu entre le ciel et la terre, c'est à tort que Dupuis et Volney ont voulu chercher au firmament, c'est-à-dire sur la sphère céleste, et le jardin d'Eden, et les quatre fleuves, et les deux arbres, et les animaux appelés chérubins, et les personnages de l'homme, de la femme et du serpent, système ingénieux en apparence, mais radicalement faux, que j'ai dû analyser et combattre, parce que ceux qui pourraient être encore tentés de l'admettre feraient fausse route, en attribuant aux patriarches voisins du déluge les rêveries relativement modernes

des astrologues Chaldéo-Persans, sectateurs de Mithra.

« Je n'ai pas d'ailleurs prétendu soutenir que le paradis terrestre aurait été réellement situé dans la haute région où je l'ai placé. Je me suis moins occupé des réalités anté-historiques que des croyances religieuses, abstraction faite des modifications que le déluge a pu apporter à la surface de nos continents. Or, j'ai vu les plus anciennes traditions venir converger vers le plateau de Pamir, comme vers un centre commun, et j'en ai conclu que ce plateau avait été le point de départ des peuples après le dernier cataclysme. De là à la croyance que ce point central avait été le berceau de l'espèce humaine, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi par les Sémites aussi bien que par les Arias. »

Tout le monde admirera comme nous la science et la sagacité qui reluisent dans ce travail; aussi l'honorable auteur aurait-il le droit d'être plus affirmatif dans le dernier paragraphe cité. En réalité, il prouve, non-seulement que les traditions s'accordent entre elles relativement au paradis terrestre; mais encore que ces traditions sont justifiées par la géographie. Et il arrive à cette conclusion directement, sans avoir besoin de s'appuyer sur le point de départ des peuples après le déluge. Ce sont là, en effet, deux questions différentes, et la seconde ne nous paraît pas contribuer grandement à la solution de la première. En soi, rien n'empêche que le point de départ après le déluge ait été ailleurs que sur l'emplacement du paradis terrestre. Et si l'on peut conclure des traditions la réalité de ce point de départ, pourquoi n'en pourrait-on pas conclure aussi la réalité de l'Eden, qu'elles décrivent d'une manière si conforme aux données géographiques?

—M. Littré, fort en retard sur l'état actuel des études physiologiques (*Revue des Deux-Monaes*, 1er juillet 1857), soutient que la biologie est obligée d'admettre autant de souches qu'il y a de différences anthropologiques constatées. « Tel est aussi, » ajoute-t-il, « le cas de la linguistique : elle ne peut passer d'un système de langues à un autre; les chemins lui sont coupés. D'ailleurs, on le sent, ces deux ordres de faits sont solidaires; si, physiologiquement, il y avait possibilité de passer d'une race à l'autre, il y aurait possibilité de passer d'une famille de langues à l'autre. »

Il rejette ensuite l'hypothèse de M. Renan, qui fait venir de la région de l'Imaüs les Ariens et les Sémites, à cause de quelques légères analogies entre ces deux familles. « Dans toutes les langues, » dit M. Littré, « il y a un fond dépendant de la nature humaine, puis l'influence de la race, et celle de la région; la communauté de la nature humaine produit ce qu'elles ont de commun; la race et la région, ce qu'elles ont de différent. Les Sémites et les Ariens n'ont point de caractères anthropologiques qui les distinguent, cela est incontesté. De là des analogies entre le système des langues des uns et des autres, lesquelles sont dues, comme le dit très-bien M. Renan, à une même psychologie. Si le second terme, l'identité de séjour, coïncidait aussi, on ne verrait aucune raison aux différences fondamentales qui séparent les idiomes sémitiques des idiomes ariens. »

M. Littré interprète les mots de fils de Sem, dans la *Genèse*, dans un sens géographique; car les Elamites sont des Sémites selon la *Genèse*, quoiqu'ils ne parlassent pas une langue sémitique, tandis que les Phéniciens, quoique issus de Cham, parlaient une langue sémitique.

Plus loin, M. Littré dit : « Tout dans l'histoire est historique, c'est-à-dire que tous les phénomènes sociaux proviennent des forces immanentes à la société, et sont dus au développement naturel de l'humanité. » Puis il prouve à M. Renan que le monothéisme des Hébreux ne peut pas être attribué au génie des Sémites, attendu que la plupart des Sémites furent polythéistes; et, en conséquence, il nie qu'aucune race ait commencé par le monothéisme, ne voyant pas que cette opinion s'accorde, quant au fond, avec celle de M. Renan, et est sujette aux mêmes difficultés, puisqu'elle aboutit à dire que le monothéisme est un produit du *génie hébraïque*.

EUCHARISTIE. — Nous lisons dans le *Parallèle du christianisme et du rationalisme*, par Tissot, p. 377 : « Le grand nombre d'hommes célèbres qui ont essayé, sinon d'expliquer les mystères, du moins d'en faire apercevoir la possibilité, devrait rendre plus circonspects une infinité de gens qui, sans avoir réfléchi sur rien, et sur la religion moins encore que sur toute autre chose, qui n'en connaissent pas du tout les enseignements, ni l'état de la question, sont cependant si prompts à trouver les mystères absurdes. Il faut convenir cependant, tout en sachant gré de leurs efforts aux écrivains qui ont voulu expliquer humainement la possibilité des mystères, qu'ils ont souvent employé d'assez mauvaises raisons, et qu'ils n'ont pas à beaucoup près rendu à la religion le service qu'ils croyaient. On sait que c'est nuire à une bonne cause que de la soutenir par de mauvaises raisons; et il me semble, d'un autre côté, qu'il est difficile d'en trouver de bonnes pour expliquer les mystères, parce que ni de part ni d'autre on ne connaît véritablement pas ce qu'ils sont au fond; et qu'il suffit de nier aux ennemis de la religion toute hypothèse qui tendrait à établir la question d'après laquelle ils argumenteraient par l'absurde. On ne sera jamais sûr rationnellement du *comment* d'un mystère, et si l'on fait des hypothèses à ce sujet, ce ne seront jamais que des hypothèses plus ou moins ingénieuses, il est vrai, mais jamais certaines; et tout argument qui la détruirait ne détruirait jamais non plus qu'une hypothèse.

« La difficulté de rendre raison des mystères en leur donnant un sens littéral me porte, et devrait ce semble porter grandement tout Catholique qui pense, à se défier

singulièrement des notions que nous avons des corps, de la personnalité, etc. Car si l'on s'en rapporte aux apparences, et qu'on s'imagine que le monde phénoménal est essentiellement tel, ce que la raison seule rend déjà passablement douteux, je ne sais en vérité comment on défendrait validement nos mystères. La tentative qui en a été faite au sujet de la transsubstantiation prouve assez l'inutilité des efforts. Descartes est un des plus célèbres qui s'en sont occupés; l'évêque Pélisson essaya aussi l'explication de Descartes. Mais Bossuet ne trouva point orthodoxe l'explication de Descartes et de Pélisson. Jean de Damas, Paschase, Lanfranc, Guitmond pensaient à peu près de même que Descartes, et passaient cependant pour orthodoxes, parce qu'ils écrivaient avant le concile de Trente, et que c'est surtout avec les canons de ce concile que l'explication de Descartes se trouve insoutenable. Varignon, mathématicien très-distingué, essaya une autre explication que celle de Descartes, mais l'abbé Duguet l'a réfutée avec beaucoup de force et de véhémence.

« Enfin, l'abbé Le Large de Lignac, professeur de théologie au séminaire de Macon, en 1732, n'a pas été plus heureux que les précédents, et je m'étonne que l'auteur du comte de Valmont, et l'abbé Eymery semblent avoir trouvé quelque chose de satisfaisant dans sa prétendue démonstration de l'ubiquité possible d'un corps, en ne prenant même le mot *ubiquité* que dans un sens limité. *Voir* les *Pensées de Pascal.* » Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, s'il fallait en relever toutes les imperfections, depuis la qualité d'évêque donnée à Pélisson, et les fautes de français, jusqu'aux appréciations théologiques erronées. Contentons-nous de dire que s'il y a eu en effet des explications insoutenables parmi celles qu'ont présentées les apologistes, le rôle de la raison n'est pas aussi nul relativement à la démonstration et à la conception des mystères, que M. Tissot paraît le prétendre. On peut consulter à ce sujet ce que nous avons dit à l'article Création.

Nous engageons tous ceux qui veulent comparer l'Eucharistie avec les rites païens à ne pas négliger un remarquable travail de M. le baron d'Eckstein sur l'anthropophagie. Ce travail se trouve dans la critique de l'ouvrage de Benjamin Constant sur la religion, critique par laquelle M. le baron d'Eckstein inaugura l'excellente revue qui est son œuvre exclusive, et qui a pour titre *le Catholique*. Les réflexions qu'il a présentées sur l'anthropophagie précèdent immédiatement celles, non moins remarquables, qu'il a émises sur le tatouage.

Il nous suffira, pour atteindre le but de cet article, de choisir quelques-unes des considérations de Mgr Gerbet sur le mystère eucharistique. Nous lisons dans le deuxième chapitre de son beau livre intitulé : *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique :*

« L'étude de l'ancien monde conduit de toutes parts à cette vérité qu'il n'a existé originairement sur la terre qu'une seule religion, dont les cultes locaux ne furent primitivement que des émanations plus ou moins pures. Outre l'éclatante uniformité des croyances, certains rites fondamentaux, extraordinaires de leur nature, et néanmoins communs à tous les peuples, rendent cette unité d'origine visible à travers soixante siècles, d'autant plus qu'on ne trouve dans les éléments propres de l'esprit humain rien qui puisse expliquer leur perpétuelle universalité. Parmi ces rites, un des plus remarquables est la communion qui fut partout la consommation de l'offrande et du sacrifice.

« Frappés de la ressemblance des rites judaïques avec ceux des autres nations, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, certains philosophes et certains théologiens en ont tiré des conséquences diamétralement opposées. Les premiers en ont conclu que les Juifs avaient emprunté leur culte aux gentils; les seconds, que le culte des gentils n'était qu'une imitation des cérémonies instituées par Moïse. Il n'est pas raisonnable d'imaginer une dérivation subordonnée, tandis que l'antiquité même de ces usages, qu'on trouve établis dès les premiers temps chez les nations aînées suppose une dérivation commune antérieure à la formation des sociétés particulières. La *Genèse* elle-même nous l'indique. *Il n'est pas douteux, parmi nous*, dit Pellisson, *que toutes les fausses religions ne soient venues de la véritable, et les sacrifices du paganisme des sacrifices ordonnés aux premiers hommes, dont Abel et Caïn nous font voir l'exemple, sacrifices qui n'étaient que la figure et que l'ombre d'un grand sacrifice où Dieu se devait lui-même immoler pour nous. Par toute la terre on mangeait la chair des victimes; dans toutes les nations le sacrifice qui finissait par là était regardé comme un festin solennel de l'homme avec Dieu, d'où vient que l'on trouve si souvent, dans les anciens poëtes païens, le festin de Jupiter, les viandes de Neptune, pour signifier les victimes dont on mangeait après les avoir immolées à ces fausses divinités; et s'il y avait parmi les Juifs des holocaustes, c'est-à-dire des sacrifices où la victime était entièrement brûlée en l'honneur de Dieu, on les accompagnait de l'offrande d'un gâteau, afin qu'en ces sacrifices mêmes il y eût à manger pour l'homme.*

« La théologie de l'Inde a lié le rite traditionnel à ses conceptions particulières: *Toute nourriture est considérée comme un sacrifice. La nourriture du corps est l'emblème de celle de l'âme, de la vérité sainte, de la manne céleste : aussi les repas doivent être pris avec dévotion, dans un état de doux recueillement, l'âme libre des soins terrestres, et abandonnée aux délices d'une joie innocente; aussi la religion impose-t-elle des lois aux festins; on communie avec la divinité par l'entremise des substances qui lui sont immolées; l'Indien ne se nourrit que de viande sacrée : toute nourriture animale lui est en horreur, si elle*

n'a été offerte à la divinité. Tels sont, en substance, les principes fondamentaux de la doctrine des sacrifices dans l'Inde. (*Le Cathol.*, par le baron d'Eskstein, t. IV, p. 219.) Pour ne citer qu'un seul exemple, un des plus célèbres sacrifices, qui consistait dans l'immolation d'un agneau, était accompagné d'une prière dans laquelle on récitait à haute voix ces mots : *Quand sera-ce que le Sauveur naîtra?* Cette cérémonie symbolique se terminait par la participation à la chair de la victime, et cette participation avait un caractère si sacré, que la loi qui obligeait les Brahmes à une abstinence perpétuelle fléchissait devant la loi supérieure qui prescrivait la communion.

« On retrouve un usage analogue chez les Egyptiens, qui mangeaient, dans leurs principaux sacrifices, la chair d'animaux qu'ils avaient aussi en horreur. Hérodote, qui remarque cette contradiction apparente, dit qu'il en avait appris la raison ; mais, pour ne pas profaner les secrets qui lui avaient été confiés, il la recouvre d'un religieux silence.

« Dans les anciens Mystères de Mithra, qui finirent par se répandre dans une grande partie de l'empire romain, on plaçait devant l'initié, ainsi que nous l'apprennent saint Justin et Tertullien, du pain et un vase plein d'eau, sur lesquels on prononçait une formule mystérieuse ; et cette espèce de consécration était également suivie de la communion. Nous voyons aussi, d'après les livres zends, qu'une cérémonie du même genre tenait, dans le culte des Perses, une place fondamentale. On désignait sous le nom de *Miezd* les offrandes de pain, de chair et de fruits auxquelles le prêtre et les assistants participaient à la fin de la liturgie. Rien de plus solennel que ce cortége de prières et de bénédictions, qui précédaient et suivaient ce rite sacré. Les esprits préposés aux diverses parties de l'univers et à la conduite des hommes, ainsi que les âmes des justes, depuis le père du genre humain jusqu'à *Socioch*, nom que les livres zends donnent au réparateur attendu, étaient convoqués pour cette offrande, et comme on croyait universellement à la réversibilité des mérites, les mêmes livres contiennent une prière spéciale, par laquelle le prêtre appliquait le fruit de cette action sainte à d'autres hommes, suivant une intention particulière. La pureté était la disposition nécessaire pour prendre part à l'oblation. La liturgie s'écriait : *Les purs ordonnent l'offrande, les purs serviteurs l'ont faite, et les purs la mangent.* Ensuite l'officiant disait à son ministre : *Homme de la loi, mangez ce Miezd, et faites cette action avec pureté.* Les livres zends en exaltent l'efficacité en termes pompeux. Ormuzd, qui *habite dès le commencement dans la lumière première*, l'avait institué lui-même, et avait célébré le Miezd dans sa brillante demeure avec les esprits célestes. A cette cérémonie le rituel des Perses en joint un autre, qui est l'emblème de la même idée et à laquelle il attache la même importance. Le grand Ormuzd a créé aussi, à l'origine, l'arbre de vie; cet arbre symbolique, appelé *Hom*, croît dans les eaux de la source pure et vivifiante qui sort du trône d'Ormuzd même ; il éloigne la mort, il opérera la résurrection et fera vivre les bienheureux. On le consacre suivant une formule analogue à celle du Miezd ; on l'invoque en le tenant relevé, parce qu'*il élève la piété et la science ;* et, après en avoir extrait le jus, qu'on reçoit dans une coupe sacrée, on le boit; car il est dit que *celui qui boira le jus ne mourra pas.* Ainsi les deux cérémonies principales du culte, unies entre elles par d'intimes rapports, se rattachent à l'idée mystique d'une communion qui consiste à se nourrir de pain sacré, et à boire ce que le Zend-Avesta nomme la *liqueur de vie.*

« Le même rite se reproduit à la Chine jusque dans les sacrifices d'un ordre inférieur offerts aux âmes des morts, comme on le voit dans celui qu'on célèbre en l'honneur de Confucius. Après avoir enfoui dans la terre le sang de la victime, le prêtre offre à Confucius un vase plein de vin, qu'il verse ensuite sur un homme de paille ; il adresse à la tablette cette prière : *Vos vertus, ô Confucius, sont excellentes et admirables. Votre doctrine apprend aux rois à gouverner leurs sujets. Les offrandes que nous vous présentons sont pures. Que votre esprit descende sur nous; qu'il nous éclaire par sa présence.* Après l'oraison, tous les assistants fléchissent le genou et restent quelque temps dans cette posture. Le prêtre lui-même, après avoir lavé ses mains, se met à genoux : alors les voix et les instruments de musique commencent à se faire entendre; il prend des mains d'un de ses ministres un bassin dans lequel est une pièce de soie, qu'il offre à Confucius en l'élevant des deux mains. Il fait la même cérémonie avec un vase plein de vin. Pendant qu'on brûle la pièce de soie dans un brasier destiné à cet usage, le sacrificateur récite une prière pareille à la précédente ; il fait plusieurs révérences, prend de nouveau entre ses mains le vase plein de vin, et prononce une autre invocation, adressée à l'esprit de Confucius. Ensuite il dit : *Buvez le vin du bonheur et de la félicité;* il ordonne qu'on se mette à genoux. Pendant qu'il répète : Buvez le vin de la félicité, l'officiant boit le vin qui est dans le vase qu'on lui a présenté; il offre à Confucius les chairs des victimes, dont on fait ensuite la distribution aux assistants. Chacun est persuadé que, s'il en mange un morceau, il aura part aux faveurs de Confucius.

« Le culte des Grecs et des Romains est trop connu pour que nous devions entrer ici dans quelques détails. On sait qu'outre l'usage de se nourrir de la chair des victimes, ils employaient dans les sacrifices, les premiers, des gâteaux de farine et de miel ; les seconds, une pâte faite de farine et de sel, appelée *immolation*, en y joignant des libations de vin qui n'étaient versées sur la tête des victimes qu'après que le sacrificateur et les assistants en avaient reçu une partie.

« Dans le sacrifice solennel que les Celtes offraient au commencement de chaque année, les trois plus anciens druides portaient, l'un le pain, l'autre un vase plein d'eau, et le troisième une main d'ivoire représentant la justice. Après quelques prières, le grand prêtre brûlait un peu de pain, versait quelques gouttes de vin sur l'autel, offrait le pain et le vin en sacrifice, et les distribuait aux assistants.

« Les peuples germains, scandinaves et finnois se conformaient au rite universel, et il paraît même que l'usage d'une communion païenne s'était perpétué dans la Samogitie, ainsi que dans plusieurs endroits de la Lithuanie, jusqu'à la fin du XVIe siècle. L'islamisme a conservé un service commémoratif de celui d'Abraham, qu'il célèbre avec une grande pompe; et dans cette fête, la plus solennelle de toutes, la cérémonie mystérieuse, d'où dépend la consommation du sacrifice, s'est également maintenue, quoiqu'une circonstance de cette cérémonie soit contraire aux prohibitions du Coran.

« Pour l'Amérique citons seulement les grands peuples, le Mexique et le Pérou, qu'on pourrait appeler l'Orient du Nouveau-Monde; l'article de la communion est très-positivement rapporté par tous les écrivains; elle était surtout en usage au Mexique. Les prêtres y formaient une grande statue avec de la pâte de maïs qu'on faisait cuire: elle représentait l'idole. On l'exposait certain jour de l'année, avec beaucoup de cérémonie, à la vénération des fidèles, et personne ne manquait de se rendre au temple. On faisait une grande procession avec cette statue. Lorsqu'on était rentré au temple, le Papa la rompait, et les prêtres en distribuaient les morceaux au peuple, *qui les mangeait et se croyait sanctifié* après avoir pris cet aliment. Nous voyons ce même usage répandu parmi plusieurs peuples anciens de notre hémisphère.

« Mais il ne faut pas omettre un autre rite des prêtres péruviens. Ils sacrifiaient avec du pain de maïs et avec la liqueur vineuse qu'ils en faisaient. Ils commençaient par manger de ce pain, puis, trempant le doigt dans la liqueur et levant les yeux au ciel, ils faisaient dans l'air, avec le doigt, une aspersion de la goutte de la liqueur qui était à ce doigt; après cela, ils buvaient en l'honneur du soleil. Ce pain et cette liqueur vineuse se faisaient peut-être avec le maïs qui croissait dans les jardins des temples du soleil, et ce grain était réputé sacré. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce pain et cette liqueur étaient l'ouvrage des vierges sacrées. On nommait ce pain *caneu* et la liqueur *aca*. L'usage en était réservé pour les grandes fêtes, *Rayami* et *Cittua*.

« Ce rite fondamental complète l'unité du culte primitif, dont le plan se découvre alors tout entier. Suivant la loi antique, Dieu qui, à l'origine, se rendait personnellement présent à l'homme, a continué d'être présent par sa grâce à l'homme dégénéré.

« Par quel moyen pouvait-on parvenir à la grâce divine? Par le moyen de la prière accompagnée de l'offrande, et en vertu d'une expiation figurée par le sacrifice. Mais cette union elle-même avait une forme extérieure dans la participation aux aliments consacrés par l'offrande et à la chair des victimes. Ainsi une communion à la grâce, à la foi spirituelle et corporelle, invisible dans son essence et visiblement manifestée, tel était le foyer vital du culte, quel que fût son état d'altération.

« On ne saurait rien entendre à ce culte primitif, si l'on ne considère chaque partie dans le point de vue de l'ensemble. Cet ordre d'idées mystiques, dont la communion corporelle était la figure, se liait au caractère profondément symbolique de la religion, suivant lequel tous les éléments du monde matériel n'étaient que la représentation du monde invisible. On voit apparaître, dès les premiers temps, un spiritualisme colossal, immense. Sorti des dogmes traditionnels, il se réfléchit dans tout le système des plus anciennes conceptions du genre humain. A l'époque qui suit le déluge, vous retrouvez, dans l'Inde par exemple, les débris d'une science antérieure, toute spirituelle dans ses bases. Ce ne sont que des ruines; mais toutes ruines qu'elles sont, elles ont plus de grandeur que nos créations. Entrevues dans le lointain des âges, ces pyramides intellectuelles semblent écraser, par leurs énormes proportions, les constructions de la pensée moderne.

« Le spiritualisme est donc l'état primitif; il était vieux quand le matérialisme naquit. Si l'homme eût été originairement réduit aux seules sensations, il eût été impossible, d'après toutes les lois connues de l'esprit humain, que, dans l'intervalle qui sépare l'époque dont nous parlons de celle que les traditions de tous les peuples assignent à la naissance de notre espèce, il se fût élevé, d'un état à peine supérieur à celui des grands singes, jusqu'à ce spiritualisme qui embrassait tout l'univers, et coordonnait en forme de cycles, correspondant les uns aux autres, tous les divers ordres d'idées. Frappé de ces faits, supposerez-vous que l'homme, abandonné à lui-même comme un sauvage errant dans les bois, a débuté par le spiritualisme? Cette imagination n'est pas soutenable. Voyez les sauvages, qui sont déjà dans une condition plus favorable, puisqu'ils naissent dans une société quelconque et y reçoivent un commencement d'éducation: bien qu'initiés par le langage qui leur est transmis à quelques notions spirituelles communes, ils demeurent éternellement plongés, pour tout le reste, dans le matérialisme le plus grossier. Leur stupidité animale, incurable par leurs propres forces, proteste invinciblement contre ce roman idéologique, non moins contraire, sous d'autres rapports, à la marche nécessaire de l'esprit humain: car il serait absurde, dit Hume, que dans l'ordre intellectuel, l'homme eût inventé les palais avant les chaumiè-

res. Deux choses donc sont certaines : l'homme a commencé par le spiritualisme, et l'homme, dépourvu de toute communication avec d'autres intelligences, eût commencé par le matérialisme. De là résulte la nécessité d'une révélation primitive, qui serait encore la conception la plus philosophique, lors même qu'elle ne serait pas la croyance la plus générale. Plus on approfondira le caractère de l'ancien monde, en le comparant aux lois constantes de l'esprit humain, plus cette vérité grandira. La philosophie vraiment catholique, qu'aujourd'hui tous les travaux des savants préparent, quelquefois à leur insu, chassera devant elle, en se développant, la stérile poussière des abstractions, et montrera l'antique foi couronnée de tous les rayons de la science. Déjà la science, même incroyante, étonnée de ses propres découvertes, qui déconcertent à la fois l'idéologie et le matérialisme, commence à soupçonner qu'*il y a plus de choses entre le ciel et la terre qu'on n'en rêve dans certaine philosophie.* »

EXISTENCE ET ATTRIBUTS DE DIEU. — La notion chrétienne et la notion païenne de Dieu ont été comparées, avec beaucoup de talent, par M. Auguste Nicolas, dans l'Introduction de son bel ouvrage intitulé : *La vierge Marie et le plan divin.* « L'antiquité, » dit-il, « avait, au plus haut degré, le *sentiment*, l'idée même de la Divinité. C'est une vérité certaine. Il n'est pas moins certain, cependant, comme nous l'avons établi, et comme le dit Bossuet, qu'avant Jésus-Christ tous les hommes étaient dans les ténèbres par rapport à Dieu ; toute la nature humaine était aveugle. Ces deux vérités, en apparence contradictoires, se concilient parfaitement; elles s'expliquent même mutuellement.

« L'antiquité avait l'*impression* de Dieu, mais elle n'en avait pas la connaissance. Elle savait qu'*il était*, mais elle ne savait pas *ce qu'il était.*

« Et cette ignorance de Dieu était précisément ce qui la rendait si religieuse. Ne sachant pas ce qu'était Dieu, elle ne savait pas ce qu'il n'était pas; ne le distinguant pas en lui-même, elle le confondait avec tout, elle le voyait partout, elle le mettait en tout; non-seulement dans la nature, mais dans toutes les représentations matérielles qu'elle s'en faisait et qu'elle croyait réellement habitées par la Divinité. C'était comme une folie religieuse qui avait sa source dans l'ignorance même de Dieu.

« Mais cet abus du sentiment religieux, effet de l'ignorance de Dieu, en devenait la cause à son tour, et y enfonçait de plus en plus l'humanité.

« Dans cette nuit profonde, où elle savait seulement que Dieu était, sans le connaître, et où elle n'avait d'autre chance de le trouver qu'au hasard, et comme à tâtons, selon l'expression de saint Paul : *Quærere Deum si forte attrectent eum* (*Act.* XVII, 27), tout lui était Dieu; et tout lui étant Dieu, elle perdait jusqu'à cette chance hasardeuse de le trouver, puisque le propre de Dieu est d'être souverainement autre que tout, absolument unique et indépendant. ... Egarement fatal, puisqu'il avait pour aiguillon le sentiment religieux qui aurait dû en être le frein.....

« Aussi parmi tous les mystères que vint lui proposer (au monde), ou plutôt lui imposer le christianisme, celui qu'il comprit le moins, celui qui le mit le plus en fureur, fut le dogme de l'unité de Dieu, spirituel et invisible, et de son culte pur. La doctrine du Dieu fait homme, du Dieu crucifié, toute seule, l'aurait beaucoup moins révolté, si ce Dieu n'eût pas été le Dieu unique; étant d'ailleurs sensible et représentative. Aussi le paganisme avait-il déjà commencé à s'en emparer et à lui préparer des autels; et par le fait, cette doctrine du Dieu fait homme fut le moyen qui introduisit, dans le monde, le culte pur de la Divinité, qui, tout seul, n'aurait jamais pu pénétrer dans les âmes. »

Après avoir montré, par plusieurs citations, que l'unité de Dieu était le dogme qui attirait, aux premiers Chrétiens, de la part des païens, le plus d'insultes et de mépris, M. Nicolas ajoute :

« C'est ainsi, en dépit de l'aveuglement de l'esprit humain et contre tous ses efforts les plus obstinés, que la doctrine de l'unité et de la spiritualité de Dieu a pénétré dans le monde et y a établi son empire.

« Aujourd'hui elle y brille comme le soleil. Toutes les intelligences, les plus humbles, comme les plus relevées, le petit enfant, et la simple femme, comme l'académicien et le philosophe, y participent. Ce qui était une science occulte; ce que Platon écrivait en chiffres à ses amis, est devenu un lieu commun, comme l'air que tout le monde respire. La philosophie est tombée dans le domaine public des intelligences..... Et le prodige du prodige, c'est que cette science s'est élevée en même temps qu'elle s'est élargie. Ce que tout le monde sait sur ce sujet, ce que le plus humble apprend aisément, ce qu'il met surtout en action et fait passer dans sa vie, dépasse de beaucoup en élévation, non moins qu'en certitude, ce que la philosophie a entrevu jusque dans ses spéculations les plus hardies..... »

M. Creuzer, si enclin à justifier les religions païennes, dit, en parlant de l'Inde (t. I, p. 277) : « Le monothéisme n'y est qu'un panthéisme raffiné, et c'est par là que s'expliquent, avec tant d'autres phénomènes des croyances primitives, et l'adoration de tous les corps de la nature, en général, et en particulier, le culte rendu aux animaux. Dieu se révèle plus ou moins dans toutes les formes, selon qu'elles sont plus ou moins parfaites. »

La notion hégélienne de Dieu ne s'éloigne guère de ces monstrueuses erreurs. Selon Hégel, la religion est le produit du sentiment ou de la conscience que l'esprit humain tient de son origine, de sa nature divine, de son identité avec l'Être universel. « Cette conscience, » dit-il, « se trouve d'abord renfermée dans le sentiment proprement dit, dont l'expression se trouve dans

le culte; puis cette conscience venant à se développer, Dieu passe à l'état d'objet, et de là viennent la mythologie et tout ce qui s'appelle la partie positive de la religion. Mais s'arrêter à ce second degré, où le Dieu de l'univers est adoré dans le marbre de Phidias, où Jésus-Christ n'est qu'un personnage historique, ce serait mentir à notre propre esprit. La religion a pour effet de dépouiller les peuples de leurs idées sur l'essence du monde, et sur les relations qui existent entre cette essence et l'humanité. L'Etre absolu est là l'objet de leur conscience : ils se le représentent plus haut au-dessus d'eux, tantôt avec les attributs de la bonté, et tantôt avec ceux de la justice. Plus tard, l'homme s'élève à l'union avec l'Etre divin. Or, l'Etre divin est la raison existant *en soi* et *pour soi*, la substance universelle concrète, et la religion est l'œuvre de la raison qui se révèle au dehors..... Le monde entier n'est que l'évolution de l'idée, et selon le degré où cette évolution se trouve parvenue, les êtres sont dits *exister en eux-mêmes;* puis quand cette évolution a fait de plus grands progrès, les êtres sont dits *exister pour eux-mêmes.* »

« A quoi bon, » dit Balmès, à qui nous empruntons cette citation (*Lettre à un sceptique*, p. 210), « à quoi bon tant de détours pour dire que tous les esprits sont Dieu, que l'âme de chaque homme est une modification de l'Etre unique. Cette distinction de l'être *en soi* et *pour soi*, qui revient à la *puissance* et à l'*acte* des scolastiques, ne nous apprend rien. De plus, il donne au mot *idée* une signification insolite et panthéistique; car il entend par là la nature elle-même, comme le prouve cette définition : *L'idée n'est autre chose que l'harmonieuse unité de cet ensemble universel qui va se déroulant sans cesse. Tout ce qui existe ne renferme de vérité qu'autant que l'idée est passée à l'état d'existence, car l'idée est la réalité véritable et absolue.* Cela doit s'entendre dans le système d'Hégel, non de l'intelligence divine où sont représentés les possibles, mais du monde lui-même et de ses transformations. »

Dans un autre endroit (p. 200), Balmès montre que le panthéisme n'est, au fond, qu'un pur athéisme : « Si tout est Dieu, si Dieu est tout, Dieu n'est plus rien, il n'existe plus qu'une chose, la nature avec ses éléments, ses lois, ses agents de toutes sortes. Mais tout cela est également admis par les athées, sans qu'ils prétendent abjurer ainsi leur système. Si la créature s'imagine être une portion de la Divinité, ou la Divinité même, elle nie, dès lors, l'existence d'un Dieu qui lui soit supérieur, et qui puisse un jour lui demander compte de ses actions; la Divinité ne sera plus qu'un vain nom, et chaque homme pourra dire, comme ce philosophe allemand au sortir d'un banquet : Nous sommes tous des dieux, car nous avons fait un excellent repas. »

Le système de Hégel contient beaucoup d'autres erreurs sur la psychologie, la cosmologie, la logique et l'histoire; on peut voir l'indication de quelques-unes d'entre elles aux articles Création, Ame, Philosophie de l'Histoire, M. l'abbé Gratry a attaqué très-vivement les erreurs relatives à la logique, et qui se résument dans l'identité des contraires.

Ceux des rationalistes français, qui, éclairés par le sort de leurs devanciers, ont su se préserver du panthéisme, sont encore loin de la vérité sur la question des preuves de l'existence de Dieu; ils admettent les preuves tirées de l'histoire, de la nature, de la psychologie; mais les preuves ontologiques effrayent leur timidité, et ils les rejettent ou les passent sous silence.

La preuve de l'infini par son idée a donné lieu, depuis saint Anselme, aux discussions les plus intéressantes. Kant a prouvé qu'elle n'est qu'un sophisme, si l'on n'y voit qu'un argument dialectique; mais les grands philosophes chrétiens n'ont pas pris cette preuve dans le sens qui a été combattu par Kant. M. Lescœur (*Théodicée chrétienne d'après les Pères*, ch. 3) et M. Claessens (*Revue catholique*, janvier 1856) ont montré que Thomassin échappe à la critique de Kant. Il dit, en effet, dans son traité *De Deo* (lib. I, cap. 8, n. 2) : « Quatrièmement, l'idée de l'Etre souverainement parfait est la seule qui renferme en elle l'existence : *Adverte in nullius alterius ideæ complexu existentiam comprehendi, præterquam in hac sola Entis perfectissimi et cogitatu summi.* Quand même le nombre deux n'existerait pas, il n'en serait pas moins un nombre pair; et quand il n'y aurait aucun cercle dans la nature, il resterait toujours vrai que tous les points de la circonférence sont à égale distance du centre; au contraire, si l'Etre infiniment parfait n'avait pas d'existence réelle, il ne serait pas le plus parfait qu'on puisse imaginer. Donc pour l'Etre infini, et pour lui seul, l'idée qu'on en a implique son existence, de même que, pour le cercle, l'idée comprend l'égale distance du centre, et que, pour le nombre deux, son idée implique la parité.

« En cinquième lieu, nous disons que de l'idée innée de l'infini suit nécessairement son existence; et, s'il arrive qu'à cet égard il y ait quelque hésitation dans certains esprits, elle naît des préjugés, ainsi que de la comparaison avec d'autres idées innées auxquelles le même raisonnement ne s'applique pas.

« Sixièmement, si l'objet de l'idée de Dieu, unique entre toutes, n'existait pas, il faudrait qu'il ne fût qu'un pur néant, quelque chose de fictif ou même d'impossible. Or, il répugne à la perspicacité native et à la conscience de notre âme que tant de clarté et une si grande richesse de toutes les perfections conviennent à l'idée d'une chose fictive ou impossible.

« Septièmement, l'esprit a l'intime conviction que ces idées (des vérités nécessaires, immuables, éternelles) n'ont pu tirer leur origine de lui-même. Les ayant toujours vues présentes dans son sein, il sent qu'elles sont innées, nées avec lui, qu'il ne les peut changer à son gré, qu'elles lui sont arrivées

d'une source qui est en haut. Pour ce qui regarde en particulier l'idée de l'être souverainement parfait, du plus grand qui se puisse concevoir, l'esprit sent qu'elle dépasse tellement ses forces qu'il ne peut la regarder comme son ouvrage. Il se rend donc à lui-même l'invincible témoignage que l'idée de l'infini n'a pu lui être imprimée que par l'infini lui-même. »

M. Claessens ajoute : « Thomassin ne prend pas le concept de l'infini comme une abstraction isolée. Loin de là ; suivant toujours la méthode des Pères et s'attachant *mordicus*, comme il s'exprime dans la préface, à les étudier tels qu'ils sont, à savoir, disciples ou interprètes de Platon, il prend ce concept tel qu'il est réellement dans la conscience du genre humain. Or, dans la conscience des hommes, jamais le concept de Dieu ne se sépare de l'intime persuasion de son existence. Transporté du domaine de la logique dans celui de la psychologie, l'argument d'Anselme acquiert la valeur d'un témoignage premier de la conscience, et devient par là même inattaquable comme elle. La philosophie des Pères, dit l'auteur qui nous a inspiré la précédente réflexion, (M. Lescœur) est partout pratique et concrète, même lorsqu'elle s'élève aux plus hautes spéculations. On peut dire que dans l'esprit de ces grands hommes l'ordre purement logique n'existait pas. Ce qu'ils conçoivent merveilleusement, ce sont les rapports de la métaphysique avec la morale et son application aux besoins de la vie sociale. »

Leibnitz croyait pouvoir compléter l'argument de saint Anselme en démontrant que l'infini est possible. On ne voit pas très-bien comment ces deux choses se rattachent l'une à l'autre, ou plutôt se complètent l'une l'autre. Malebranche complétait la preuve de saint Anselme par son intuition immédiate. Il s'exprime ainsi dans la *Recherche de la vérité* (lib. VI, p. 2, chap. 6) : « On *voit* qu'il y a un Dieu dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, ou pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut *voir l'infini qu'en lui-même.* » M. Claessens signale comme ayant défendu la même thèse le P. Valérien Magni, capucin, dans son opuscule *De luce mentium et ejus imagine*, réimprimé à Anvers en 1643. « Ce traité substantiel d'un tiers de siècle antérieur aux travaux de Thomassin et de Malebranche, est une démonstration directe de l'ontologisme chrétien, que l'auteur appelle *Sententiam catholicam, pervetustam in Ecclesia, antiquiorem Augustino.* Il décèle un esprit vraiment philosophique et une étude approfondie de saint Augustin et de saint Bonaventure sur cet important sujet. » M. Ubaghs a joint à sa traduction du *Proslogium* de saint Anselme une note, où il tâche de montrer que saint Anselme se mettait au point de vue de Malebranche. Voici cette note que nous ferons suivre de quelques réflexions.

« La célèbre preuve de l'existence de Dieu, exposée dans le *Prosloge* est celle qu'on nomme communément la preuve par l'idée de l'être infini, car *aliquid quo majus cogitari non potest* n'est autre chose que ce que les métaphysiciens entendent aujourd'hui par l'être infini. Cette preuve est légitime, 1° lorsque l'idée de l'être infini est présentée comme une idée ontologique ou immédiate. Elle nous paraît encore légitime, 2° lorsque, l'idée de l'être infini étant présentée comme une idée intermédiaire, on prouve convenablement sa fidélité ou son accord avec l'objet qu'elle représente. Mais 3° elle n'a point de valeur si, présentant l'idée de l'être infini comme une idée intermédiaire, on se borne à prouver sa fidélité par l'analyse logique de cette idée. C'est de cette manière qu'a procédé Descartes dans ses *Principes de philosophie*, part. I, n. 14, et dans sa 5e méditation. Ne voyant dans cette idée qu'une notion ou une image qu'il se contente de soumettre à une analyse logique pour en prouver la fidélité, son raisonnement se réduit à un véritable paralogisme. Mais de quelle manière saint Anselme a-t-il procédé?

« Il est certain qu'il prouve l'existence de l'être infini par une analyse logique de ce sur quoi il s'appuie, c'est-à-dire, en prouvant logiquement que l'objet qui sert de base à son raisonnement ne peut être pensé ou conçu que comme existant. Et sa logique est ce qu'il y a de plus serré, quoiqu'il soit regrettable qu'il se tienne trop à des preuves logiques là où d'autres lui auraient mieux servi. Mais cet objet, qui est le point de départ et la base de son argumentation, est-ce une idée immédiate ou une idée intermédiaire de l'être infini : là gît toute la question. Car, si c'est une idée intermédiaire, son raisonnement ne diffère pas essentiellement de celui de Descartes ; si au contraire, c'est une idée immédiate, sa preuve, au lieu d'être purement dialectique, est ontologique et irrécusable. Il est donc nécessaire d'examiner soigneusement quelle a été sa véritable pensée.

« Remarquons d'abord que la différence réelle de l'idée immédiate et de l'idée intermédiaire ne devait pas se présenter aussi explicitement à la réflexion du temps de saint Anselme, le péripatétisme n'ayant commencé à se développer entièrement qu'environ un quart de siècle après la mort du saint, et cela au moyen des traductions latines d'Aristote, entreprises à cette époque (*Voy.* JOURDAIN, *Des traductions latines d'Aristote*, et RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 158.) Il importe aussi de noter que ceux qui ont combattu directement l'argument de saint Anselme, depuis Gaunilon et saint Thomas, jusqu'à Kant et Tennemann, partisans eux-mêmes des idées intermédiaires (quoique le langage de Gaunilon soit moins explicite), supposent tous que cet argument ne repose que sur une pareille idée ; et c'est de cette supposition que leur critique emprunte toute sa force. Enfin quand on s'en rapporte à la manière dont la pensée de saint Anselme est traduite

et présentée dans la plupart des traités de philosophie qui en parlent, on ne trouve qu'une idée intermédiaire qui serve de base à son raisonnement.

« A cause de tout cela, j'ai été moi-même dans la persuasion que la preuve de saint Anselme n'était que purement dialectique. Mais lorsque, pour donner une traduction fidèle et littérale du *Prosloge*, j'ai été obligé de chercher le sens précis de toutes les expressions employées par l'auteur, alors je me suis aperçu que c'est une idée immédiate, ou l'être infini même présent à notre esprit, qui constitue le fond de son argumentation. Voici les motifs de ma conviction :

« 1° Saint Anselme, le Platon des scolastiques, est ontologiste, et il se montre tel dans le *Prosloge* chaque fois que l'occasion s'en présente ; l'idée péripatéticienne ne s'y rencontre nulle part. C'est avec raison que le *Kirchen-Lexicon* de Wetzer et Welte, art. *Anselme*, remarque que le principe sur lequel est fondé son argument, c'est le réalisme des idées universelles. 2° S'il avait regardé la base de son raisonnement comme une idée image, il aurait dû prouver que nos idées en général et quelles de nos idées sont de fidèles représentations des êtres eux-mêmes; or c'est ce qu'il n'entreprend jamais, malgré son admirable perspicacité à voir toutes les conditions nécessaires d'une preuve légitime. 3° Sans employer le mot d'idée ou son équivalent, il s'attache constamment et dans le *Prosloge* et dans sa *Réponse à Gaunilon* à faire voir ces deux choses : *a*), que QUELQUE CHOSE (et non pas l'idée ou l'image de quelque chose) *au-dessus de quoi il est impossible de rien penser de plus grand* (c'est-à-dire l'être infini, et non pas une image de l'être infini), est présent à notre esprit et à notre pensée, ou qu'il est dans notre esprit et dans notre pensée, qu'il est pensé et conçu par l'esprit, *est in cogitatione et in intellectu, cogitatur et intelligitur ; b*) que CE MÊME ÊTRE, ce même *aliquid*, ce même objet (l'objet qui est conçu et non pas l'objet de ce qui est conçu) est réllement existant, parce qu'IL (l'objet, l'auteur ne parle pas de l'image), se montre à l'esprit comme revêtu du caractère de l'existence réelle et nécessaire ou comme inséparable de cette existence.

« Ce caractère, saint Anselme le fait voir par une analyse logique et rigoureuse de l'objet dont il s'occupe (*idipsum quod res est*), mais non pas de l'image de cet objet ; et si, dans cette analyse, il se montre excellent logicien, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit que logicien. Il est vrai de dire que des trois principales preuves dont on se sert aujourd'hui pour démontrer que l'idée de l'Etre infini est une idée immédiate, saint Anselme en a employé deux. 1° Il prouve, dans le *Prosloge*, et mieux encore dans sa *Réponse à Gaunilon* que l'Etre infini est véritablement présent à notre esprit ou conçu par notre esprit, de la même manière dont Fénelon l'a fait au XVIIe siècle, en montrant que nous savons le distinguer de toute autre chose, et que nous savons très-bien ce qui lui convient et ce qui lui répugne (45). Et à la difficulté que cet Etre n'est pas conçu sans obscurité, il ne répond pas que cette obscurité vient de ce que cet Etre est vu par un intermédiaire ou par une idée interposée, ou qu'une image est plus obscure que la réalité dont elle est l'image ; mais il répond (*Ib.*, c. 1) par ces mots très-importants dans cette discussion : *Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur ; dic quia, qui non potest intueri purissimam lucem solis, non videt lucem diei, quæ non est nisi lux solis ;* 2° Il montre, dans la même *Réponse à Gaunilon* (chap. 5, 1.) que cet Etre qu'il conçoit a les attributs d'éternité ou d'aséité, de nécessité, d'immensité, d'infinité, etc., qui ne peuvent convenir à rien de fini, de contingent ou de simplement possible (pas plus à une image finie qu'à tout autre objet fini), mais qui dénotent nécessairement l'existence de l'Etre auquel ils appartiennent. 3° La preuve directe que l'infini ne peut être représenté par rien de fini, quoique implicitement contenue dans la précédente n'a pas été exposée par saint Anselme; nous la trouvons pour la première fois énoncée par Malebranche (*Recherche de la vérité*), et très-bien développée par le P. Lami (*Connaissance de soi-même*, t. VI, p. 29) ; c'est un véritable progrès de la philosophie du XVIIe siècle.

« Enfin si quelqu'un pouvait ne pas être persuadé que saint Anselme ait entendu ainsi cet argument, au moins personne ne peut contester que l'idée immédiate ou ontologique de l'Etre infini établie comme base du raisonnement ne présente une preuve irréfutable, ou comme s'exprime le P. Lami (*Ibid.*, p. 28) : *La preuve la plus courte, la plus claire, et la plus sûre de l'existence de Dieu.* »

On trouve dans cette note toute l'habileté et toute la profondeur avec laquelle M. Ubaghs a popularisé dans ses autres ouvrages les idées de Gioberti, Tits, Boscovich, etc., et qui le placent au premier rang parmi les philosophes catholiques contemporains. Nous avouons pourtant que cette fois nous ne sommes pas pleinement convaincus. Non pas que la thèse contraire à celle que soutient le savant écrivain, nous paraisse plus probable que la sienne. Nous voulons dire seulement que cette question nous paraît avoir besoin de nouveaux éclaircissements avant d'être entièrement résolue. Ne pourrait-on

(45) Cette preuve de saint Anselme est identique à la première qu'emploie le P. Lami, un des ontologistes les plus décidés du XVIIe siècle, qui s'exprime ainsi : « Il est certain qu'en pensant à Dieu, nous voyons l'infini ou une réalité infinie, *autrement ce terme nous serait absolument inintelligible.* Il s'ensuit 1° que nous ne voyons Dieu ou l'infini qu'en lui-même, et qu'ainsi l'infini est à lui-même son idée. Il s'ensuit 2° que, dès que nous pensons à Dieu, ou que nous prononçons raisonnablement ce terme de Dieu, il faut qu'il soit. » (*Connaissance de soi-même*, t. VI, p. 28.)

pas, dans l'état où en est la discussion, faire l'objection suivante : Si saint Anselme voulait réellement parler d'une idée immédiate, qu'avait-il besoin de faire tant d'efforts de logique, il n'avait qu'à dire tout simplement : Nous voyons l'Etre infini, donc il existe. On voit que cette objection ne s'applique pas seulement à l'interprétation de saint Anselme par M. Ubaghs; elle a plus de portée; car elle s'attaque à l'utilité de l'argument de saint Anselme, fût-il entendu dans le sens de M. Ubaghs. En effet, quand même je ne verrais pas que l'idée d'existence est contenue dans l'idée de l'Etre infini, si je pars de ce principe que je vois immédiatement l'infini (et il faut en partir, selon M. Ubaghs, pour que l'argument soit valable), je sais par là même que l'infini existe; je vois son existence, avant d'avoir découvert, par une analyse logique, que cette existence est contenue dans son idée; et par conséquent cette analyse logique n'ajoute rien à la vision qui l'a précédée. Toutefois, en exprimant un doute, qui s'est élevé en nous à la lecture de la note de M. Ubaghs, et que nous n'avons pas le loisir d'approfondir pour le moment, nous n'entendons pas contester, répétons-le, les conclusions du savant écrivain. Nous constatons seulement un fait : c'est que nous avons besoin d'étudier encore cette question, avant de nous former une opinion arrêtée.

M. Claessens, dans un article de la *Revue catholique* (mars 1856), sans opposer à M. Ubaghs l'observation que nous venons de présenter, rejette son interprétation de saint Anselme. Il ne sera pas inutile de résumer les principaux points de cet article, où sont comparées les théodicées des grands philosophes.

La démonstration *a priori*, dit M. Claessens, part de la cause, de ce qui est antérieur, soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre réel; la démonstration *a posteriori* part de l'effet. Cette distinction revient à celle de déduction et induction; à celle de syllogisme et de procédé dialectique; à celle de méthode algébrique (par identité) et de méthode géométrique infinitésimale. La méthode dialectique est le principal procédé de la raison.

Ainsi, relativement à Dieu, la démonstration *a priori* a pour fondement la connaissance primitive, l'idée ontologique de Dieu se révélant lui-même à l'intelligence de l'homme sans intermédiaire; elle repose sur le rapport intime, et permanent qui existe entre l'esprit et Dieu. La démonstration *a posteriori* remonte d'un objet fini, à l'aide du principe de causalité, jusqu'à l'Etre infini.

Les psychologistes n'admettent que les preuves *a posteriori;* car selon eux l'esprit humain ne voit Dieu que par des idées *intermédiaires;* les ontologistes admettent toutes les preuves *a posteriori* (cosmologiques et psychologiques); mais de plus ils admettent des preuves *a priori;* et de plus, ils disent que les preuves *a posteriori* n'auraient pas de valeur scientifique sans la preuve ontologique. Impuissantes par elles-mêmes à nous conduire à l'existence de l'Etre divin, elles sont légitimes parce que notre intelligence supplée à leur insuffisance par l'idée innée de Dieu, cette donnée originaire de la raison, cette vérité primitive qui est Dieu même et qui est naturellement connue de l'homme avant toute réflexion scientifique.

M. Claessens tâche ensuite d'identifier à cette théorie celle du P. Gratry, quoiqu'il reproche à ce dernier d'hésiter entre l'ontologisme et l'intermédiarisme, et de ne pas assez distinguer entre s'élever de la connaissance du fini à celle de l'infini, et prouver l'existence de l'Etre infini par celle du fini. Nous ne croyons pas devoir omettre dans notre analyse ce que M. Claessens dit du P. Gratry, quoique nous devions, plus loin, faire connaître en détail le principal ouvrage de celui-ci.

S'il y a de vraies preuves de l'existence de Dieu, elles doivent correspondre à quelque opération essentielle et quotidienne de notre âme. Or cette opération est la *prière*, ou la tendance de la raison à aller de la perfection partielle à la perfection totale. L'homme est porté, surtout quand son âme est encore pure, à concevoir et à désirer sans limites tous les biens dont il aperçoit quelque trace. L'âme prend le monde des corps et le monde interne comme un point d'appui, d'où elle s'élance à des vérités que le point de départ ne contient pas. Toutes les démonstrations de Dieu sont ce procédé vulgaire traduit en langue philosophique. Pour que cet élan soit possible, il faut d'abord ôter *l'obstacle* qui retient l'âme sur la terre; mais cette condition morale ne suffit pas; il faut une force qui imprime l'élan. C'est le *ressort caché* de Bossuet, le *sens divin* de Thomassin, ce par quoi l'âme touche à Dieu, donnée vivante, non logique, qui fait que l'esprit humain peut passer du fini à l'infini. En résumé, la démonstration de Dieu n'est que l'application d'un des deux procédés essentiels de la raison. Descartes, Leibnitz, Gerdil, disent qu'elle a la rigueur d'une démonstration mathématique. C'est vrai, car elle est le procédé infinitésimal, appliqué non plus à l'infini abstrait mais à l'infini concret. Les deux procédés de la géométrie correspondent aux deux procédés généraux de la raison.

Après cette analyse du P. Gratry, M. Claessens compare l'argument du *Prosloge* de saint Anselme, avec celui de l'*Itinéraire* de saint Bonaventure; il trouve ce dernier tout à fait concluant, parce qu'il consiste à mettre en relief la réalité objective de l'idée de l'infini, idée qui est l'infini lui-même immédiatement présent à l'âme humaine. « Nous en dirions autant, continue M. Claessens, de l'argumentation du *Prosloge*, si nous étions convaincu que l'idée de l'infini qui en est le point de départ est ontologique, objectivement évidente, et non pas simplement subjective. Mais, à vrai dire, cette conviction, nous ne l'avons pas. Il nous semble au

contraire, que l'illustre penseur de Cantorbéry, quoique favorable au réalisme des idées universelles, n'a fondé son raisonnement que sur un concept subjectif. En d'autres termes, Anselme à vicié la preuve dans sa racine, en séparant dès le début notre idée de l'infini de son objet propre, et pourtant il a considéré cette idée comme renfermée dans l'entendement seul. Séparer l'idée de l'infini de son objet propre, n'est-ce pas, au moins tacitement tenir pour incertaine sa vérité objective? Il est manifeste que l'existence d'un objet ne saurait être tirée avec certitude d'une idée dont la vérité objective ne serait pas complétement certaine; car la vérité objective d'une idée et l'existence de l'objet sont au fond une seule et même chose. Si donc l'idée est prise pour subjective, ne fût-ce qu'un seul instant, il sera dès lors impossible d'en inférer légitimement l'existence de l'objet; car les lois invariables de la démonstration ne permettent pas de tirer une conclusion qui excède les prémisses.»

M. Claessens, tout en approuvant l'argumentation de saint Thomas, de Scot et de Kant contre la preuve de saint Anselme, en tant qu'elle repose sur l'idée de l'infini, considérée comme une espèce créée, intermédiaire entre Dieu et l'âme, fait cependant remarquer que saint Anselme ne confond pas le subjectif avec l'objectif, comme les panthéistes allemands; il n'identifie pas la *pensée* de l'être avec l'*actualité*, l'esprit avec l'être existant hors de notre esprit. Il a raison de dire qu'à l'égard de Dieu, l'actualité est logiquement et réellement comprise dans le concept de perfection sans bornes, puis qu'il est plus parfait d'être à la fois *in intellectu* et *in re* que d'être seulement *in intellectu*.

M. Claessens examine ensuite la preuve de Descartes. Malebranche, dit-il, croyait que selon Descartes, l'idée de Dieu a une valeur ontologique provenant d'une intuition directe de Dieu. L'oratorien suppose trop de génie à son maître; mais plus profond philosophe que Descartes, peut-être parce qu'il était plus théologien et plus versé dans les Pères, il enseigne lui-même cette haute vérité de la métaphysique chrétienne. Buffier et Gioberti ont dévoilé le caractère idéaliste et subjectif du cartésianisme; pour Descartes, l'idée de l'infini n'est qu'une notion psychologique, une idée intermédiaire qu'il s'est contenté de soumettre à une analyse logique pour en prouver la fidélité; d'où sa preuve n'est qu'un paralogisme. « Toute la question se réduit à savoir, disait le professeur Tits, si l'idée de l'être infiniment parfait est objectivement vraie ou si elle n'est qu'une modification de l'âme. Dans le premier cas, le raisonnement de Descartes devient inutile; dans le second, nous n'y voyons qu'un sophisme, vu que l'existence réelle et objective à laquelle il prétend conclure n'est pas contenue dans les prémisses.» M. Claessens, qui cite ce passage de M. Tits, ne s'aperçoit pas qu'on peut en conclure la fausseté d'une observation qu'il fait sur saint Anselme, et la vérité d'une observation opposée que nous avons présentée à M. Ubaghs. En effet, si la preuve de Descartes est inutile, dans l'hypothèse où Descartes se placerait à un point de vue ontologique, il en est de même de la preuve de saint Anselme, quand on accorderait qu'il parle d'une idée immédiate et objectivement vraie, d'une intuition de l'infini.

Pendant que nous sommes en train de blâmer, nous ferons remarquer à M. Claessens qu'il prête le flanc à la critique, en avançant que le syllogisme est à l'induction ce que la démonstration *a priori* est à la démonstration *a posteriori*, ce que le procédé ontologique est au procédé dialectique mis en lumière par le P. Gratry. D'abord, le syllogisme s'applique également aux deux classes de démonstration; les preuves, si vivement critiquées, comme nous le verrons, par le P. Gratry, à cause des complications de syllogismes dont Aristote les a entourées, sont des preuves *a posteriori*. En outre en admettant que le procédé du P. Gratry rentre dans les preuves *a posteriori*, quoique ce dernier combatte les preuves *a posteriori* des péripatéticiens, n'y a-t-il pas quelque contradiction à appeler avec lui *procédé principal de la raison* le procédé *a posteriori*, lorsqu'on ajoute quelques lignes plus loin que la preuve *ontologique* a priori, est la base de toutes les autres, qui, sans elle, n'auraient pas un caractère scientifique? Ne vaudrait-il pas mieux dire que le procédé décrit par le P. Gratry, n'est le principal, que parce qu'il ne se borne pas à la méthode *a posteriori*, parce qu'il comprend, outre l'induction, et avant elle, l'intuition? L'importance de ce procédé viendrait ainsi de l'élément *a priori* qu'elle contient, ce qui concilierait tout. En tout cas, M. Claessens nous paraît s'être trompé en faisant successivement correspondre la démonstration *a priori* à la *déduction* et à l'*intuition*.

Il termine par quelques mots sur Fénelon, Bossuet, Lami, André, Malebranche. Fénelon déduit l'existence de l'infini de ce que lui seul peut mettre son idée en nous. L'infini, dit-il, est lui-même l'idée que j'ai de lui. C'est dans l'infini que je vois le fini. En parlant ainsi, il n'identifie pas le *sujet* et l'*objet* de la connaissance; car il ajoute : Je ne suis point mes idées; mes idées sont absolues; mon esprit est changeant. Lami insiste sur ce point que rien de fini ne peut représenter l'infini.

Cette même preuve se retrouve dans les écrits du cardinal Gerdil, que le P. Perrone appelle le véritable et parfait modèle du philosophe chrétien, et auquel M. Claessens consacre un dernier article (juin 1856). Gerdil prouve ainsi qu'aucune modalité créée ne peut représenter l'infini : « Il est évident que le néant ne peut représenter l'être; or, si le moins parfait et le fini pouvaient représenter le plus parfait et l'infini, le néant représenterait l'être, puisque le moins parfait et le fini est comme néant de ce qui lui manque pour être plus parfait et infini;

donc l'idée par laquelle nous connaissons immédiatement l'être infini et infiniment parfait, et qui le représente à notre esprit, ne peut être rien de créé... Donc l'idée que nous en avons prouve également que cet être infini existe et qu'il est l'objet immédiat de notre esprit lorsque nous l'apercevons. (*Défense de Malebranche;* OEuvres, t. IV, p. 137, 196, 197.) »

Du reste, quoi qu'en pensent le P. Gratry, et l'auteur des *Prælectiones philosophicæ* (*in majori seminario Claromontensi primum habitæ, auctore L. Br.*), ni Malebranche, ni Gerdil, en affirmant que la raison connaît Dieu immédiatement, n'ont prétendu que l'homme dans cette vie voit l'*essence* de Dieu. (*Voy.* GERDIL, *Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, liv. II, principe 11.)

—Mgr. l'évêque de Montauban a publié, en 1854, une lettre intitulée : *Rationalistes et traditionalistes*, qui roule presque tout entière sur les preuves de l'existence de Dieu. Comme cette lettre a fait beaucoup de bruit, nous croyons devoir la faire connaître. C'est une pièce d'un grand débat qui n est pas près de finir. Elle a déjà paru dans la *Revue de l'enseignement chrétien* (mai 1854); dans l'*Univers* (numéros des 22, 23 et 24 juin); dans l'*Ami de la religion* (numéros 5715 5716,5717). Nous y joindrons quelques notes, destinées pour la plupart à préciser nos propres opinions.

RATIONALISTES ET TRADITIONALISTES.

Lettre de Mgr l'évêque de Montauban à M. l'abbé d'Alzon.

Montauban, ce 16 mai 1854.

« Vous désirez connaître, monsieur l'abbé, quel est mon sentiment sur l'enseignement de la philosophie dans les écoles publiques. Ce qui vous donne à cet égard des inquiétudes et des doutes, ce sont les discussions passablement vives, quelquefois même passionnées, qui ont eu lieu dans ces derniers temps entre des gens estimables : les rationalistes modérés et chrétiens, et ceux qu'on a appelés traditionalistes. Vous les avez entendus, en effet, s'accuser réciproquement d'avoir des doctrines philosophiques contraires à la foi et à l'enseignement de l'Eglise. Les premiers prétendent que la philosophie des traditionalistes est opposée à l'encyclique de 1832 et à celle de 1834, qui a condamné le système de l'abbé de Lamennais, au concile provincial de Rennes, à la doctrine de saint Thomas, et même, je crois, à celle d'Aristote. Les seconds soutiennent que les encycliques de Grégoire XVI ne disent pas un seul mot de la puissance de la raison, agissant seule et séparée de la foi; que nulle doctrine n'y est condamnée, ni même mentionnée, pour accorder trop à l'autorité au détriment de la raison (ce qui est vrai); que des philosophes théologiens et passablement versés dans l'étude de saint Thomas y trouvent précisément le contraire de ce que leurs adversaires font dire à ce saint docteur; qu'on peut à ses risques et périls, n'être pas de l'avis d'Aristote, sans encourir les censures de l'Eglise, et que tout système qui fait de la philosophie autre chose qu'un auxiliaire de la foi ne peut que conduire au déisme, et par le déisme à l'incrédulité. Je ne sais pas si, dans ces discussions, on s'est toujours bien souvenu des règles admises par l'Eglise elle-même, quand il s'agit d'interpréter ses décisions et d'en tirer les conséquences. Ce qui m'en ferait douter, c'est que l'Eglise, toujours modérée dans ses condamnations, veut qu'on en prenne les termes à la rigueur, et n'entend pas qu'une condamnation, demandée et sollicitée à tels ou tels titres, soit prise pour une approbation implicite de toutes les raisons qui auraient été présentées pour l'obtenir. Evidemment la chaleur de la dispute en a mené plusieurs au delà des limites dans lesquelles ils se seraient renfermés, s'ils avaient écrit avec plus de sang-froid et avec moins d'envie d'avoir raison à tout prix.

« Il est vrai que tout cela s'est un peu apaisé depuis que le concile d'Amiens s'est occupé de la question, et aussi depuis la publication de l'ouvrage du P. Gratry, qui l'a traitée *in extenso*. Mais, si je ne me trompe, la paix n'est qu'à la surface et les discussions renaîtront tôt ou tard. Il est certain, d'une part, que plusieurs (parmi lesquels une bouche auguste, dont je ne prétends pas faire peser ici l'autorité plus qu'il ne convient) ont trouvé que les expressions du concile d'Amiens laissaient encore à la raison au delà de ce qui lui appartient; et, d'autre part, il est évident, du moins pour moi, que ni le P. Gratry, ni ceux qui font le plus haut éloge de son ouvrage, ne partagent cet avis, et qu'ils inclineraient plutôt à un sentiment contraire.

« Pour l'acquit de ma conscience, je dois déclarer que je n'ai pas lu l'ouvrage du P. Gratry, et que je ne le connais que par les articles de M. Foisset, publiés dans le *Correspondant*, et par celui de M. Sainte-Foi, inséré dans l'*Univers*.

« Je conçois donc parfaitement, monsieur l'abbé, que dans une pareille situation, vous ne sachiez que faire, ou plutôt que vous ne sachiez pas même ce que ce serait qu'enseigner la philosophie. Mais à votre tour, vous devez comprendre qu'il ne m'est guère plus possible de vous donner, là-dessus, des idées qui ne courent pas le risque de trouver plus d'un adversaire. Néanmoins, il est quelques points de vue qui me semblent être hors de contestation; je vais vous les exposer, sauf à vous à en tirer les conséquences. Mais je dois vous prévenir que je ne veux rien dire par voie d'affirmation absolue, étant de ceux qui croient que la philosophie est libre partout où la foi, c'est-à-dire l'autorité de l'Eglise, n'intervient pas, et ne voulant pas m'attirer sur les bras ces terribles champions du rationalisme modéré, comme on l'appelle, qui, parce qu'ils auraient remporté quelque premier prix en seconde ou en rhétorique, se croient auto-

risés à pousser encore, m'assure-t-on, de grands cris contre tout ce qui sent de près ou de loin le traditionalisme, dans un journal autrefois sérieux et estimable, mais aujourd'hui bien dégénéré, et se mourant dans les angoisses d'un dépit mal contenu (46).

« I. Il y a d'abord un principe qui domine ici tout le reste, c'est qu'on est libre d'adopter et d'enseigner tout système de philosophie qui n'est pas condamné par l'Eglise directement ou indirectement, en lui-même ou dans ses conséquences. On en convient des deux côtés, puisqu'on ne s'accuse réciproquement que de porter atteinte aux principes de la foi par les doctrines philosophiques qu'on soutient. Or, il y a là déjà, ce me semble, bien des éléments de paix, surtout pour des hommes qui sont, les uns et les autres, sincèrement chrétiens. On peut différer de sentiment, on peut se le dire mutuellement, on peut essayer de prouver à ses adversaires et de les convaincre qu'ils se trompent; mais, comme il n'y a point de juge qui puisse venir mettre un terme aux débats; comme, en définitive, la religion n'est pas intéressée à ce que la victoire soit adjugée aux uns plutôt qu'aux autres, rien n'empêche qu'en continuant la discussion, on ne reste parfaitement uni par les liens de la charité, et toujours dans les termes de la modération et des convenances. Si l'un dit : La vérité est de mon côté, et je dois la défendre, l'autre répète la même chose, au même titre et avec le même droit, sans qu'il y ait aucun moyen, connu jusqu'ici, de sortir de là, sans qu'il y ait aucun organe humain ou de l'ordre purement naturel qui puisse décider en dernier ressort en faveur de celui-ci ou de celui-là.

« II. Il y a encore un autre principe qu'il est bon, avant d'aller plus loin, de rappeler à quelques-uns des adversaires les plus animés de la philosophie traditionaliste, c'est que les expressions dont l'Eglise s'est servie pour condamner une doctrine philosophique ou théologique, doivent être prises à la rigueur, et qu'il n'est pas permis aux particuliers de les commenter et de les expliquer ; en les étendant au delà du sens qu'elles comportent rigoureusement. Que si une discussion s'élève néanmoins sur la portée et sur les conséquences de quelques décisions de l'Eglise, l'Eglise est là; mais il n'y a qu'elle pour prononcer de quel côté est la vérité ou l'erreur. Jusqu'à ce qu'elle soit intervenue, la liberté de discussion demeure tout entière. Ce même principe est applicable aux décrets des conciles provinciaux, qui, régulièrement, ne peuvent être interprétés que par les évêques qui les ont rendus.

« On ne s'est pas toujours souvenu de ces règles si sages et si empreintes de l'esprit de modération de l'Eglise, dans quelques-uns des écrits qui ont paru sur cette matière, particulièrement en ce qui regarde la condamnation du système philosophique de l'abbé de Lamennais. Ce système est condamnable puisqu'il a été condamné par l'Eglise, et il mérite toutes les qualifications que l'Eglise lui a données en le condamnant.

« Ainsi le Saint-Siége a prononcé :

« Que le système dont il s'agit est une preuve des rêves délirants auxquels la raison humaine peut se laisser entraîner, c'est-à-dire qu'il est lui-même un de ces rêves;

« Que son auteur a eu trop de confiance en lui-même et dans sa propre raison ;

« Que les torts qu'il a eus sont : de n'avoir pas cherché la vérité là où elle existe avec toute certitude, dans l'Eglise même, où on la trouve pure de tout mélange d'erreur; d'avoir laissé les saintes traditions apostoliques pour y substituer des doctrines vaines, futiles, incertaines, non-approuvées de l'Eglise;

« Et enfin d'avoir prétendu, tout à fait à faux, que la vérité ne pouvait être appuyée et défendue que par ce système.

« Il est impossible que, dans l'exposé et la défense du système, il ne se trouve quelque proposition répréhensible à d'autres titres; mais on n'est obligé de croire que ce que le Saint-Siége a décidé, et c'en est assez, puisque par là le système tout entier est ruiné dans sa base même. Nous croyons, en conséquence, que M. de Lamennais a eu trop de confiance en lui-même et dans sa propre raison; qu'il accordait à la raison humaine, à la raison générale, au sens commun enfin, trop de force, de puissance et d'autorité, au détriment de l'autorité de l'Eglise et de ses traditions, et que son système ne reposait que sur des doctrines vaines, futiles et incertaines, non approuvées par l'Eglise, bien loin qu'il pût être la pierre angulaire de toute certitude morale et religieuse. Mais il faudrait mettre les expressions de l'Encyclique pontifical sous un pressoir d'une haute puissance pour en faire sortir des propositions telles que celles-ci, qu'on a pu lire dans une publication périodique d'ailleurs estimable : que le Saint-Siége a condamné le système en question, dans le sens de ceux qui l'avaient attaqué, et que, par là, il a implicitement approuvé tous leurs arguments et toutes leurs prétentions. Cela est manifestement contraire tant au fait lui-même qu'aux principes d'après lesquels il est permis d'interpréter les décisions apostoliques. Dans la vérité, le système opposé à celui qui a été condamné est resté ce qu'il était auparavant vis-à-vis de l'Eglise; les encycliques de 1832 et de 1834 n'en disent pas un seul mot (47). Il est encore, comme auparavant, non approuvé de l'Eglise et sujet aux suspicions qui ont fait mettre à l'*Index* plusieurs des ouvrages où il est exposé et défendu, c'est-à-dire qu'il est permis de

(46) Il s'agit ici de l'*Ami de la religion*.

(47) La simple *contradictoire* de l'erreur de M. de Lamennais est manifestement approuvée par le décret qui condamne cette erreur; ce qui n'est pas approuvé, ce sont les systèmes *contraires* à cette même erreur.

le discuter, de le combattre, par de bonnes raisons s'entend, sans courir le risque de résister à l'autorité de l'Eglise. Pour mon compte, je ne me fais nul scrupule de n'être pas cartésien; mais je le serai du jour où l'Eglise me dira par l'organe de son chef, qu'il faut l'être pour être en harmonie avec elle et avec ses doctrines. Il est extrêmement à regretter que, dans l'appréciation des deux Encycliques de Grégoire XVI, on n'ait pas tenu tout le compte désirable des principes que je viens de rappeler, et que, là même où il devait y avoir moins de distraction et de préoccupation, on soit allé jusqu'à se persuader qu'on résumait fidèlement toute leur portée en ce qui regarde la matière présente, en disant que le système y était condamné pour *accorder trop à l'autorité au détriment de la raison*. Si on veut prendre la peine de les relire toutes les deux, sérieusement et à tête reposée, on se convaincra de l'exactitude de ce que je viens de dire, et que ni l'une ni l'autre ne renferme un seul mot qui ait pour objet d'établir ou de défendre les droits de la raison contre l'autorité; c'est plutôt tout le contraire.

« Je ne puis m'empêcher de remarquer avant d'aller plus loin, qu'au sujet d'une Encyclique plus récente, on a été beaucoup plus sage et plus réservé (48). Ceux dont elle favorisait les sentiments et la conduite ont compris qu'il appartenait au Saint-Siége seul de l'interpréter et d'en presser les conséquences, et ils ont gardé le silence en présence d'amours-propres froissés, laissant au temps le soin de justifier *la sagesse et l'opportunité* de ce qui a été fait.

« III. La philosophie traditionaliste est née naturellement et comme d'elle-même de la lutte soutenue au nom de la religion contre le rationalisme. Celui-ci est renfermé tout entier dans cette proposition : La raison est une puissance souveraine et indépendante, capable de connaître par elle-même toutes les vérités de l'ordre spirituel et moral. Mais, comme la religion n'est, de son côté, que la connaissance révélée de toutes les vérités du même ordre spirituel et moral, il s'ensuit que la philosophie et la religion, la raison et la foi n'auraient qu'un seul et même objet, une seule et même fin, la connaissance de toutes ces vérités pour conduire l'homme à la vertu et au bonheur. Et c'est bien ainsi que les rationalistes l'entendent. Aussi prétendent-ils que si le peuple doit recevoir la connaissance de ces vérités par l'enseignement religieux et à titre de vérités révélées, ils sont, eux, dispensés de les accepter par cette voie et autorisés à ne les croire qu'autant qu'ils sont parvenus à se les démontrer à eux-mêmes par la raison.

« Les rationalistes disent donc que la philosophie est une puissance souveraine, indépendante et universelle; qu'elle est capable de démontrer toutes les vérités de l'ordre intellectuel et moral, et qu'elle n'a pas à s'inquiéter de ce qu'enseignerait la religion relativement à ces mêmes vérités, attendu qu'elle ne relève que d'elle-même, c'est-à-dire, de la raison. Provisoirement pourtant, ils conviennent que la religion ne peut enseigner que la vérité, et ils en concluent que la philosophie ne peut jamais se trouver en désaccord avec elle.

« IV. Les philosophes chrétiens repoussent d'un commun accord cette capacité universelle attribuée à la philosophie par les rationalistes; car ils savent qu'il y a deux sortes de vérités intellectuelles et morales : l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et que celles-ci sont au-dessus de la portée à laquelle la raison peut naturellement s'élever. Le ressort de la raison ne s'étend qu'aux vérités naturelles, et les vérités surnaturelles ne sauraient arriver à notre connaissance que si Dieu daigne nous les révéler. Mais il reste à savoir si la raison, quand elle ne s'applique qu'aux vérités de sa sphère, est tellement indépendante qu'elle puisse les démontrer rigoureusement sans le secours direct ou indirect de la foi; et c'est là qu'ils se divisent, les uns tenant pour l'affirmative, et les autres pour la négative. Ainsi, par exemple, les uns soutiennent que la raison peut prouver démonstrativement l'existence de Dieu et sa perfection infinie en général, en faisant abstraction de toute révélation, prétendant que, sans cela, Dieu aurait refusé à l'homme quelque chose de nécessaire pour atteindre sa fin naturelle, qui est essentiellement, pour une partie, la connaissance d'un Dieu éternel et souverainement parfait, au lieu que les autres sont d'avis que toute démonstration à cet égard ne peut être rigoureuse et irréfragable qu'autant qu'elle aura son dernier et principal appui dans la foi.

« Mais, ici encore, il peut y avoir deux opinions différentes, car il y a une foi naturelle et une foi surnaturelle. Dans l'état actuel de l'humanité, tel que Dieu l'a fait, chacun connaît Dieu d'abord par l'enseignement, et croit en lui par la foi, par la confiance naturelle et instinctive que nous avons dans ceux qui nous instruisent (49). Or la connaissance de Dieu ainsi acquise est tout à la fois naturelle pour une partie et surnaturelle pour l'autre; il y a donc ici une foi naturelle et une foi surnaturelle, celle-là ayant pour objet ce que nous pouvons connaître de Dieu naturellement, et l'autre, ce qui est mystère, ce qui est naturellement caché à la raison, ce qui n'est connu que par la révélation.

« Pour les uns donc, la démonstration naturelle de l'existence et des perfections de Dieu dépendrait au moins de la foi que nous

(48) Il s'agit de celle qui conseillait de faire une part, dans les écoles, aux classiques chrétiens.

(49) La *base* de la certitude irraisonnée que l'enfant possède de l'existence de Dieu, est l'idée de Dieu gravée dans son âme; l'enseignement n'est qu'une *condition* de cette certitude, et la *confiance* n'en est qu'un *phénomène;* l'expression de *foi naturelle* expose à confondre ces trois choses.

avons en lui dès l'enfance; pour les autres, au contraire, elle dépend, encore à quelque degré, de la foi même surnaturelle (50).

« Quant à ce qu'on leur objecte aux uns et aux autres, qu'il est nécessaire que la raison ait en elle-même les moyens d'acquérir avec certitude toute la connaissance de Dieu qu'elle peut naturellement en avoir, ils répondent — les premiers, que la foi naturelle que nous avons est un des éléments essentiels et naturels de la raison, — et les seconds, qu'il faut bien distinguer ce qui est, parce Dieu l'a voulu, de ce qui aurait pu être, si Dieu avait voulu autre chose que ce qui est.

« Ce que Dieu aurait pu vouloir, c'est de n'appeler l'homme qu'à une fin naturelle; et, dans ce cas, il aurait dû mettre dans sa nature et à sa portée naturelle tous les moyens nécessaires pour le connaître, d'une connaissance naturelle proportionnée à sa fin.

« Ce qu'il a voulu, c'est que l'homme eût en même temps une fin naturelle et une fin surnaturelle, mais tellement liées, que, à proprement parler, la fin surnaturelle absorbe l'autre; car, ni la raison ne sait certainement, ni la raison n'enseigne ce que devient, après cette vie, l'homme qui n'est point arrivé à posséder sa fin surnaturelle, dans l'hypothèse où il n'aurait pas mérité personnellement la damnation (51).

« Ils disent donc que, si l'impuissance de la raison à connaître Dieu certainement par la lumière naturelle dans une hypothèse possible, mais non réalisée, accuserait en effet sa justice et sa sagesse, il n'en est pas de même dans la réalité des choses, parce que l'impuissance naturelle est suppléée, est compensée au delà par la lumière de la foi; que la connaissance purement naturelle de Dieu, dans l'état actuel, n'a ni objet, ni utilité proprement dite, étant impliquée d'une manière éminente dans celle que nous en acquérons par la foi dès notre enfance (52); et même ils ajoutent que les facultés naturelles de l'homme ayant été incontestablement affaiblies par suite du péché originel, il s'ensuit nécessairement qu'elles ne se trouvent plus avoir avec leur objet, avec leur fin, la même proportion qu'elles avaient eue primitivement et qu'elles devaient conserver, si l'homme n'avait pas péché.

« Voici donc, en regard les unes des autres, les prétentions des rationalistes chrétiens et modérés, et celles des traditionalistes, appliquées à un seul objet : l'existence de Dieu et sa souveraine perfection.

« Les premiers disent : La raison peut par elle-même, et en faisant abstraction de toute révélation comme de toute tradition, démontrer qu'il existe un être infiniment parfait qui est Dieu; elle n'a nul besoin pour cela d'en avoir ni la foi, ni notion préalable. Un homme qui n'aurait jamais entendu parler de Dieu pourrait *découvrir* son existence et se la démontrer rigoureusement à lui-même par sa seule raison.

« Les seconds disent au contraire : La raison démontre l'existence de Dieu, pourvu qu'elle en ait préalablement la notion et l'idée, et cette démonstration repose en définitive sur la foi traditionnelle qui existe en chacun. Un homme qui n'aurait jamais entendu parler de Dieu, qui n'en aurait préalablement aucune idée, n'est pas possible dans l'état actuel du genre humain; et, fût-il possible, il ne pourrait ni découvrir certainement ni se démontrer à lui-même rigoureusement que Dieu existe.

« Je vais essayer de vous expliquer clairement sur quoi ils se fondent, comment ils procèdent, et quels sont les inconvénients et même les dangers qu'ils croient trouver dans tout système rationaliste, quelque mitigé qu'il soit. Je ne serai guère qu'historien ou rapporteur, quoique je ne fasse nul mystère de mes sympathies et de mes préférences pour les traditionalistes.

« V. De même que Dieu a créé deux grands luminaires pour éclairer le monde de la lumière matérielle, l'un plus grand qui préside au jour et l'autre plus petit qui préside à la nuit; ainsi il a voulu que le monde moral fût éclairé par deux lumières, la lumière révélée qui nous vient par l'Eglise, et la lumière naturelle qui nous vient par l'enseignement naturel, commun et ordinaire. Dans le monde matériel et sensible, il n'y a pourtant qu'une seule et même lumière, comme ce sont les mêmes objets qui sont éclairés par elle, soit qu'elle leur arrive directement du centre d'où elle émane, soit qu'elle ne parvienne à eux que par l'astre qui la *réfléchit*, lequel n'est lui-même visible que par cette lumière tout à fait étrangère à son essence. Lorsque le grand luminaire nous éclaire lui-même, non-seulement nous n'avons pas besoin de la lumière auxiliaire qui n'a été créée que pour la nuit, mais cette lumière même disparaît entièrement et cesse d'être visible pour nous, alors que l'astre qui la réfléchit se trouve sur le même horizon. Personne que je sache, n'a jamais regretté qu'il en fût ainsi; et s'il est vrai, selon une hypothèse que saint Thomas ne repousse pas, que les corps célestes soient sous la direction et le gouvernement des saints anges, celui qui dirige l'astre de la nuit sait très-bien que nous n'avons pas besoin de sa lumière pendant le jour. Cet astre utile, nécessaire, si l'on veut, alors que nous ne sommes point placés convenablement pour être éclairés directement par celui qui porte la lumière avec lui, ne nous donne pourtant point sa propre lumière, et il nous renvoie plus ou moins de celle qu'il emprunte à l'astre du jour, suivant qu'il est

(50) Ces mots : *La foi que nous avons en Dieu dès l'enfance*, peuvent s'appliquer aussi bien à la foi surnaturelle qu'à toute autre espèce de foi.

(51) Nous aurions des réserves à faire sur ce passage, si un examen détaillé ne sortait pas de notre but.

(52) Nous n'oserions donner comme nôtre cette opinion.

par rapport à nous dans une position plus ou moins directe avec lui. Sa lumière n'est *pleine*, c'est-à-dire aussi grande qu'elle peut l'être, qu'alors qu'elle le regarde en face, et qu'aucune ombre intermédiaire ne vient l'éclipser en tout ou en partie.

« Or les choses matérielles étant incontestablement des images sensibles dans lesquelles il a plu à Dieu de nous représenter les choses spirituelles, qui sait si celles dont nous parlons ne nous représenteraient pas d'une manière plus ou moins complète les rapports qui existent entre la lumière naturelle, que nous considérons comme propre à la raison, et la lumière surnaturelle, que Dieu a jugé à propos d'incorporer avec son Eglise (53)? Je ne m'arrête point à spécifier et à indiquer ces rapports. Mais si on demandait à la raison : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, cur gloriaris, quasi non acceperis?* (*I Cor.* IV, 7.) je ne sais pas trop ce qu'elle aurait à répondre.

« Quoique la philosophie, chez les Allemands surtout, se soit beaucoup occupée à rechercher quelle est la nature de l'âme, quelle est celle de la vérité, et de quelle manière l'intelligence fonctionne pour transformer *l'idée* en *vérité*, ou comme s'exprime saint Thomas, pour *égaler l'idée à la vérité*, je ne pense pas qu'à cet égard elle soit parvenue à faire aucune découverte certaine. Je crois plutôt que les conceptions de l'intelligence, que la génération des idées en nous sont un mystère plus profond encore que celui du même genre qui a lieu pour les choses corporelles. Je pense également que, lorsque Dieu dit en lui-même : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons lui un aide semblable à lui* (*Gen.* II, 18), sa pensée se reportait autant à l'ordre intellectuel qu'à l'ordre matériel, et que pour l'un comme pour l'autre, la fécondité ne devait pas être possible dans l'isolement. Aussi, voyez ce qu'il fit au moment même de la création de l'homme.

« L'enseignement commun des théologiens, parfaitement développé par Corneille de la Pierre dans ses *Commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse*, *et le* IIIe *de l'Ecclésiastique*, est que Dieu instruisit l'homme, dès le premier moment de son existence, des vérités surnaturelles, par une révélation extérieure, par la parole, et qu'il lui donna en même temps, intérieurement, par conséquent aussi dès le premier moment de son existence, la connaissance de toutes les vérités naturelles. *Indidit omnium naturalium cognitionem.* Ainsi :

« 1° La création de l'homme, le don de la révélation et celui des connaissances naturelles ont existé simultanément, au même instant et sans que l'un ait précédé l'autre d'une précession de temps.

« 2° Les mots, dans lesquels Dieu renferma la connaissance des vérités révélées, comprenaient aussi les vérités de l'ordre naturel correspondantes.

« 3° L'homme eut donc, dès le premier moment, par la parole, dans la parole, la connaissance des vérités tant surnaturelles que naturelles, et la faculté de la communiquer à ses descendants par le même moyen de la parole.

« 4° Les connaissances naturelles furent un don de Dieu, comme les connaissances surnaturelles : mais celles-ci étaient un don gratuit, et les autres un don obligé, parce qu'elles appartenaient à l'intégrité de la nature humaine.

« 5° Ces connaissances naturelles, intellectuelles et morales, se trouvèrent en Adam incorporées avec la parole, avec les mêmes mots qui exprimaient les idées surnaturelles correspondantes. Sur quoi il faut bien remarquer que les mots d'une langue, tels qu'ils existent dans l'homme qui la connaît, n'y sont pas seulement comme des sons articulés, comme des signes; mais qu'ils y sont avec toute leur valeur, et renferment les affirmations et les croyances de ceux qui la lui ont apprise. La parole ne vient en nous qu'avec la pensée de celui qui nous parle, et elle reste en nous avec la pensée qu'elle porte avec elle. C'est cette pensée que notre raison saisit dans la parole qu'elle entend : elle l'abstrait, l'attire à elle, et se l'approprie d'abord par un acte de foi instinctif et naturel; et plus tard, quand elle est suffisamment formée, elle peut la discuter, la contrôler, la rejeter ou l'approuver de nouveau par l'examen et le raisonnement. Ainsi la raison, en Adam, fut formée, dès le premier moment, par les affirmations de la raison divine renfermées dans la parole que Dieu lui fit entendre et dont il lui donna l'intelligence. L'homme, dès lors, dut naître, non point avec les mêmes connaissances, mais avec la faculté de les acquérir par la même voie, c'est-à-dire par la parole. Et, en effet, il est constant que les connaissances premières, celles qui sont la racine de toutes les autres, ne s'acquièrent que de cette façon. L'homme est enseigné d'abord, et il commence par croire à tout ce qu'on lui enseigne; plus tard, il peut réfléchir, comparer, développer, trouver par lui-même entre les vérités qu'il connaît, des rapports dont on ne lui a pas parlé; mais ce ne sont pas, à proprement parler, des vérités nouvelles.

« 6° Il suit de là que les vérités surnaturelles et les vérités naturelles n'ont été séparées, ni dans l'enseignement primitif, ni dans l'enseignement traditionnel humain; car, d'une part, les vérités surnaturelles renferment les vérités naturelles, auxquelles elles seront surajoutées par la libre volonté de Dieu; et de l'autre, les mêmes mots expriment les unes et les autres, de telle sorte que le mot *Dieu*, par exemple, comprend en lui-même tout ce que nous pouvons connai-

(53) La raison peut être dite *réfléchir* Dieu, mais elle ne *réfléchit* pas l'Eglise. La raison et l'Eglise sont deux lumières qui viennent, l'une et l'autre, directement de Dieu. Cette vérité se concilie très-bien avec cette autre, que le développement de la raison dépend de certaines conditions extérieures, et qu'il n'atteint toute sa plénitude que sous l'influence de l'Eglise.

tre de Dieu par la révélation et par la raison. Il s'ensuit aussi que nous pouvons descendre des vérités surnaturelles aux vérités naturelles, puisque celles-là supposent celles-ci, mais non remonter des vérités naturelles aux vérités surnaturelles, parce que les vérités naturelles auraient pu exister seules, si Dieu l'avait voulu ainsi.

« La situation de tout homme qui est parvenu à l'âge de raison et de réflexion, est donc celle-ci : Il croit en Dieu, et d'une foi naturelle et d'une foi surnaturelle, par suite de l'enseignement qu'il a reçu. Par conséquent, il ne saurait être question pour lui ni de découvrir l'existence de Dieu, car il la connaît, ni de la démontrer *a priori*, car il ne peut la démontrer qu'avec les connaissances qu'il possède, qu'il a reçues toutes faites par l'enseignement, et dont il faut avant tout, qu'il suppose la vérité certaine s'il veut en faire la base, le point de départ de sa démonstration (54). Mais il peut parfaitement démontrer ou du moins comprendre, si on le lui montre, que sa foi à l'existence de Dieu est tout-à-fait en harmonie avec toutes les croyances naturelles et ordinaires, et, dès lors, non-seulement il n'a aucun motif de la nier ou de la révoquer en doute, mais encore tout ce que sa raison possède de lumières et de connaissances l'assure qu'il ne se trompera pas en la conservant. La philosophie traditionaliste ne manque pas, on le voit, de raisons assez plausibles pour se défendre contre le rationaliste même mitigé. J'en indique encore quelques-unes qui ont aussi leur poids et leur valeur.

« L'histoire atteste, en effet, que les vérités intellectuelles et morales de l'ordre naturel ne se sont conservées fidèlement que chez les peuples qui croyaient à la révélation, tandis que, chez les autres, elles ont été altérées plus ou moins, suivant qu'ils étaient plus ou moins privés des lumières de la révélation. D'où il est aisé de conclure que la raison a probablement besoin d'être assistée par la révélation pour jouir de toute sa puissance même naturelle, et que, séparée de la révélation, ou prétendant faire abstraction de la révélation, elle serait impuissante, soit à acquérir toutes les connaissances naturelles, au plus haut degré où elles peuvent s'élever, soit à les enseigner et à les conserver d'une manière durable dans la société humaine. Il semble même qu'on ne s'éloignerait pas beaucoup de la vérité historique en affirmant que ce qui soutient et conserve les connaissances de l'ordre naturel, moral et intellectuel, dans leur pureté et intégrité, c'est l'enseignement surnaturel de l'Eglise, comme c'est lui qui conserve ce qui reste de foi apparente et réelle au protestantisme et aux sectes de toutes sortes.

« Saint Thomas pourrait être considéré comme favorisant ce sentiment, lorsqu'il dit qu'il a été nécessaire que les vérités, même naturelles, fussent connues par le mode de la foi, *per modum fidei*, attendu qu'autrement un très-petit nombre d'hommes eussent été capables d'en acquérir la connaissance; que cette connaissance même eût été mêlée de beaucoup d'erreurs, et encore qu'ils eussent été impuissants à la faire recevoir par le reste du genre humain, par la voie du raisonnement et de la démonstration. La conséquence qui sort naturellement de là, c'est que le genre humain n'aurait pas de Dieu toute la connaissance naturelle qu'en pourraient acquérir des savants, et par conséquent que la connaissance naturelle que nous en avons nous est communiquée et est conservée par l'enseignement révélé; en d'autres termes, que la raison de l'homme, dans l'état actuel n'a pas, sans la foi, tout ce qui lui serait nécessaire pour acquérir les connaissances purement naturelles de l'ordre intellectuel et moral.

« Saint Thomas enseigne encore qu'il y a entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine cette différence, entre autres, que les espèces intelligibles au moyen desquelles l'ange et l'homme connaissent les choses sont, pour l'ange, dans sa propre substance, qui est toute spirituelle, tandis que l'intellect humain ne les reçoit qu'après les avoir dégagées, par une vertu qui lui est propre, des espèces sensibles que le monde extérieur a imprimées dans son sens physique et corporel. Ainsi l'ange connaît les choses en lui-même, par les espèces intelligibles que Dieu a mises librement et volontairement dans sa substance; et si l'homme ne les connaît que par des espèces qui ne sont point d'abord dans son être spirituel, mais uniquement dans son être corporel, comment s'opère le passage de l'espèce sensible à l'espèce intelligible, et enfin la connaissance? C'est ce que la raison peut être curieuse de savoir, ce qu'elle peut chercher à découvrir, mais ce qu'elle ne comprendra certainement jamais. Toujours est-il que, d'après saint Thomas, les choses se passent ainsi. Or, si toutes les idées de l'homme prennent leur commencement dans les sens par les espèces sensibles, *initium sumunt a sensibus*, il s'ensuit qu'il ne les possède pas d'abord dans son entendement. Il s'ensuit aussi que les espèces intelligibles, lui venant du dehors, en tant que les espèces sensibles les contiennent virtuellement, n'appartiennent pas à l'essence de son être spirituel ; de sorte qu'il ne peut pas acquérir des connaissances nouvelles, point faire de démonstration par conséquent qu'au moyen d'éléments reçus et communiqués par la voie des sens. Ce sont des données préalables nécessaires, sans lesquelles nul raisonnement, nulle démonstration n'est possible. Or, n'est-il pas évident qu'elles sont tout à fait traditionnelles, transmises qu'elles sont d'homme à homme depuis le commencement et acceptées de chacun naturellement par une foi instinctive, sans le concours d'aucun raisonnement?

« Mais en quoi consistent les espèces sen-

(54) Est-ce bien là une preuve suffisante pour établir l'impossibilité de la démonstration *à priori?*

sibles et les espèces intelligibles, en ce qui regarde les vérités de l'ordre intellectuel et moral? Ici, j'émettrai mon opinion personnelle, sans y tenir plus que de raison. Je crois ou je pense que les unes et les autres ne sont pas autre chose au fond que les mots eux-mêmes de la langue que nous comprenons et dans laquelle nous avons été instruits. Ces mots, avons-nous dit déjà, ne sont pas seulement des sons articulés, des signes imprimés en nous, dans nos sens, d'une manière quelconque, mais ce sont des signes sensibles toujours pleins des affirmations qu'ils renfermaient quand nous les avons entendus pour la première fois, et c'est précisément pour cela qu'ils sont à la fois *sensibles* et *intelligibles*. L'intelligence de celui qui les entend, par l'organe de l'ouïe, y voit, y saisit cette affirmation; elle se l'approprie par cette opération que saint Thomas appelle une abstraction, et ainsi elle se trouve avoir conçu les idées des choses, posséder en elle-même des affirmations et des croyances semblables à celles qu'elle a vues dans les espèces, dans les mots de la langue qu'elle a apprise dès l'enfance (55).

« On pourrait encore apporter en faveur de la philosophie traditionaliste d'autres raisons qui se tirent des inconvénients et des dangers de la méthode rationaliste; mais les exposer en détail nous mènerait trop loin; et d'ailleurs chacun pourra facilement les apprécier d'après ce qui me reste à dire de la manière dont procède un professeur de philosophie traditionaliste, quand il veut, par exemple, parler à ses élèves de l'existence de Dieu.

« VI. Un professeur de philosophie traditionaliste, quand il veut, par exemple, parler à ses élèves de l'existence de Dieu, leur dit : Vous croyez en Dieu, et jusqu'ici vous y avez cru sur la parole et sur l'autorité de ceux qui vous ont instruits, par la confiance naturelle que vous aviez dans leur lumière et dans leur sincérité (56); vous y croyez surtout comme chrétiens, par la foi que vous avez à l'autorité infaillible de l'Eglise à qui Dieu s'est révélé lui-même. Il ne peut donc pas être question pour vous de chercher et de trouver de nouveaux motifs de croire en Dieu (57), de donner plus de certitude à la foi que vous avez déjà en lui; à plus forte raison, il ne s'agit pas de le découvrir ou de l'inventer, comme si vous ne le connaissiez pas déjà; mais il vous importe de vous prémunir contre les arguments par lesquels ceux qui ne croient pas en lui et qui voudraient vous empêcher d'y croire vous-mêmes, prétendent avoir le droit de nier l'existence de Dieu, ou du moins de la révoquer en doute. Or, pour cela, une seule chose est nécessaire : c'est de vous démontrer que la croyance à l'existence d'un Dieu infiniment parfait, créateur et maître souverain de toutes choses, est parfaitement conforme aux lumières de la raison ordinaire et commune, à tous les principes sur lesquels l'homme s'appuie, avec confiance et sans hésitation, pour toutes les choses et pour tous les intérêts de l'ordre naturel. Mais remarquez bien ceci : si vous comprenez toutes les preuves que je vous présenterai, alors vous conclurez que la raison, bien loin d'autoriser à nier l'existence de Dieu ou même à en douter, commande impérieusement au contraire d'en conserver fidèlement la croyance qu'on a reçue par l'éducation; mais, si vous ne les comprenez et ne les saisissez pas bien, ce qui peut facilement arriver, au moins au premier aperçu, s'ensuivra-t-il que l'existence de Dieu ne soit plus prouvée pour vous, et que vous soyez autorisés à n'y plus croire? Pas le moins du monde. La seule conclusion légitime qu'il vous sera permis d'en tirer, c'est que vous ne comprenez pas, par défaut d'application et de pénétration, ou bien parce que moi-même je vous aurai mal exposé ces preuves, du moins relativement à la disposition particulière de votre esprit en ce moment. Par ce défaut d'intelligence et de compréhension des preuves de l'existence de Dieu, vous n'acquerrez pas plus le droit de la nier ou d'en douter, qu'un élève en mathématiques n'aurait celui de nier un théorème ou de le révoquer en doute, par la raison qu'il n'en aurait pas compris la démonstration.

« De plus, quand les preuves naturelles que la raison peut apporter de l'existence de Dieu seraient insuffisantes, je dis que cette vérité demeurerait toujours pour vous solidement établie par l'enseignement de l'Eglise, comme dogme révélé, et d'une certitude infiniment supérieure à celle qui ne serait acquise que par la raison. En effet, il ne paraît pas absolument nécessaire, dans l'état actuel, que la raison puisse se faire une démonstration rigoureuse et sans réplique de l'existence de Dieu, par ses seuls moyens actuels, et sans le secours de la foi. Je dis *dans l'état actuel*, parce que s'il avait plu à Dieu de n'appeler l'homme qu'à une fin naturelle et à des connaissances naturelles, il aurait dû évidemment mettre à sa disposition tous les moyens nécessaires pour acquérir par lui-même naturellement cette fin et ces connaissances. Mais il n'en est pas ainsi : l'homme, dans l'état actuel, n'a pas été proprement destiné à une fin naturelle, et par conséquent il n'a point à connaître Dieu seulement d'une manière naturelle. Quelles que soient donc les lumières de la raison, elles ont toujours, dans celles de la foi, de quoi suppléer à ce qui leur manquerait. On le voit, la philosophie traditionaliste se borne à fortifier par la raison la foi qu'on a en Dieu par l'enseignement et dès l'enfance; mais elle doute si la raison pourrait la produire, la créer en quelque sorte par le raisonnement; elle croit au moins que cela est

(55) L'*extériorisme* paraît ici enseigné assez clairement.

(56) Voir la note jointe plus haut à un passage semblable.

(57) On peut trouver de nouveaux motifs de croire à une vérité dont on était déjà certain.

loin d'être démontré, et de plus elle voit, dans le système rationaliste de graves inconvénients, des dangers réels pour les jeunes gens qui seraient mal disposés par le cœur et peu capables par l'intelligence. En effet, dès qu'on n'appuiera la foi à l'existence de Dieu que sur la valeur des raisonnements, quand on leur dira : *Supposez que vous ne croyez pas en Dieu ; je vais vous démontrer qu'il existe et qu'il faut y croire*, il suffira que l'auditeur ne comprenne pas, pour que l'effet, le but, la fin de la démonstration soient manqués. C'est donc cette supposition que les traditionalistes ne veulent pas qu'on fasse, sous peine d'ouvrir la porte aux inquiétudes d'abord, puis au doute et à l'incrédulité.

« On saisira mieux encore la différence essentielle et fondamentale qu'il y a entre les deux méthodes, si l'on fait attention aux conséquences profondément diverses qui sortent de l'une et de l'autre.

« D'après l'une, on doit continuer à croire en Dieu tant qu'il ne sera pas démontré que Dieu n'existe pas, et on ne serait nullement autorisé à nier son existence, et à en douter même, par la raison qu'on ne comprendrait pas les preuves naturelles qui l'établissent. Or, soit dit en passant, les incrédules, les athées, n'ont jamais prétendu avoir démontré que Dieu n'existe pas ; ils s'en sont toujours tenus à dire que son existence ne leur était pas assez bien prouvée pour qu'ils y ajoutassent foi.

«D'après l'autre méthode, au contraire, on serait autorisé à nier son existence, à en douter, ou tout au moins à y rester indifférent tant qu'elle ne serait pas démontrée, c'est-à-dire, tant qu'on ne serait pas persuadé et convaincu de la solidité des arguments, tant qu'on ne les comprendrait pas. Or il est certain que cette *non-compréhension* existe, et plus souvent qu'on ne pense. Les rationalistes, avec leur abstraction de toute foi antérieure, commencent donc par enlever au raisonnement la base naturelle que l'éducation lui a donnée ; et ne voulant faire appel qu'à la raison et à l'intelligence des jeunes gens, s'il se trouve que cette raison, que cette intelligence manque de quelque condition nécessaire pour saisir et bien comprendre, ils les exposent à ce double danger, et de perdre la croyance naturelle et non raisonnée qu'ils avaient, et de ne pas acquérir celle qu'on prétendait leur donner par une autre voie. On aura beau faire, ceux-là seulement resteront croyants qui auront assez de sincérité et d'humilité pour s'en prendre à leur défaut de pénétration ; les autres s'en prendront aux preuves elles-mêmes, et ils seront incrédules. On pourrait leur dire avec vérité, j'en conviens, que c'est la faute de leur peu d'intelligence ; mais cela n'est guère de nature à flatter leur amour-propre, et certainement ils ne le croiraient pas plus que le reste.

«Je crains, je l'avoue, que le P. Gratry lui-même n'ait pas levé tous ces inconvénients. Si j'ai bien compris, en effet, MM. Foisset et Sainte-Foi, le P. Gratry regarderait les preuves déductives et inquisitives qu'on a données jusqu'ici de l'existence de Dieu et de ses perfections, comme laissant, d'une manière ou de l'autre, quelque chose à désirer, au moins pour certains esprits ; et selon lui, les seules preuves d'induction, particulièrement celles qu'il a présentées, d'après les lois du calcul infinitésimal, seraient absolues et sans réplique. Je ne révoque pas en doute la valeur de cette preuve nouvelle, j'y crois même depuis longtemps, mais je sais aussi depuis longtemps que la raison a plus d'un moyen pour échapper aux conclusions les plus rigoureuses en cette matière, l'ignorance, l'inapplication, et les passions surtout, quand elles y ont quelque intérêt. Au reste, ce que je dis ici, le P. Gratry ne le nie pas, lui-même, puisqu'il exige (et il a raison) le concours de la volonté pour déterminer en dernier ressort la conviction de l'intelligence. Mais, je le demande, n'y a-t-il pas quelque inconvénient à infirmer, dans un degré quelconque, la valeur démonstrative des preuves ordinaires qu'on a données jusqu'ici de cette vérité, qui est le fondement de tout ordre naturel et surnaturel? Jusqu'à la découverte de la preuve nouvelle, il n'y avait donc point de démonstration rigoureuse et sans réplique de l'existence de Dieu, et des esprits difficiles, mais exacts, pouvaient les trouver insuffisantes ! Jusque-là donc, disons-le en passant, la philosophie n'avait pas pu faire abstraction de la foi pour asseoir cette vérité sur une base inébranlable, à moins qu'on ne prétende que les preuves ordinaires étaient bonnes pour les esprits du commun et seulement insuffisantes pour les esprits d'élite. Mais ce n'est pas tout : la preuve nouvelle n'est évidemment à la portée que d'un très-petit nombre d'esprits, comme les mathématiques transcendantes auxquelles elle est empruntée. De plus, elle n'est pas absolue, puisqu'elle peut être inefficace et sans résultat, si elle ne rencontre pas le concours d'une volonté droite et sincère. Pour moi donc, sauf un plus ample informé, la preuve nouvelle n'a ni plus de force ni plus de valeur que les anciennes, si ce n'est pour quelques esprits à la disposition particulière desquels elle peut mieux convenir ; à celle-ci comme aux autres, il manque quelque chose pour éclairer l'intelligence et opérer sa conviction. Ce quelque chose, c'est la disposition du cœur, c'est le concours de la volonté. Or ce concours, cette disposition se trouve assurée dans le système traditionaliste par le fait même qui lui sert de base et de fondement.

«Je me permettrai encore une observation sur ce que dit le P. Gratry de la manière dont se forme en nous l'idée de l'infini ; je parle toujours d'après les autorités que j'ai nommées plus haut. Suivant lui, l'esprit concevrait l'infini en considérant le fini dans ce qu'il a de positif, et en reculant indéfiniment les limites qui le constituent à l'état de fini. Ce sentiment est contraire à celui des anciens Cartésiens, particulièrement à celui de

Bossuet. Je ne veux pas pourtant le discuter; mais je crois qu'on serait beaucoup plus dans le vrai si l'on disait que nous concevons et que nous formons en nous l'idée de l'infini par une opération semblable à celle du mathématicien qui élève une quantité à la puissance infinie. En effet, l'âme humaine, élevée par la pensée, par l'affirmation à sa puissance infinie, nous représente la plus haute idée que nous puissions concevoir naturellement de Dieu.

« Mais en voilà bien plus long que je ne me proposais de vous en dire, et il est temps que je m'arrête. Vous ferez de cette lettre, mon cher abbé, l'usage que vous voudrez. Si vous la publiez dans votre excellente *Revue de l'enseignement chrétien*, je désire qu'on la lise dans le même esprit que celui qui me l'a dictée, qui est un esprit de paix, de sincérité, et d'un attachement modéré à mes pensées propres. Mais je suis profondément convaincu que la question que je viens de traiter mérite en ce moment la plus sérieuse attention de la part des membres du clergé, et de tous les esprits sérieux qui s'occupent de matières philosophiques.

« L'esprit de conciliation dont quelques hommes graves se préoccupent tant en ce moment est une chose bien louable et bien précieuse sans doute; il est nécessaire dans la conduite des affaires difficiles et délicates où les passions et les intérêts sont en jeu; mais il n'est pas applicable quand il s'agit de doctrines; parce que les doctrines, à quelque ordre qu'elles appartiennent, n'admettent aucune concession, aucune diminution de leurs droits, ou, si elles en admettent, c'est lorsqu'elles ne sont pas certaines. Alors en effet, on peut très-légitimement s'abstenir d'en parler ou de les défendre, pour ne pas diviser les gens qui doivent rester unis contre l'ennemi commun. Mais quand les vérités sont certaines, quand elles ne pourraient être révoquées en doute sans compromettre le passé de l'Eglise et du Saint-Siége, conniver à quelque degré que ce soit, avec ceux qui continuent à les attaquer, serait une chose déplorable et des plus dangereuses. Je désire me tromper; mais, par les discussions qui ont eu lieu depuis trois ou quatre ans, j'ai conçu une crainte très-vive que quelques vérités importantes pour l'honneur et l'impeccabilité de l'Eglise n'aient subi, dans de bons esprits, une altération dont ils ne s'aperçoivent peut-être pas. L'Eglise peut cesser de faire dans un temps ce qu'elle faisait dans un autre, par prudence, par sagesse, et surtout par nécessité. Mais si de là on conclut ou si on laisse conclure à d'autres qu'en changeant de manière d'agir elle reconnaît qu'il y avait erreur, abus et usurpation dans le passé, on se trompe grossièrement ou l'on favorise imprudemment l'erreur des autres. Je sais ce qu'on allègue pour justifier cette conduite; on repousserait inévitablement des hommes qui, d'ailleurs, annoncent des dispositions favorables pour la religion; mais c'est malheureusement une illusion, et il est étrange qu'on s'y laisse encore entraîner après tant de preuves de la profonde dissimulation, pour ne pas dire de l'hypocrisie de ceux qu'on veut ainsi ménager. On verra tôt ou tard si, en donnant ainsi ou en paraissant donner la main à ces esprits forts qui, dans quelques journaux, continuent la guerre à la religion, au nom de la tolérance, de la civilisation, de la liberté de conscience, etc., on verra, dis-je, si l'on n'a pas été plus téméraire et plus imprudent que sage et utile défenseur d'une cause sacrée. Se poser comme les soutiens les plus éclairés et les plus sûrs de l'Eglise et du Souverain-Pontificat; affirmer ou insinuer que, sous l'influence de quelques hommes qu'on taxe d'exagération, le Saint-Siége peut être amené à faire des actes, toujours bons et respectables sans doute, mais *inopportuns et par là compromettants*, c'est juger et condamner sans titre aucun une autorité digne du respect le plus filial et de l'obéissance la plus entière, et donner à ses ennemis le plus dangereux comme le plus funeste exemple.

« On en peut dire autant de ceux qui, pour concilier à la religion la faveur des savants semblent croire et donnent à entendre que son avenir parmi nous dépend en grande partie de l'attitude qu'elle prendra envers eux et de celle qu'ils conserveront ou prendront envers elle. Selon eux, on ne peut, en ce moment, rendre de service plus important à l'Eglise que de montrer l'accord de la foi avec la raison et la science; et, pour cela, ils s'efforcent de transformer les dogmes les plus élevés, les mystères les plus impénétrables, en propositions philosophiques semblables, sinon identiques, avec les rêves et les imaginations des philosophes de ce temps. C'est un danger très-grand pour la pureté et l'intégrité de la foi, même à l'égard de ceux qui entreprennent ce vain labeur dans de bonnes intentions. Pourquoi ne pas voir, pourquoi ne pas dire que c'est à la science de s'accorder avec la foi, qui est une et immuable, et non à la foi de s'accommoder à la science; à la raison humaine d'adorer les affirmations absolues de la raison divine, et non à celle-ci de se plier aux exigences de celle-là.

« Vous savez, monsieur l'abbé, avec quel affectueux attachement je suis votre très-dévoué serviteur.

« † J. M., *évêque de Montauban.* »

On peut voir, à l'article *Raison*, une autre lettre de Mgr Doney, postérieure aux quatre propositions romaines que nous avons rapportées au même article.

— Les preuves de l'existence de Dieu ont été l'objet des travaux de deux hommes d'un grand mérite, dont nous devons parler ici, MM. Tits et Gratry. Commençons par le premier, mort il y a quelques années, à la fleur de l'âge, après avoir illustré la faculté de théologie de l'université de Louvain. Nous prenons pour guide, dans notre analyse, l'intéressant ouvrage que M. Laforet a consacré à la mémoire de son collègue.

Descartes, selon M. Tits, s'est gravement

trompé en croyant que rien n'est certain, à moins d'être d'une évidence mathématique. Fénelon, Malebranche, Locke, Leibnitz, surtout Wolf, adoptent ce principe, quant à la méthode, ce qui ne les empêche pas (du moins quelques-uns d'entre eux) d'être aussi remarquables en métaphysique que Descartes est faible en cette partie. Les scolastiques eux-mêmes (*Somme Th.*, 2-2, 1,4) pensent aussi que la science et la démonstration ne peuvent exister que par l'évidence immédiate ou médiate. Il n'y a donc de scientifiquement certains que les premiers principes et leurs conclusions nécessaires. Saint Thomas comme Scot n'appelle démontré que ce qui découle des premiers principes subjectifs ou logiques. Avec cette manière étroite d'entendre l'évidence, ils sont obligés de dire que la vérité objective ne peut pas être démontrée, puisqu'elle ne peut pas être déduite des principes logiques. En effet, les scolastiques, plus exacts que Descartes en ce point si important, disent que les vérités religieuses n'ont pas besoin d'être démontrées pour être certaines, et qu'elles ne peuvent être démontrées rationnellement (Scot affirme cela, même pour l'immortalité de l'âme; saint Thomas le dit seulement pour l'existence de Dieu). Les scolastiques ont raison de dire que la certitude peut exister sans la démonstration stricte, et que cette démonstration stricte est impossible pour les vérités objectives; mais ils ont tort de ne pas voir qu'il y a, comme nous le dirons, une certitude scientifique autre que celle qui s'acquiert par la démonstration stricte. Quant à Descartes, il croit pouvoir démontrer *strictement* ou *apodictiquement* l'existence de Dieu, et il croit cette démonstration nécessaire pour produire la certitude, double erreur qu'il ajoute à sa fausse notion de l'évidence, de la certitude scientifique.

Huet montra bien le faible du système cartésien, mais ne sut pas ce qu'il faut mettre à la place; souvent même il frise le scepticisme, ce qui, à la vérité, était peu dangereux en son siècle, vu l'empire de la foi. Pascal attaque avec succès ces deux excès opposés du dogmatisme et du scepticisme; il montre l'impuissance de prouver et l'impuissance de douter; mais il se borne à cette tâche négative. Buffier, qui n'était ni profond, ni érudit, mais logicien et psychologue, comme Reid et Dugald-Stewart, voit l'erreur de Descartes, et il pose des principes objectifs dont la certitude est indépendante du raisonnement. Seulement, il ne voit pas que toutes les vérités morales sont dans le même cas que ces principes objectifs dont il veut les déduire. Cette déduction est possible sans doute; mais elle n'est pas nécessaire à la certitude scientifique des vérités morales. De plus, Buffier ne montre pas la source d'où découlent les principes objectifs.

Kant est une démonstration vivante de la fausseté du cartésianisme; c'est le seul cartésien conséquent : car il n'admet que ce que la méthode cartésienne peut démontrer. Partant de ce principe qu'il ne faut admettre comme prouvé que ce qui dérive *évidemment* des idées *nécessaires*, il affirme que le dogmatiste a tort en voulant prouver les vérités morales, et que le sceptique a tort de les attaquer au nom de la philosophie, qui ne peut les atteindre. Tout ce qu'il accorde, c'est que l'esprit ne peut *penser* autrement que d'après les idées absolues. Sa *raison pratique* n'est qu'un hors-d'œuvre dans son système; c'est une protestation de son cœur contre les conséquences de son faux principe.

La philosophie n'est pas la recherche de la vérité, mais de la *science de la vérité*. Tous sont certains des vérités qui sont l'objet de la philosophie; et le philosophe doit partir de cette conviction, pour l'éclaircir, et montrer le fondement naturel qui la porte. Ancillon lui-même prouve que la philosophie ne donne pas la conviction des *existences*, mais qu'elle la suppose. La certitude philosophique ne peut être que le développement de la certitude humaine, loin de rejeter avec Descartes cette certitude primitive.

Mais il ne suffit pas de prouver ce principe par le sens commun; il faut l'expliquer par l'analyse des lois de la raison. Aussi la psychologie est la base de la philosophie; non la psychologie purement subjective, mais la psychologie unie à l'ontologie. La philosophie n'est pas une science, tant que les conditions premières de toute connaissance ne sont pas fixées. Les facultés *primitives*, instrument des premières connaissances, se résument dans la *raison* qui suppose un objet existant; les facultés *secondaires* se résument dans la réflexion et le raisonnement; les premières sont aux secondes, comme *connaître* est à *penser*; on peut penser à un objet non existant; et la pensée pure ne peut s'appliquer à un objet réel sans s'appuyer sur une connaissance préalable, parfaite ou imparfaite. Mais s'il est impossible de *penser* à une *réalité*, sans une *connaissance* préliminaire, il est impossible de *connaître* sans la *pensée* en sa forme radicale. Ainsi la faculté de connaître se divise en deux autres facultés, toutes deux primitives: la *raison théorique* et la *raison objective*. La première est la pensée dans sa forme radicale ou en général, non la pensée réfléchie qui est une faculté secondaire; ce sont les formes de l'entendement, les éléments *a priori* de toute connaissance, comme les notions absolues d'*être*, de *possibilité*, d'*existence*, etc. La raison *objective* perçoit les existences. Sans elle, on ne connaît rien de réel; sans l'autre, il serait impossible d'attacher un sens aux perceptions; l'une est la matière, l'autre la forme de la connaissance. Or les Cartésiens et Kant n'admettent que la raison *théorique* ou *formelle*. Il faut que Dieu, l'ordre moral, le monde extérieur, toutes les existences, nous soient donnés, dans des perceptions de la raison, avant le raisonnement et la démonstration. Il faut partir de la réalité pour arriver à la réalité.

La sensation et l'enseignement sont nécessaires sans doute pour arriver à la connaissance de Dieu; mais à ces principes

extérieurs de la connaissance primitive, il faut qu'il vienne se joindre un principe intérieur. Ce principe intérieur, c'est l'idée que nous avons de Dieu, idée innée, par laquelle Dieu, présent à l'âme humaine, est aperçu immédiatement par elle. Les principes de *démonstration*, ou de *certitude* raisonnée d'une vérité étant les mêmes que ceux de la connaissance *primitive*, l'existence de Dieu doit avoir trois preuves correspondant aux trois principes de la connaissance *primitive* de ce dogme. En effet, les preuves physiques correspondent à la sensation; les preuves morales, tirées du consentement unanime, correspondent à l'enseignement; enfin la preuve ontologique se tire de la présence dans notre âme de l'idée de l'infini, idée qui ne peut y être mise que par l'Infini lui-même. Cette idée, antérieure à toutes les démonstrations, en est le fondement. Non-seulement elle est le principe radical de la connaissance primitive, elle l'est encore de la démonstration, non-seulement de la démonstration par la preuve ontologique, mais de toutes les autres preuves qui tirent leur force de celle-là. On voit donc que le véritable rôle de la démonstration, c'est de montrer le fondement solide de la certitude non raisonnée. Aussi peut-on être très-certain d'une vérité, quoiqu'on la démontre mal. La certitude alors n'est pas sans motif; on voit la vérité, mais on décompose mal la lumière; on analyse mal les éléments de la conviction qu'on possède.

— M. Claessens que nous avons déjà cité au sujet de la preuve ontologique exposée par Thomassin, résume dans le n° de novembre 1855 de la *Revue catholique*, les preuves cosmologiques, psychologiques, métaphysiques de l'existence de Dieu, telles que le même écrivain les a formulées dans son traité *De Deo*. Citons ces quelques lignes sur le *sens divin*, par lequel Thomassin affirme que nos âmes touchent à l'infini : « Ce ressort, ce secret mobile de la vie raisonnable et morale qui s'appelle le *sens divin*, plusieurs théologiens et philosophes catholiques le nomment *foi*. Et assurément ce terme ne désigne pas ici la foi chrétienne, surnaturelle, divine; ni cet instinct de la nature qui nous porte à croire au témoignage des hommes, ni enfin cet assentiment naturel, spontané et irrésistible que nous donnons aux vérités qui brillent d'une évidence intrinsèque. C'est une foi antérieure à tout cela, et plus profondément cachée dans les replis des âmes. »

— On a vu que les scolastiques, saint Thomas à leur tête, méconnaissaient la valeur de la preuve ontologique, parce qu'ils n'y voyaient qu'un argument dialectique, ne prouvant pas la réalité objective de l'idée de l'infini, et n'aboutissant qu'à une abstraction. On peut contester cette appréciation des scolastiques, mais on ne peut l'ignorer; or ne faut-il pas l'ignorer pour parler d'eux avec aussi peu de justice et d'exactitude que le fait M. Cousin dans le passage suivant : « Le principe de notre théodicée (c'est la preuve par les créatures) n'est ni nouveau, ni quintessencié; mais il n'a pas encore été bien dégagé et mis en lumière..... Quand, en partant d'un premier attribut, on a déduit les attributs de Dieu les uns des autres, à la manière des géomètres et des *scolastiques*, que possède-t-on, je vous prie, que des *abstractions?* Il faut sortir de cette vaine dialectique pour arriver à un Dieu réel et vivant. »

— M. l'abbé Gratry, dans l'Avant-propos de sa *Connaissance de Dieu*, se donne comme parfaitement d'accord avec le concile d'Amiens. En effet, pour tout ce qui regarde la nécessité morale de la révélation et la puissance que possède la raison de concevoir et de démontrer les vérités naturelles, M. Gratry nous paraît explicitement d'accord avec le concile. Quant à la question de l'origine des connaissances, il ne la traite pas *ex professo*. Nous admettons volontiers qu'il n'est pas opposé à l'opinion que recommande le concile; mais il ne l'a pas non plus adoptée formellement.

L'Avant-propos est suivi d'une Introduction très-remarquable, où l'on trouve résumées dans un style élégant et nerveux les principales idées que développe l'ouvrage. La raison, dit M. Gratry, est aujourd'hui en pleine décadence; à force de licence dans la pensée, le vrai et l'absurde sont devenus égaux devant beaucoup d'esprits. La philosophie, séparée de la religion et des sciences, n'étudie que son propre passé; les mathématiques rétrécissent la raison, tandis que les sciences naturelles la dispersent. La logique ne fait pas partie de l'enseignement encyclopédique, base de toutes les carrières; chacun la regarde comme une spécialité inférieure à la sienne propre. En tout temps il y a des esprits faux, c'est-à-dire, des esprits qui, s'étant développés sans proportion, défigurent les objets, comme les miroirs non symétriques. Quel est celui dont le miroir intellectuel est une surface régulière en tous sens, sphérique comme la voûte du ciel, ou plane comme le miroir des eaux? » De plus il y a dans le monde de la science des régions inconnues l'une à l'autre; d'où absence d'unité; enfin d'autres maladies particulières à notre siècle irréligieux, sensuel, orgueilleux, querelleur, ont contribué encore à affaiblir la raison. Alors Hegel a pu attaquer la raison et la logique en soutenant que le oui et le non sont identiques, qu'une chose peut être et n'être pas à la fois; et les uns se sont laissé séduire, tandis que les autres craignaient que l'absurde ne fût la vérité. Voilà, continue M. Gratry, le plus grand danger actuel du christianisme; autrefois on l'attaquait au nom de la raison et de la liberté; aujourd'hui on veut renier la raison, parce que c'est là défoncer le sol où tient l'édifice religieux. Voltaire, disent les hégéliens, fait réellement cause commune avec les Chrétiens: admettant la raison, c'est-à-dire l'existence de Dieu, la distinction du bien et du mal, etc., il est ramené logiquement au

catholicisme. Donc, pour sauver la religion, l'œuvre première à entreprendre, c'est le rétablissement de la raison publique, de la logique. — Nous sommes entièrement d'accord avec M. Gratry sur l'existence et la gravité du danger, mais il nous semble qu'on pourrait contester la valeur exclusive, ou, si l'on veut, prépondérante, du remède qu'il propose. L'attaque contre la logique, avant d'être une arme contre la religion, est une suite de la diminution de son empire sur les intelligences. Aussi les esprits, redevenus chrétiens, seraient-ils à l'épreuve des assauts de la sophistique. M. Gratry convient certainement de tout cela. La question se réduit donc à demander si le meilleur moyen pour ramener à la religion les hommes de notre temps, c'est de les dresser d'abord à une logique irréprochable. Nous sommes loin de nier la valeur de ce dernier moyen; mais nous croyons qu'il y en a de plus directs et de plus efficaces. « Étant données, » dit M. Gratry, « la raison et la liberté (j'entends la raison éclairée et la liberté vraie), le triomphe du catholicisme est certain. » La raison éclairée ne nous paraît pas absolument nécessaire, et elle nous paraît insuffisante pour atteindre le but en question. Au lieu de rendre les hommes plus *éclairés* pour les rendre plus religieux, on peut certainement travailler d'abord à les rendre plus religieux, ce qui ne peut manquer de les rendre plus éclairés. Et quant à l'insuffisance du moyen proposé, n'avons-nous pas vu des hommes qui admettaient la logique et les vérités naturelles sans se soumettre à la révélation? Voltaire, dit M. Gratry, croyait à la raison, il admettait le principal et immédiat résultat de l'exercice de la raison; cet exemple ne prouve-t-il pas qu'on pourrait relever parmi nous la logique, sans que la foi profitât beaucoup de cette utile réforme? Il en est de même de la liberté. Elle n'est pas absolument nécessaire au triomphe du catholicisme, puisqu'il a triomphé de la persécution, comme le rappelle le beau passage emprunté par le P. Gratry à M. de Maistre. Elle n'est pas non plus suffisante pour procurer le triomphe; car l'expérience nous prouve que la vérité, fût-elle libre, conserve difficilement son empire sur nos intelligences déchues quand elle est destituée du concours de la loi civile.

Il faut, dit M. Gratry, à la fin de son Introduction, il faut, en rétablissant l'autorité des principes certains et des procédés légitimes, distinguer la sophistique de la philosophie, qui se développe parallèlement. Il faut nommer par leur nom dans l'histoire les philosophes et les sophistes; il faut que la philosophie rétablisse l'unité des sciences, et que la volonté contribue à faire entrer la vérité dans chaque âme; il faut enfin que la raison se complète par la foi, qu'on peut appeler l'esprit humain greffé de l'esprit divin. Alors, outre les nouvelles données que reçoit la raison, ses forces naturelles grandissent, tandis que, séparée de la foi, elle s'affaiblit de plus en plus, jusqu'à se nier elle-même, suicide intellectuel qui se nomme sophistique. Le XVIIIe siècle donc, croyant adorer la raison, la renversa; il mit sur l'autel la raison unie à la fange, la raison éteinte dans la matière, tandis qu'il en chassait la vraie raison humaine unie à Dieu, le Verbe.

Chap. Ier. — Exposition. — De fait, tous les hommes arrivent à l'idée de Dieu en passant, sans circuit de raisonnement, du fini à l'infini, par l'effacement des limites. Or, cette méthode instinctive est la plus scientifique.

La raison a deux procédés aussi rigoureux l'un que l'autre, le syllogisme et l'induction. Ce dernier (qui est personnifié en Platon, comme le premier en Aristote) a été pratiqué par tous les grands esprits, mais n'a été analysé complétement par aucun, à cause de sa rapidité. C'est le procédé principal, qui donne la vraie preuve, la preuve géométrique de l'existence de Dieu, procédé qu'on peut appeler d'invention ou dialectique (malgré l'usage), et qui donne toutes les majeures; il consiste en ce que, étant donné un degré d'être, on arrive à l'infini par l'effacement des limites. Il peut s'appuyer comme le syllogisme sur une idée ou sur une réalité, et le résultat est de la nature du point de départ. Mais tous n'exécutent pas ce procédé, comme tous ne tirent pas les conséquences. Cependant la déduction est nécessaire, et tous les esprits en sont capables quand on les pousse; au contraire, pour l'*élan dialectique* il y a une condition morale, et le jugement qui en sort est vrai et libre à la fois. On peut même aller du fini au néant en sens inverse de l'infini. L'attention suffit pour le syllogisme; pour l'autre procédé il faut un acte moral, il faut le sens de l'infini.

La théodicée des grands esprits est à la fois un abrégé de philosophie et une histoire de la philosophie.

— Les chapitres suivants passent en revue Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Pascal, Malebranche, Fénelon, Petau et Thomassin, Bossuet, Leibnitz. M. Gratry tâche de retrouver son procédé dans tous ces grands hommes. Il y a dans ces divers chapitres d'admirables pages que nous regrettons de ne pouvoir copier (58).

Platon (ch. II) a visiblement les préférences de M. Gratry. Le procédé *dialectique* est décrit clairement par le prince des philosophes grecs.

(58) Par exemple, t. I, p. 127, 128 de la 1re édit. sur Platon recevant les tradit.; — p. 133, sur l'union de la foi et de la raison; — p. 202, parallèle entr S. Aug. et Platon; — p. 267, dans le même chapitre (une des plus belles). — p. 427, sur Fénelon; — t. II, de 122 à 132, sur la Providence; — voir aussi p. 165 et suiv.; p. 237; pp. 325-329, sur la présence de Dieu en l'âme, et enfin les dernières pages de ce IIe volume.

Chap. III. — Quant à Aristote, au fond d'accord avec Platon, il méconnaît en théorie le second procédé, et recevant les majeures de Platon, il veut les prouver par la déduction, comme celui qui voulait arriver par l'algèbre aux résultats que Leibnitz obtenait par la méthode infinitésimale. Quand même ses raisonnements seraient parfaits, ils sont difficiles et obscurs. M. Gratry prend pour exemple la preuve péripatéticienne de Dieu par le mouvement. Il dit qu'il est impossible d'aller par voie d'identité, d'un fait sensible, à l'infini; et cependant il *doute* de la bonté de cet argument; il semble qu'il devrait le juger mauvais. Cependant Aristote, à son insu, dit M. Gratry, emploie le principal procédé de la raison; par exemple, au XIIe livre de la *Métaphysique*, quand il dit que Dieu est un acte pur, et que Dieu meut comme objet de l'amour, c'est-à-dire en attirant. Il entrevoit la vraie notion de l'infini posée seulement au XVIIe siècle et imparfaitement (infini en tous sens, et incommensurable avec le fini).

Chap. IV. — Saint Augustin suit Platon, mais le perfectionne..... Il n'a pas besoin d'anéantir les créatures pour relever Dieu. Elles sont, mais à côté de l'infini, elles sont zéro, n'y ajoutant rien, ce que vérifient l'algèbre et la géométrie. Les mathématiques prouvent que l'infini multipliant zéro donne toute grandeur finie, tandis que le fini multipliant zéro donne zéro, car le fini ne peut créer. La fin du livre *De musica* est une théorie de la création.

Chap. V. — Saint Thomas. — M. Gratry essaye de retrouver encore son procédé en saint Thomas; mais les preuves ne sont pas convaincantes. Il expose bien saint Thomas sur les deux degrés de la connaissance. De même que l'œil est fait pour voir non le soleil, mais les objets à l'aide du soleil, ainsi, notre connaissance de Dieu n'est pas la vision de Dieu, mais de son image réfléchie en nous. Et dans le deuxième degré, il y a deux autres lumières, celle de la foi, celle de la gloire.

Chap. VI. — Descartes. — Deux belles pages (332 et 333) sur le XVIIe siècle en général. — Notre idée de Dieu, c'est une vue directe de notre âme que Dieu éclaire, et une vue indirecte de Dieu qui éclaire l'âme. Or, quand on voit le soleil dans une glace, il n'y est pas, mais pour qu'on l'y voie, il faut qu'il existe. (Ici Descartes a raison, et Malebranche excède.) La vue de l'infini en nous est une idée qui dépasse la puissance d'un être fini. La force de cette preuve n'est pas en ce que tout ce que nous voyons doit exister, car il y a des idées factices; elle est en ce que l'idée de l'infini ne peut être une idée factice; à moins de dire que l'esprit sait qu'il n'a pas forgé cette idée à plaisir, mais qu'il la voit naturellement. — M. Gratry a-t-il raison de confondre son procédé dialectique avec la preuve tirée de la présence de l'idée de l'infini? N'est-ce pas confondre la certitude et la démonstration? Sans doute son procédé est la description des phases par lesquelles l'idée innée, aidée de la parole, doit passer avant d'être une idée actuelle. La p. 358 expose bien ces phases : d'abord un sentiment confus du fini et de l'infini; puis vue du fini, non comme fini; puis le sens confus de l'infini fait voir le fini comme fini; et cette dernière vue fait concevoir clairement l'infini. — Je ne puis admettre que la preuve tirée de la présence de l'idée de l'infini ait besoin d'être réunie à celle de saint Anselme pour être solide : la première est solide à elle seule, et c'est une question de savoir si la seconde n'est pas un sophisme. — Descartes, dit M. Gratry, ne s'occupe pas du degré supérieur de la connaissance; il veut argumenter par la raison seule, comme les théologiens, plus tard, voulurent argumenter par la foi seule : division funeste. Pascal n'est pas sceptique, mais il exagère la faiblesse de la raison.

Malebranche a raison de soutenir la présence de Dieu dans la raison, comme Pascal, l'impuissance de la raison mutilée. Fénelon réunit ces deux mérites. Malebranche confond, comme dit Balmès, la vision béatifique avec la connaissance actuelle. Saint Paul dit qu'on voit Dieu dans la création; il dit, lui, l'inverse. Observons, en passant, que, de l'aveu de M. Gratry, Malebranche ne peut répondre aux objections contre la preuve de saint Anselme qu'en invoquant l'impossibilité de créer l'idée de l'infini. Ce qui prouve non-seulement que la preuve de saint Anselme est insuffisante, mais qu'elle est inutile dans l'espèce.

Fénelon, qui unit Pascal et Malebranche, précise et complète Descartes. L'idée de l'infini, c'est l'image du soleil dans un miroir. Les connaissances générales sont des rayons entiers de cette image; les connaissances particulières sont comme la vue des corps à l'aide du soleil. En un sens donc nous voyons tout par la lumière de Dieu. M. Gratry retrouve en Fénelon son *point d'appui*, son *ressort*, sa *condition morale*. Mais n'est-ce pas là plutôt le moyen de concevoir Dieu que le moyen de le démontrer?

Le P. Petau met la négation avant l'affirmation pour connaître Dieu. Y a-t-il vraiment connexion entre cela et le système du P. Gratry?

Thomassin, peut-être trop alexandrin, lui qui, dans sa tolérance, interprète en bien toutes les doctrines, est très-profond sur l'idée innée de Dieu, dans laquelle il voit le *tact*, la *vue*, le *désir* de Dieu, *être*, *vérité* et *amour*. — Il a l'instinct de la science comparée. Les grands esprits ne se bornent pas à la philosophie pure; ils cherchent la vérité en tous sens.

Bossuet applique le principal procédé à la théologie, comme Leibnitz aux mathématiques. Trois questions analogues : comme l'esprit peut atteindre Dieu par la raison, la volonté va à Dieu par la liberté, l'âme s'unit à Dieu par l'amour. Bossuet, dit M. Gratry, instruit par Fénelon, tout en le redressant, donne à la troisième question une solution

conforme à celle que nous donnons à la première. Le fond de son idée c'est qu'il faut anéantir la limite, non l'être. — Oui, mais Bossuet donne-t-il cela comme une *preuve*, ou comme un *moyen* d'aimer Dieu? — Ailleurs Bossuet dit : Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. M. Gratry voit là la preuve tirée de la *présence* à l'âme de l'idée de l'infini. Et comme Bossuet ajoute : Rien ne serait vrai que le néant, chose absurde, M. Gratry dit que c'est la preuve de saint Anselme. Sur ce second chef, je n'ai rien à dire; mais quant au premier, si les deux preuves qu'assimile M. Gratry ont cela de commun qu'elles partent toutes les deux de la *réalité* pour aboutir à l'existence de Dieu, il y a entre elles cette différence, que l'une part de n'importe quelle réalité, et conclut que Dieu est nécessaire, tandis que l'autre part de notre idée, pour conclure que Dieu est infini.

Quoique Fénelon ait eu l'idée la plus complète de l'infini (en tous sens), c'est Leibnitz qui a donné à cette idée sa dernière précision. Ce génie universel, qui s'égare quelquefois (harmonie préétablie, langue universelle), découvre plus nettement que Newton le calcul infinitésimal. Il a vu la portée de cette découverte, pour étendre la logique, et par conséquent les preuves de l'existence de Dieu. Leibnitz confond la preuve de saint Anselme avec celle qui conclut l'existence de Dieu de sa possibilité. Il la trouve incomplète, mais bonne à prouver que Dieu existe, s'il est possible. — Est-ce bien la preuve de la possibilité de Dieu qu'il fait ajouter à la preuve de saint Anselme pour rendre cette dernière efficace? Leibnitz avoue lui-même qu'elle ne prouve même pas l'existence de Dieu supposé possible, car il dit que pour arriver à cette dernière conclusion il faut définir Dieu, non être parfait, mais être nécessaire, c'est-à-dire, être dont l'essence implique l'existence.

Ens, ex cujus essentia sequitur exsistentia, si est possibilis, id est, si habet essentiam, exsistit (axiome évident qui n'a pas besoin de preuve). — *Atqui Deus est ens ex cujus essentia sequitur exsistentia* (définition). — *Ergo Deus, si est possibilis, exsistit.*

Donc Leibnitz a eu tort, 1° de dire que saint Anselme démontre que Dieu existe s'il est possible; car il n'arrive à cette conclusion que par une preuve autre que celle de saint Anselme.

2° Il a tort de dire qu'il ne manque à la preuve de saint Anselme que la preuve de la possibilité de Dieu : cela n'est vrai que pour sa preuve à lui.

3° Lui-même avoue que pour compléter la preuve de saint Anselme, il faut dire : Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Mais en cela il a encore tort, car ce dernier argument suffit, par lui-même, pour prouver non-seulement la possibilité, mais l'existence de l'être nécessaire; et cela sans la preuve de saint Anselme, et sans celle que Leibnitz confond avec elle.

M. Gratry dit que, selon Leibnitz, il faut ajouter à saint Anselme les deux idées suivantes : 1° Si Dieu est possible, il est; 2° s'il n'est pas, rien n'est possible. — Il oublie, 1° que Leibnitz, au lieu d'ajouter la première de ces deux preuves à celle de saint Anselme, en fait la preuve même de saint Anselme, quoiqu'il se contredise en cela; 2° que, s'il fallait réellement ajouter tout cela à la preuve de saint Anselme pour la rendre bonne, c'est qu'elle serait mauvaise; 3° qu'avec tout cela elle ne fait pas même une preuve bonne, mais un assemblage de preuves qui ne sont pas toutes certainement bonnes; 4° que la seconde des deux qu'il énonce est suffisante à elle seule; 5° que, selon Leibnitz, il faudrait ajouter une troisième proposition : L'être parfait est possible. — Il est vrai que cette possibilité est prouvée *a fortiori* par la seconde preuve, qui établit solidement l'existence de Dieu.

Avec le chap. VIII commence l'étude des attributs de Dieu. On peut ou y remonter en partant des nôtres, ou les déduire tous de l'un d'eux. Il ne faut pas demander lequel est fondamental; car, tous comprenant l'infinité, on peut les déduire tous de chacun. Cette seconde méthode a deux subdivisions; car on peut ou déduire tous les attributs d'un seul immédiatement, ou déduire B de A, puis C de B, et ainsi de suite. Ce double exercice est très-utile pour faire des progrès en logique.

Mais, comme il y a trois dimensions (unité prise trois fois comme facteur), de même, outre les attributs métaphysiques, il y a les attributs intellectuels et moraux.

Ces deux dernières classes peuvent-elles se déduire des attributs métaphysiques, ou s'induisent-elles de nos facultés? Clarke suit la seconde méthode (tirant de la raison les attributs intellectuels, et du cœur les attributs moraux, comme du corps les attributs métaphysiques); saint Thomas, qui suit la première, reprend pied aussi dans la réalité. Cependant la déduction n'est pas impossible. (*Voir* à l'article TRINITÉ quelques lignes tirées du chap. VIII sur ce dogme.)

Le chap. IX expose le calcul infinitésimal, pour faire voir qu'il va du fini à l'infini comme le procédé dialectique; d'où il suit que ce procédé doit être aussi fécond en philosophie qu'en mathématiques; seul il peut réaliser ce qu'ont annoncé Descartes et Leibnitz, une démonstration géométrique de Dieu. L'athéisme contemporain est cette preuve prise à rebours, et il offre par conséquent une preuve de Dieu par l'absurde; au lieu d'effacer les limites et de porter l'être à l'infini, il fait l'inverse; et, comme la preuve en question est plus rigoureuse, l'athéisme qui y correspond doit être plus scientifique.

Suivent de belles pages (165 et suiv., du t. II) qui montrent que tout doit nous élever à Dieu.

Ici commence la seconde partie de l'ouvrage, qui est, à nos yeux, la principale. Le 1er chap. a pour titre : *Les deux degrés de*

l'intelligible divin; le chap. II : *Rapports de la raison et de la foi*. On trouvera l'analyse de cette seconde partie à l'article Foi. — Dans un ouvrage subséquent intitulé : *Logique*, le P. Gratry a développé davantage le procédé dialectique dont il croit avoir établi l'identité avec celui qui constitue le calcul infinitésimal. Les deux premiers volumes, intitulés : *Connaissance de Dieu*, affirmaient cette identité plutôt qu'ils ne la prouvaient. Aussi ils nous avaient laissé dans le doute à cet égard. Les attaques de M. Saisset ont été pour le P. Gratry l'occasion de mettre sur ce point sa pensée dans un plus grand jour. On trouvera à l'article Infini sa réponse à M. Saisset, qui complète naturellement ce que contiennent sur les preuves de l'existence de Dieu les deux volumes dont nous venons d'analyser trop incomplétement la première partie.

Nous avons reproduit, à l'article Foi, quelques-unes des pages qui terminent le livre de la *Connaissance de Dieu*. Nos lecteurs pourront juger par là de toutes celles que nous avons dû nous borner plus haut à indiquer.

—M. Darboy, dépeignant d'après M. Saint-René Taillandier la jeune école hégélienne, dit dans le *Correspondant* de mai 1854 : « Strauss fut trouvé timide et circonspect, lui qui avait nié la divinité et même la réalité du Christ, qui avait prétendu qu'en adorant le Christ, l'humanité n'adorait que son propre ouvrage. Car enfin, reprit Bruno Bauer, si l'histoire de Jésus est la pensée de tous, c'est quelque chose de grand encore, et expliquer ainsi l'Evangile, c'est l'absoudre; moi je vous dis que l'Evangile est une invention théologique, sacerdotale, et non l'œuvre de la foule. Mais, ajouta Feuerbach, si les théologiens et les prêtres ont fait une chose pareille, ils peuvent la refaire un jour; ce n'est donc pas assez de détruire l'Evangile, il faut détruire la religion et Dieu lui-même, et affranchir l'humanité de ces imaginations puériles.

« Ce titan, grisé d'une métaphysique sophistiquée et de l'orgueil burlesque qu'on peut avoir quand on représente le *moi* et le *non moi*, se mit donc en campagne pour escalader les cieux et détrôner l'Eternel, et voici comment il opéra. Ce n'est pas Dieu, dit-il, qui a créé l'homme, mais c'est l'homme qui a créé Dieu... La psychologie est toute la théologie.... L'homme a le privilége de se dédoubler, d'idéaliser ses qualités les plus nobles, et de se rendre un culte à lui-même... Il le fait sous l'empire du sentiment de sa dépendance... Aussi la grandeur d'un Dieu s'accroît toujours en proportion de la misère des gens qui se le donnent... Le pouvoir de l'imagination est sans bornes, par conséquent celui de l'Etre suprême imaginé l'est aussi... L'homme s'adore lui-même, et ne peut point ne pas s'adorer.... Après ce déicide, si l'on ne dit rien autre chose de moi que ceci : Voilà un athée, on dit très-peu. Je suis profondément convaincu que le grand duel du théisme et de l'athéisme, la question de l'existence et de la non-existence de Dieu appartient au XVIIe et au XVIIIe siècle; le XIXe ne l'aura plus à résoudre. Quand je nie Dieu, cela veut dire, philosophiquement parlant, que je nie la négation de l'homme; or nier une négation c'est affirmer. Ma tâche est donc d'affirmer l'homme ou l'humanité, nié et renié, pendant près de deux mille ans, par des sophismes religieux et scolastiques sans nombre et sans nom... Je nie cette négation, je détruis cette destruction; je veux la réorganisation politique et sociale de l'essence humaine. Je veux que l'homme s'affirme.

« On nous pardonnera d'avoir fait lire ces hideux blasphèmes... Nous ne voulons pas d'ailleurs insister davantage sur les doctrines purement spéculatives de l'athéisme allemand, sur les prétendues contradictions que les théophobes d'outre-Rhin découvrent dans le christianisme et dans la Bible. Toutes ces aberrations ne méritent guère que d'être étouffées sous un silence vengeur, ou de passer sous le fouet d'une ironie sanglante, et l'esprit français ne souffrirait pas qu'on lui en présentât une critique approfondie... Si l'on doit combattre en France la nouvelle philosophie allemande..... c'est par ses conséquences pratiques... Les deux livres intitulés *Qu'est-ce que la religion*, et *Qu'est-ce que la Bible*, sont remplis d'absurdités incomparables; feu la *Liberté de penser* elle-même n'a pu s'empêcher de le dire. Mais ces absurdités n'entrent jamais dans les têtes sans y amener à leur suite les folies furieuses d'un matérialisme abject. Voilà le côté triste et redoutable de la nouvelle philosophie allemande, qui déclare d'abord que nous sommes Dieu et nous propose ensuite de vivre comme des bêtes.

« Tout le monde connaît le dramatique et saisissant passage de Bossuet qui nous représente l'homme s'avançant du berceau vers la tombe, à la voix et sous la main du temps invincible. On voudrait éviter le précipice affreux; mais il faut marcher, il faut courir, la rapidité des années vous emporte. On voudrait s'arrêter parce qu'on rencontre çà et là des objets agréables, des eaux et des fleurs, et que le ciel semble rire; mais le temps crie : Marche, marche! et sa main vous chasse devant lui. Le voyageur marche donc, sans que ses joies fugitives, et tous ses efforts puissent ralentir sa course, ni faire autre chose que tromper peut-être son imagination. Cependant il commence à sentir l'approche du gouffre fatal; déjà l'horreur le saisit, le vertige le gagne, ses yeux s'égarent; mais il faut poursuivre et achever la course; retourner est impossible. Encore un pas, et tout est tombé, tout est évanoui, tout est échappé.

« Quelque chose de pareil est arrivé à la philosophie allemande, s'avançant du panthéisme à l'abîme d'un égoïsme brutal, par une course accélérée, et sous la main d'une logique implacable. Strauss avait nié la divinité du Christ au profit de l'humanité, mais il voulait du moins conserver quelque forme de la religion, et la morale de l'Evan-

gile; Bruno Bauer avait combattu la religion chrétienne et les Livres sacrés qui en sont la base, mais il ne refusait pas d'admettre qu'il fût possible de créer une religion irréprochable, c'est-à-dire, philosophique. Ils voudraient donc s'arrêter là; mais la logique les pousse, sans que le sentiment pratique les retienne. Marche, marche! Feuerbach proclame que la religion est un non-sens, puisque Dieu n'est pas. C'est vrai, ajoute Arnold Ruge, au nom des jeunes hégéliens, l'humanité seule existe; en outre il n'y a que des hommes, et pas de nations; le patriotisme, débris des temps religieux, est une chimère, avec tous les devoirs qu'on y rattache; sacrifice et dévouement sont des paroles impies, parce qu'elles diminuent la liberté, qui, de sa nature, doit être illimitée. Ainsi-soit-il! reprend Weitling; que tout soit en commun parmi les hommes, les joies du ventre en ce monde, et le néant en l'autre. L'athéisme, s'écrie Max Stirner, m'est suspect comme trop religieux encore, parce qu'il laisse subsister l'humanité; la fraternité humanitaire m'est suspecte, parce qu'elle suppose une puissance supérieure à l'individu; il n'y a qu'une chose à quoi tout se rapporte : cette chose, c'est moi. Il n'y a d'autre société que l'organisation des cinq sens, d'autre obligation que celle de jouir..... Stirner, dit M. Taillandier, a écrit pour une époque de convoitises effrénées la déclaration des droits de la matière. »

— La philosophie négative inspire à M. Maret ces réflexions : « Allez au fond des doctrines professées par les écoles qui se sont appelées *progressistes*, *humanitaires*, *socialistes*, vous y trouverez généralement le principe fondamental de toute la philosophie germanique, celui de l'unité et de l'identité de substance. Il existe cependant une grande différence entre l'Allemagne et la France, et elle consiste en ce que ce principe n'a pas généralement développé parmi nous toutes ses conséquences. C'est un parti pris par nos docteurs humanitaires de vouloir concilier l'unité de substance avec la personnalité de Dieu... Mais posez pour point de départ l'unité de substance, dès lors le monde... n'est que le développement de la substance unique. Mais pour être susceptible de ces transformations infinies, l'absolu, pris au point initial, doit être indéterminé, c'est-à-dire, sans aucune qualité, sans aucun attribut, sans aucune perfection, sans aucune forme, par conséquent sans intelligence, sans volonté, sans conscience de lui-même, sans liberté. S'il était déterminé en lui-même, s'il avait une forme, cette forme serait éternelle, immuable, unique, et le monde deviendrait impossible. Indéterminé en lui-même, il passera donc successivement dans toutes les existences du monde; et comme un développement infini n'a jamais de terme, comme on ne peut jamais l'arrêter, il suit rigoureusement que l'absolu ne jouit jamais actuellement de la pleine et complète conscience de lui-même. D'un autre côté, tous les développements de la substance unique et nécessaire étant nécessaires comme elle, nulle part la liberté n'existe. Par conséquent, dans tout le développement de l'être, vous ne rencontrez jamais ni la liberté pure, ni l'intelligence parfaite. Mais avec l'idée d'une intelligence parfaite et infinie, avec l'idée d'une liberté ou d'une volonté souveraines, disparaît et s'évanouit celle d'un Dieu personnel, au-dessus du monde et maître du monde. Il ne reste que l'intelligence humaine et la conscience humaine, avec ses bornes et ses misères, pour être l'expression et la manifestation des choses.

« Ainsi l'athéisme renaît avec toutes ses conséquences fatales et immorales, ou plutôt, nous sommes ramenés à l'anthropothéisme et à l'anthropolatrie des hégéliens. Le raisonnement que je viens de faire s'applique, je le répète, à toutes les écoles françaises qui, en partant du principe de l'unité de substance, veulent conserver le dogme d'un Dieu personnel et providence. Elles sont convaincues d'inconséquence et d'impuissance, et ne peuvent porter que le trouble et le désordre dans la raison, la conscience, la société humaine.

« De cette confusion, de ce chaos des écoles socialistes est sorti un phénomène qui n'a pas son pareil dans les annales de l'esprit humain... Je dois citer, en demandant pardon à Dieu et aux hommes de reproduire les plus horribles blasphèmes qui aient jamais souillé la terre: *J'ignore ce que l'humanité appelle Dieu... Toutefois... j'écarterai l'hypothèse panthéistique, comme une hypocrisie ou un manque de cœur. Dieu est personnel, ou il n'est pas. Cette alternative est l'axiome d'où je déduirai toute une théodicée... C'est au point de vue de l'existence démontrée du mal que je veux, à l'aide d'une nouvelle dialectique, sonder l'Etre suprême.* L'auteur s'attache ensuite à prouver que Dieu n'a pas su, n'a pas pu prévoir ni empêcher le mal. Il conclut ainsi : *Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature... Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui. Chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons Dieu... De quel droit Dieu me dirait-il encore: « Sois saint, parce que je suis saint? »* (*Levit.* XI, 44.) *Esprit menteur, lui répondrais-je, Dieu imbécile, ton règne est fini; cherche parmi les bêtes d'autres victimes... Ton nom, si longtemps le dernier mot du savant, la sanction du juge..... ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes.... car Dieu c'est le mal... Il n'y a pour l'homme qu'un seul devoir, une seule religion, c'est de renier Dieu.* » (PROUDHON, *Contradictions économiques*, t. I, p. 405 à 416.) M. Maret prouve ensuite que tout cela se réduit à l'athéisme ou à un monstrueux dualisme; dualisme qui se résout encore en anthropothéisme; puisque l'homme représente le bien qui doit vaincre le mal. Mais cet homme Dieu sort du néant pour y rentrer sans cesse, et le nihilisme de Hégel revient ici dans toute sa

nudité. Il n'y a que des phénomènes; que deviennent les devoirs ?

—M. Caro dit en parlant de M. Heine (*Etudes morales*) :

« Il faut vous apprendre ce que vous ignorez sans doute, c'est que l'Eglise romaine n'était au fond que le vieux spiritualisme indien gnostique; c'était le bouddhisme de l'Occident. La réforme de Luther donna naissance au spiritualisme judaïco-déiste... La chair reprend ses droits naturels; le prêtre redevient homme, prenant femme et montrant au grand jour ses enfants. D'un autre côté, Dieu redevient un célibataire céleste; les saints sont médiatisés; on coupe les ailes aux anges; la Mère de Dieu est découronnée, les miracles cessent.... Nous arrivons à la seconde période de la pensée allemande. C'est déjà l'avénement du panthéisme avec la doctrine de Spinosa, dans laquelle l'Allemagne va se reconnaître, qu'elle va adopter avec entraînement, et qui contient en germe Kant, Schelling, Hégel. Ici se révèlent en toute liberté les prédilections d'Henri Heine et ses espérances pour l'avenir, dans un parallèle vif et presque profond entre le déisme et le panthéisme. Nous résumons cette partie vraiment curieuse du livre (*L'Allemagne*). Le Dieu des panthéistes se distingue de celui des déistes en ce qu'il est le monde même, pendant que celui-ci est dans le monde, ou, ce qui revient au même, au-dessus du monde. Le Dieu des déistes gouverne le monde de haut en bas, comme un établissement séparé de chez lui; ce n'est que sur le mode de ce gouvernement que les déistes se divisent entre eux. Les Hébreux se représentent Dieu comme un tyran armé d'un tonnerre; les Chrétiens comme un Père rempli d'amour; les élèves de Rousseau et toute l'école génevoise en font un artiste habile qui a fabriqué le monde à peu près comme leurs pères confectionnent leurs montres, et, en qualité de connaisseurs, ils admirent l'ouvrage et glorifient le maître qui est là-haut. Pour le déiste, il n'y a de saint que l'esprit, parce qu'il le considère comme le souffle divin. Les Juifs regardaient le corps comme quelque chose de méprisable; les Chrétiens, qui sont les ultras du spiritualisme, proclamèrent le corps comme réprouvable, mauvais, comme inféodé à Satan, comme le mal même. Mais le corps réclame, et la matière, injustement humiliée, se révolte. L'humanité soupire après des mets plus solides que le sang et la chair mystiques. Il faut réconcilier la matière avec l'esprit. Non, le mal n'est pas, comme le veut le christianisme aveugle, le mal n'est pas dans la matière. La matière ne devient mauvaise que lorsqu'elle est obligée de conspirer en secret contre l'usurpation de l'esprit, quand l'esprit l'a flétrie et qu'elle s'est prostituée par mépris d'elle-même, ou bien encore quand elle se venge sournoisement de l'esprit en cachant ses plaisirs secrets sous le masque béat de l'hypocrisie. Le mal, c'est le mensonge. Le panthéisme anéantira le mal, et fera cesser ce long mensonge, en apprenant à l'humanité tout entière, âme et corps, matière et esprit, qu'elle est une incarnation de Dieu. — *Nous ne combattons point*, dit M. Heine, *pour les droits humains des peuples, mais pour les droits divins de l'humanité. Nous ne voulons ni sans-culottes, ni bourgeoisie frugale, ni présidents modestes; nous fondons une démocratie de dieux terrestres, égaux en béatitude et en sainteté. Vous demandez des costumes simples, des mœurs austères et des jouissances à bon marché; et nous, au contraire, nous voulons le nectar et l'ambroisie, des manteaux de pourpre, la volupté des parfums, des danses de nymphes, de la musique et des comédies....* Déjà, nous assurait Heine en 1835, le panthéisme est le secret public de l'Allemagne. Dans le fait, disait-il, nous avons trop grandi pour le déisme. Nous sommes libres, et nous ne voulons point de despote tonnant; nous sommes majeurs, et nous n'avons plus besoin de soins paternels; nous ne sommes pas non plus les œuvres d'un grand mécanicien; le déisme est une religion bonne pour des esclaves, pour des enfants, pour des Génevois, pour des horlogers. »

« Voici dans quel style burlesquement lyrique Henri Heine rend compte du grand événement philosophique qui prépara directement Schelling et Hégel, c'est-à-dire la consécration publique du panthéisme. Il s'agit de la publication de la *Critique de la raison pure*, d'Emmanuel Kant. C'est pour lui le 21 janvier du déisme : « Un effroi respectueux, » dit-il, « une mystérieuse pitié nous gagnent. Notre cœur est plein d'un sentiment de compassion... Car *c'est le Vieux du ciel lui-même qui se prépare à la mort.* Nous l'avons si bien connu depuis son berceau en Egypte, où il fut élevé parmi les veaux et les crocodiles divins, les oignons, les ibis et les chats sacrés! Nous l'avons vu dire adieu à ces compagnons de son enfance, aux obélisques et aux sphinx du Nil, puis en Palestine devenir un petit dieu-roi chez un pauvre peuple de pasteurs. Nous le vîmes plus tard en contact avec la civilisation assyro-babylonienne; il renonça alors à ses passions par trop humaines, s'abstint de vomir la colère et la vengeance; du moins ne tonna-t-il plus pour la moindre vétille. Nous le vîmes émigrer à Rome, la capitale, où il abjura toute espèce de préjugés nationaux, et proclama l'égalité céleste de tous les peuples; il fit avec ses belles phrases de l'opposition contre le vieux Jupiter, et intrigua tant, qu'il arriva bientôt au pouvoir, et du haut du Capitole gouverna la ville et le monde, *urbem et orbem.* Nous l'avons vu s'épurer, se spiritualiser encore davantage, devenir paternel, miséricordieux, bienfaiteur du genre humain, philanthrope. Rien n'a pu le sauver. N'entendez-vous pas résonner la clochette? A genoux! on porte les sacrements à un dieu qui se meurt. » Nous avons tenu à citer beaucoup de ce livre étrange; les citations seules peuvent en donner le ton juste, l'accent exact. C'est

dans ces impiétés bouffonnes que se complaît cet esprit étonnant. En général, le scepticisme est froid, et l'ironie a horreur du dithyrambe. Ici, par l'effet d'un mélange inouï, le scepticisme s'échauffe, et le sarcasme devient lyrique. Il y a comme une ivresse dans ces injures contre le *Vieux du ciel*.... — Les *Aveux d'un poëte* sont le complément naturel et le correctif de la première partie de l'*Allemagne*. Non pas que ce soit une palinodie absolue...; mais enfin... on finit par avouer, avec toutes sortes de plaisanteries très-drôles, que le bon Dieu n'est pas tout à fait mort... On devine, dans ces pages écrites à vingt ans de distance, au milieu des plus atroces souffrances..., une émotion peut-être involontaire.... Il voulait nous faire peur, et il est arrivé, par un trait plaisant, que Croquemitaine a eu peur : « Ah! » s'écrie-t-il, « ce qui semblait naguère si étrange se prêche maintenant sur tous les toits au delà du Rhin, et l'ardeur fanatique de ces prédicants est épouvantable! Nous avons maintenant des moines de l'impiété, des Torquemadas de l'athéisme, qui feraient brûler M. Arouet de Voltaire, parce qu'au fond du cœur le seigneur de Ferney n'était qu'un déiste endurci. Tant que de semblables doctrines étaient restées le privilége secret d'une aristocratie de gens de lettres ou d'hommes d'esprit, et qu'elles se discutaient en un langage de coterie savante, que n'entendaient pas les domestiques placés derrière nous pour nous servir, pendant que nous blasphémions dans nos petits soupers philosophiques, tant qu'il en était ainsi, j'appartenais, moi aussi, à ces frivoles esprits forts, dont la plupart ressemblaient aux grands seigneurs libéraux, qui, avant la révolution, cherchaient à désennuyer leur monotone vie de cour par le charme des idées nouvelles. Mais quand je m'aperçus que le populaire se prenait également à discuter les mêmes thèmes dans ses *symposions* crapuleux où la chandelle et le quinquet remplaçaient les bougies et les girandoles; quand je vis l'existence de Dieu niée par de sales savetiers et des garçons tailleurs décousus; quand l'athéisme commença à sentir le suif, l'eau-de-vie de *schnaps* et le tabac, alors mes yeux se dessillèrent; je compris par les nausées du dégoût ce que je n'avais pu comprendre par la raison, et je fis mes adieux à l'athéisme.... » Rien n'égale la plaisante franchise avec laquelle Heine raconte l'époque florissante de sa divinité... On ne peut pas se moquer plus spirituellement de soi-même... Il était jeune et superbe, nous dit-il; il n'avait jamais voulu croire que Dieu était devenu un homme, mais il crut Hégel sur parole quand il lui entendit dire que l'homme était Dieu. Il était lui-même la loi vivante de la morale, il était impeccable...; il remplissait avec ardeur son rôle, restaurant les virginités compromises... lorsque, tout d'un coup, l'argent et la santé lui faisant défaut, il vit s'écrouler son rêve grandiose : « Qu'ils sont donc sots et cruels, » ajoute-t-il, « ces philosophes athées qui s'évertuent à enlever aux hommes souffrants leur consolation divine, le seul calmant qui leur reste! On a dit que l'humanité est malade, que le monde est un grand hôpital. Ce sera encore plus effroyable quand on devra dire que le monde est un grand hôtel-Dieu sans Dieu... Hélas! « s'écrie-t-il ailleurs, » la moquerie de Dieu pèse sur moi; le grand auteur de l'univers, l'Aristophane du ciel, a voulu faire sentir vivement au petit auteur terrestre à quel point ses sarcasmes les plus spirituels n'ont été au fond que de pitoyables piqûres d'épingle, en comparaison des coups de foudre de la satire que l'*humour* divin sait lancer sur les chétifs mortels. Oui, l'amer flot de railleries que le grand maître déverse sur moi est terrible, et ses épigrammes sont cruelles à frémir. » Et ici reparaît Arlequin : « Mais j'ose faire observer à mon seigneur et maître que la plaisanterie atroce qu'il m'inflige me semble se prolonger un peu trop; voilà plus de six ans qu'elle dure, ce qui finit par devenir ennuyeux. » Ce dernier trait nous paraît caractéristique, et nous révèle que le vieux Rabelais persiste, même après l'abdication du dieu. »

A côté de ces blasphèmes effroyables, plaçons le suivant de Beyle, surnommé Stendhal, auquel M. Caro a consacré une excellente notice. C'est une théorie cosmogonique que cet athée exposa un soir chez Mme Pasta : « Dieu, » disait-il, « était un mécanicien très-habile; il travaillait jour et nuit à son affaire, parlant peu et inventant sans cesse, tantôt un soleil, tantôt une comète. On lui disait : Mais écrivez donc vos inventions; il ne faut pas que cela se perde. — Non, disait-il; rien n'est encore au point où je veux. Un beau jour, il mourut subitement. On courut chercher son fils unique, qui étudiait aux Jésuites. C'était un garçon doux et studieux, qui ne savait pas deux mots de mécanique. On le conduisit à l'atelier de feu son père. Allons! à l'ouvrage! il s'agit de gouverner le monde. — Le voilà bien embarrassé : — Comment faisait mon père? — Il tournait cette roue, il faisait ceci, il faisait cela. — Il tourne la roue, et la machine va de travers. » On le voit, dit M. Caro, l'allégorie se traîne, il y a de l'indécision, le trait n'est pas enlevé. D'autres fois, il était plus heureux, et il y a du moins de l'originalité dans cette autre boutade qu'on a retenue : « Ce qui excuse Dieu, disait-il, c'est qu'il n'existe pas. »

Nous avons cité, malgré notre répugnance, les blasphèmes de MM. Heine, Beyle, Proudhon, etc., afin de montrer dans quels abîmes sont conduits les plus grands esprits, dès qu'ils s'écartent de la notion catholique de Dieu.

— Selon les philosophes kantistes, suivis par M. Hauréau, on ne peut considérer les vérités nécessaires comme existant en Dieu, sans faire Dieu semblable à l'homme et tomber dans l'anthropomorphisme... « En refusant ainsi, » dit M. Maret (*Philosophie et religion*, p. 260), « de sortir de l'homme, en refusant de transporter hors de lui la vérité, la sagesse,

la bonté, et de voir en Dieu la cause et la substance de la vérité, de la sagesse et de la bonté, j'infirme ma propre raison, je la renferme dans les limites du sujet qui la porte; elle devient purement subjective, et nous arrivons inévitablement au scepticisme. Comme je ne veux pas du scepticisme, j'affirme avec une certitude absolue qu'il y a non-seulement une analogie nécessaire entre l'intelligence infinie et mon intelligence bornée, mais encore qu'il doit exister entre elles des idées et des vérités communes à l'une et à l'autre. » Ainsi la raison nous oblige à admettre l'analogie que rejette M. Hauréau; mais ajoutons que cette analogie n'empêche pas une différence infinie entre l'intelligence divine et la nôtre; et enfin remarquons la contradiction de ces rationalistes, qui disent la raison impuissante à rien savoir sur Dieu, et qui proclament la suffisance de la raison.

— M. Foucher de Careil a découvert, parmi les manuscrits de Leibnitz renfermés dans la bibliothèque de Hanovre, une réfutation inédite de Spinosa, écrite tout entière de la main de Leibnitz. M. Foucher de Careil a publié cet ouvrage avec traduction et commentaires (Paris, 1854 ,Douniol 1 vol. in-8°). Il en résulte la preuve évidente que Leibnitz fut l'adversaire déclaré du spinosisme.

F

FOI. — L'Eglise catholique est la seule qui ait été inflexible dans la foi (l'histoire le prouve), et qui soit tenue de l'être d'après ses principes. Si une secte quelconque pouvait disputer ce privilége à l'Eglise catholique, ce seraient les schismatiques orientaux, qui semblent immobilisés dans les formes primitives de la religion. Et cependant ils ont changé, car leurs docteurs du IVe siècle enseignaient les vérités catholiques qu'ils rejettent aujourd'hui. De plus, dit le P. Gagarin, dans un opuscule intitulé : *La Russie sera-t-elle catholique?* aucune autorité dans l'Eglise schismatique ne peut défendre d'embrasser les points de foi qui séparent l'Eglise d'Orient de l'Eglise d'Occident. L'Eglise d'Orient, il est vrai, ne reconnaît d'autre infaillibilité que celle des conciles œcuméniques. Mais elle avoue que l'Orient tout entier, réuni en concile, ne saurait à lui seul représenter l'Eglise universelle. Il en résulte qu'elle ne reconnaît de conciles œcuméniques que les sept premiers; il en résulte aussi que si, depuis la séparation, l'Eglise schismatique rejette les décisions des derniers conciles dont les catholiques attestent l'œcuménicité, elle proclame en même temps son impuissance à définir un dogme. Aussi, d'après les principes mêmes des Orientaux, les points controversés entre les deux Eglises ne sont ni des dogmes de foi, ni des erreurs condamnées: ce sont des opinions qu'on est libre d'admettre ou de rejeter ; et par conséquent il ne saurait être défendu de les examiner, ni même de les embrasser. Une pareille défense serait une contradiction flagrante avec les principes reconnus par l'Eglise d'Orient.

Quant au protestantisme, ses mille variations sont tellement connues, qu'il est inutile de les rappeler. L'établissement anglican n'y a pas échappé plus que les autres sectes. Deux faits tout récents le prouvent assez. On lisait dans l'*Univers* du 1er septembre 1856 :

« En 1850, l'archevêque de Cantorbéry instituait M. Gorham curé, malgré son évêque, quoiqu'il niât le dogme de la régénération baptismale; en 1856, il veut déposséder de sa charge M. Denison, curé de East-Brent, parce qu'il enseigne le dogme de la présence réelle. Cette conduite est logique, et l'on ne doit trop pas s'étonner qu'un primat choisi par lord John Russell mette tant de zèle à biffer du symbole anglican les croyances fondamentales du christianisme, et à nier les deux sacrements qui formaient les derniers étais de l'Eglise officielle d'Angleterre. »

Il sera plus utile de considérer longuement la vertu de foi relativement aux rationalistes. Nous avons ici à rapporter une foule d'excellents travaux entre lesquels nous n'avons que l'embarras du choix. Commençons par le morceau suivant, qui fait partie d'un article publié dans l'*Univers* par D. Guéranger :

« Entendons-nous bien. En proclamant que la raison, indépendamment de la foi, a sa valeur propre qui lui vient de Dieu créateur et illuminateur, il ne faut pas perdre de vue cet autre fait, que notre raison se trouve en partie obscurcie par les suites du péché d'origine. En exaltant la dignité de la nature humaine, nous ne devons pas omettre de dire qu'elle ne nous a pas été transmise dans son intégrité, ni quant à l'esprit, ni quant au corps, par notre premier père. En faisant ressortir les conséquences irrationnelles du système qui prétendrait que la pensée est tellement dépendante de la parole dans l'homme, que si Dieu n'eût parlé physiquement à l'homme, celui-ci n'eût jamais pensé, nous n'en devons pas moins professer hautement que le langage n'est pas d'invention humaine, mais que Dieu a créé l'homme pensant et parlant. En exposant les avantages que la révélation procure à l'homme dans l'ordre surnaturel, nous ne devons pas manquer d'annoncer au philosophe qui se dispose à embrasser la foi, que le bienfait de cette foi s'exercera jusque sur sa raison, dont elle viendra réparer les ruines, étayer les côtés faibles, compléter et perfectionner les forces naturelles. En répétant cette vérité, que la raison précède la foi dans l'in-

fidèle qui prépare sa conversion, il faut ajouter qu'il n'en est pas ainsi chez l'enfant que l'on baptise avant le réveil de l'intelligence; que chez cet enfant la foi, infuse en l'âme par le baptême, précède la raison, et qu'il ne sera pas libre, à l'âge d'adulte, de renoncer à cette foi qui a pris possession de lui et l'a si heureusement élevé à l'ordre surnaturel. En garantissant au philosophe qui prépare son entrée dans l'Eglise le libre exercice du procédé rationnel désigné sous le nom de *doute méthodique*, il est indispensable de lui rappeler que ce doute ne pourra jamais s'exercer sur l'ensemble ni le détail des vérités transmises par la foi, à l'égard desquelles l'esprit ne peut suspendre un seul instant sa pleine et ferme adhésion, sans retomber pour ce moment dans l'infidélité, qui est le plus grand des péchés pour le Chrétien. En relevant, comme il est juste, l'harmonie parfaite de la foi et de la raison qui, procédant d'un même auteur, ne peuvent jamais être en contradiction essentielle, on devra ajouter que la certitude de foi dépasse intrinsèquement celle de raison, que la foi est reine, tandis que la raison, en présence de la foi, n'est que servante docile et soumise. En promettant au philosophe qui s'avance vers l'Eglise l'intelligence des deux ordres naturel et surnaturel, une effusion de lumière supérieure à tout ce que la raison de tous les sages réunis pourrait jamais atteindre, il sera nécessaire d'ajouter que cette illumination est postérieure à l'adhésion totale de la raison à la foi, en un mot, qu'il faut déjà être enfant de l'Eglise pour en jouir. En faisant remarquer au philosophe séparé que s'il est aujourd'hui à même de mettre en avant de si nobles théories sur l'essence divine, sur la Trinité même, sur le vrai, le beau et le bien, sur le devoir, c'est qu'il les trouve toutes préparées, résumées, éclairées, dans les livres des docteurs chrétiens qui les ont formulées dans la plénitude de la lumière de la foi, il est nécessaire de lui dire que quand bien même il arriverait à répéter ainsi le symbole chrétien en son entier, la lumière qu'il y puiserait ne le sauverait pas, tant qu'il n'aurait pas consenti à s'incliner sous le joug de la foi, par laquelle seule ces vérités doivent entrer dans l'intelligence, avec cette certitude surnaturelle que donne seule l'autorité de Dieu qui révèle. En déclarant que l'étude rationnelle, chez l'adulte, est le moyen par lequel se produit la certitude du fait de la révélation, on n'oubliera pas d'ajouter que la foi, étant une vertu, regarde plus encore la volonté que l'intelligence, en sorte que pour croire d'une manière méritoire, la liberté ne doit pas être entraînée irrésistiblement, comme elle le serait par l'évidence rationnelle. En réunissant pour la conversion d'un philosophe tout cet ensemble merveilleux d'arguments emprunté aux faits de l'histoire, aux conditions de la nature humaine, à l'observation, à l'expérience, à l'analyse et à la synthèse; ensemble que la bonté de Dieu a formé autour de la vérité chrétienne, pour amener l'homme par toutes les voies à l'adhésion de la foi d'où dépend son salut, il ne faut pas oublier non plus que toute cette démonstration demeure inefficace, tant que le philosophe n'a pas accompli, avec le concours de la grâce, l'acte d'humilité qui donne entrée à la foi dans son intelligence. En constatant les sublimes développements auxquels le génie fécondé par la foi s'est élevé chez les docteurs chrétiens, on doit tenir essentiellement à proclamer que dans ces puissantes intelligences, un saint Augustin, un saint Anselme, un saint Thomas, l'acte de foi qui enlevait si haut leur génie, n'était pas d'une autre nature que celui qu'émet, dans la simplicité de son cœur, le plus humble fidèle dans l'Eglise. En établissant cette vérité fondamentale, que l'adhésion à la révélation ne doit être ni une légèreté d'esprit, ni une fantaisie d'enthousiasme, mais bien un acte rationnel sérieux et proportionné aux conséquences qu'il doit amener, il est indispensable de reconnaître aussi que cette adhésion doit reposer sur la certitude morale qui, dans l'espèce, résulte du fait divin apprécié et reconnu par la raison comme garantie de l'existence de la révélation; que cette adhésion une fois émise sur un fondement certain amène à sa suite la foi pleine, tranquille et obligatoire pour toujours, en sorte que les études subséquentes n'ont pour objet que de l'éclairer davantage, et non de la suspendre pour lui donner une autre base.

« Que l'on demande maintenant pourquoi les philosophes, entourés qu'ils sont de tant de secours qui pourraient aisément aboutir pour eux à la foi, ne se convertissent pas ; la réponse est facile. La voici : c'est que personne ne croira, à moins que préalablement il n'ait voulu croire. Cette loi fondamentale de l'initiation chrétienne est le niveau sous lequel il faut que tous passent, savants ou ignorants. Dieu exige cet hommage ; autrement il ne communique pas la foi, ce précieux don sans lequel l'homme ne peut être agréable à la Divinité. (*Hebr.* XI, 6.) Nous avons dans l'Evangile l'analyse de l'acte de foi ; elle nous expliquera comment il se fait que tels ou tels ne croient pas. Jésus-Christ vient de guérir l'aveugle-né. Cet homme, tout grossier qu'il est, n'est point dépourvu de cette logique naturelle que Dieu a établie lui-même comme une des conditions de l'intelligence de chacun de nous. Voici donc son raisonnement relativement au fait divin dont il a été l'objet : *Cet homme que l'on appelle Jésus*, dit-il, *a fait un peu de boue, il en a oint mes yeux ; il m'a dit d'aller me laver à la fontaine de Siloé; j'y suis allé, je m'y suis lavé, et maintenant je vois. Or, nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs, mais seulement ceux qui l'honorent et qui font sa volonté. D'autre part, on n'a jamais entendu dire qu'un homme ait ouvert à volonté les yeux d'un aveugle-né; si donc Jé-*

sus n'était pas Fils de Dieu, il n'aurait pu opérer ceci. (*Joan.* IX, 11, 31-33.) On ne saurait mieux constater le fait divin et en analyser la portée; et nous devons reconnaître dans notre aveugle le modèle de tous les convertis à la foi, quant aux dispositions qui en précèdent l'acte formel. On voit ici la droiture la plus complète dans l'usage de la logique naturelle, sans aucune trace de crainte sur les conséquences que le fait miraculeux peut entraîner pour la raison. Cependant, notre aveugle n'est pas encore parvenu à l'acte de foi; mais pour cela, il ne manque plus qu'une chose; c'est que l'objet de la foi lui soit intimé. Une parole de lui va nous révéler le secret de sa conversion à la foi chrétienne. Peu après sa guérison, Jésus le rencontre, et lui dit: *Crois-tu au Fils de Dieu? Quel est-il, Seigneur*, répond l'aveugle, *afin que je croie en lui?* Parole immortelle qui éclaire de ses rayons toute la doctrine chrétienne sur la foi. Celui-là est en voie de croire, qui dit à Dieu: *Seigneur, à quoi faut-il que je croie?* Dieu n'a jamais manqué de répondre à cette prière, et si beaucoup s'agitent et n'arrivent pas au terme, c'est qu'ils n'ont pas l'abnégation de notre aveugle. Jésus donc lui répond: *C'est celui que tu vois, celui-là même qui te parle. Seigneur, je crois*, reprend l'aveugle, *et, se prosternant, il l'adora.* (*Ibid.*, 35-38.) Y a-t-il rien de plus éloquent et de plus saisissant? N'assiste-t-on pas, dans ce récit, à la naissance, au développement, à la consommation de la foi dans l'âme humaine? Mais aussi, comme on s'y sent loin de ces illusions de plusieurs d'entre nous, qui s'imaginent qu'ils pourront amener de plain-pied les philosophes à la foi, en raisonnant avec eux, en réfutant leurs erreurs, en relevant leurs contradictions, en essayant de leur montrer que la vérité, dont une simple lueur les attire, existe en toute sa plénitude dans le christianisme! Tous ces travaux sont utiles, nécessaires même, ils peuvent servir de préparation; mais, sachez-le bien, votre philosophe n'arrivera à la conversion que le jour où, se renonçant lui-même, il dira à Dieu: « Seigneur, je suis prêt à tout devant votre souveraine vérité; à quoi faut-il que je croie? » Tant que vous n'apercevrez pas cette disposition dans votre philosophe, ne comptez sur rien, quelques concessions que l'on vous fasse; le royaume de Dieu est loin encore.

« Oui, la foi est de la volonté, puisqu'elle est une vertu, l'indispensable et premier pas de l'homme en marche vers Dieu. Il ne s'agit pas ici de la vérité mathématique qui s'impose à la raison; pour croire, il faut avant tout vouloir croire. L'homme qui se refuse à l'évidence mathématique donne lieu de penser que ses facultés mentales sont altérées; mais l'homme qui repousse la foi garde l'usage de sa raison, et ses semblables, pas plus que lui-même, n'aperçoivent en elle les traces d'une défaillance. Dieu l'appelait en haut, il a voulu rester en bas; hors de là, rien n'est changé; seulement, il est dans la mort; car Dieu, qui voulait nous élever jusqu'à lui, a voulu que la vie pour nous fût dans la foi; mais à la condition que nous voudrions croire. C'est ce que le Siége Apostolique nous a enseigné par l'organe du grand Innocent XI, lorsqu'il a proscrit, le 2 mars 1679, cette proposition: *Il n'est pas au pouvoir de la volonté de faire que l'assentiment de la foi soit en lui-même plus ferme que ne le comporte le poids des raisons qui déterminent cet assentiment.* « *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.* » D'où il suit, en prenant la contradictoire de cette proposition, que le poids des motifs de crédibilité peut faire sentir l'évidence morale à notre esprit, en faveur des dogmes dont ils certifient la révélation; mais qu'il appartient à la volonté seule, par son adhésion libre et ferme et le concours de la grâce, d'élever notre connaissance de ces mêmes dogmes à une certitude supérieure et véritablement divine. Il suit de là encore, et malheureusement aussi de l'expérience, que l'homme qui possède la foi peut la perdre; qu'il peut déchoir de cette certitude divine qui était en lui par son adhésion à la foi; que sa volonté par laquelle il s'était élevé au-dessus de la raison peut redescendre au niveau de cette raison. C'est le plus grand des malheurs, et il arrive trop souvent encore. Concluons donc de tout ceci que c'est une illusion de croire que l'on tient la conversion d'un philosophe dans quelque savant mémoire composé *ad hoc*, comme s'il s'agissait d'obtenir une adhésion scientifique qui ne procéderait que de l'intelligence. Suivons l'incrédule sur tous les terrains où il s'arrête, montrons-lui que la vérité révélée se dégage de toutes les objections et perce tous les nuages dont on veut l'obscurcir; faisons tout pour l'esprit; mais n'attendons la conversion que de la volonté. C'était bien là aussi l'erreur du traditionalisme, de faire de la foi une loi de l'intelligence, au lieu d'une vertu; en sorte que l'on devait être Chrétien par cela seul que l'on était homme doué de raison. Ceux-là partageraient cette dangereuse illusion qui se flatteraient de tenir la conversion d'un incrédule au bout d'une dissertation ou d'une discussion.

« La philosophie séparée traite d'empirisme la doctrine de l'Eglise sur l'acte de foi; on le comprend, puisque l'ordre surnaturel n'existe pas pour elle. Quant à nous Chrétiens, qui admettons l'existence de cet ordre supérieur auquel Dieu nous convie, et qu'il a rendu certain par tous les moyens propres à former la conviction dans l'homme raisonnable, nous ne voyons rien de surprenant à ce que Dieu nous tende la main pour nous élever jusqu'à lui, et à ce qu'il s'adresse à notre volonté, puisque la foi doit être pour nous un sujet de mérite. »

Citons maintenant une partie de l'Instruction synodale de Mgr l'évêque de Poitiers, sur les principales erreurs du temps.

« Après avoir parlé à ceux qui se retranchent derrière leur condition de laïques, allons vers ceux qui se font un rempart de leur qualité de philosophes.

« *Vous ne voulez pas*, nous disent-ils, *que notre condition de laïques suffise à nous tenir quittes envers l'ordre surnaturel et révélé : soit; mais vous ne pouvez nier ni les priviléges que nous confère, ni les devoirs que nous impose notre qualité de philosophes. Le révélation, de votre aveu, n'a pas détruit ni absorbé la raison. D'après l'enseignement et la pratique même de l'Eglise, la coexistence de la philosophie et du christianisme est non-seulement possible, mais réelle et subsistante. Or ces deux puissances ne peuvent coexister qu'à la condition de rester chacune dans leur domaine séparé et indépendant. La philosophie ne relève que de la raison; et dès là qu'elle cesse d'être souveraine dans son ordre, dès là qu'elle accepte la suprématie d'une puissance étrangère, elle descend du rang qui lui appartient, elle s'abaisse, elle se mutile, ou plutôt elle perd sa personnalité et sa raison d'être, elle s'anéantit. Il est vrai, la scolastique entendait faire à la philosophie ce rôle subalterne; et, quoiqu'elle la plaçât à la tête de toutes les autres sciences humaines, sa bienveillance se bornait à lui assigner le premier rang entre les autres servantes de la théologie. Mais c'est là dorénavant pour la philosophie une condition inacceptable. La raison a droit aujourd'hui à se croire autre chose que la préface de la révélation et le marchepied de la foi : la fonction d'escabeau ne va pas à celle qui peut et qui doit siéger sur un trône, et la maîtresse du logis n'entend pas y demeurer à l'antichambre. C'est pourquoi il importe d'écarter désormais toute équivoque, et de ne pas s'engager dans une voie qui mènerait à tout autre chose qu'à la conciliation. « La religion chrétienne, qui donne de son côté et à sa manière une solution très-satisfaisante et même très-parfaite de tous les problèmes de la destinée humaine, admet-elle ou n'admet-elle pas que la philosophie, sa sœur immortelle, offre également et par elle-même à ses disciples une lumière suffisante et complète sur toutes les grandes questions doctrinales et pratiques qui intéressent l'homme et l'humanité? » Si le christianisme n'accorde pas cela, il n'accorde rien, et tous les égards dont il lui plaira d'entourer l'esprit humain sont des hommages dérisoires. Assurément nous accueillerons toujours avec sympathie toute tentative d'accord et de rapprochement. La philosophie ne demande pas mieux que de vivre en bonne intelligence avec le christianisme, mais à la condition que chacun restera souverain chez soi, et que l'on traitera de puissance à puissance, de couronne à couronne. Les hommages mutuels, les égards, les ambassades, les salutations réciproques, tant qu'on voudra, pourvu qu'on demeure sur un pied d'égalité et d'indépendance. Mais tout entremetteur, tout négociateur qui sortira de ce programme et qui stipulera pour la religion une suzeraineté, qui acceptera pour la philosophie une vassalité quelconque, nous le désavouons d'avance. Il serait un peu naïf aux scolastiques d'aujourd'hui d'imaginer que la raison va se déclarer satisfaite, parce qu'ils auront décrété dans un même titre sa dignité et son insuffisance, et qu'ils l'auront représentée au frontispice même de leurs livres la couronne en tête et la sébille à la main. Nous ne sommes pas des enfants qu'on puisse distraire par un lambeau de pourpre et consoler avec des hochets. Faites-nous grâce d'une majesté qui mendie, et n'ajoutez pas l'ironie à l'humiliation. Nous aimons mieux le langage franc de vos pères : appelez rondement la philosophie servante, si vous ne voulez pas la saluer souveraine. Pour nous, nous nous en tenons à ce mot d'un de nos maîtres : « Ou la philosophie n'est pas, ou elle est la dernière explication de toutes choses.* »

« Vous voyez, Messieurs, que, selon notre habitude, nous avons conservé au langage de ceux que nous voulons réfuter toute son énergie et tout son éclat. Les paroles que vous venez d'entendre sont le résumé fidèle de leur pensée telle qu'elle nous est revenue cent fois par écrit et de vive voix. Lisez leurs journaux, leurs livres, leurs rapports, leurs mémoires académiques; entendez leurs thèses, leurs entretiens, et partout vous retrouverez ces deux aphorismes, qui n'en font qu'un : La vraie philosophie ne peut avoir son complément en dehors d'elle-même : toute philosophie qui reconnaît une autre autorité que celle de la raison, abdique et se déshonore.

« Or, Messieurs et chers coopérateurs, à ces affirmations gratuites et dénuées absolument de preuves, vous opposerez hardiment ces autres assertions qu'il vous sera facile de justifier par les arguments et les développements les plus solides et les plus péremptoires : la philosophie qui repousse le complément de la révélation est une philosophie antirationnelle, une philosophie impossible, une philosophie impie; la philosophie qui accepte l'autorité de la foi, loin de se restreindre et de s'abaisser, s'agrandit et se relève.

« Et d'abord nous dirons à la philosophie qui récuse toute étude, tout examen, toute acceptation de la vérité révélée, que son premier tort est d'être antiphilosophique. Vous voulez que votre philosophie ne relève que de la raison : et plût à Dieu qu'elle en relevât toujours! Car ce que notre concile reproche à votre philosophie, c'est d'être en insurrection flagrante contre les enseignements et les préceptes de la raison même. Assurément, Dieu a donné la raison à l'homme pour le conduire, pour le gouverner. Mais si le premier usage que la raison fait d'elle-même a pour résultat de l'éclairer sur sa propre faiblesse, si le plus noble effort et le plus légitime triomphe de

la raison est de remettre l'homme entre les bras de la foi, appellera-t-on rationnelle une philosophie qui refusera obstinément de prêter l'oreille aux conclusions les plus impérieuses de la raison?(*Concil. Petroc.*,tit. III, c. 3, n. 4.) Or, parmi les principes les plus élémentaires et les plus évidents dans l'ordre même de la raison, nul ne contestera raisonnablement que l'on puisse et que l'on doive ranger ceux-ci : « Dieu sait beaucoup de choses que nous ne savons pas, et il sait mieux que nous les choses que nous savons. Dieu, qui sait plus que nous, peut nous révéler ce qu'il sait et que nous ne pouvons pas savoir par nous-mêmes; Dieu, qui sait mieux que nous, peut nous certifier ce que par nous-mêmes nous ne saurions qu'imparfaitement et péniblement. » Ces principes ne souffrent pas de contradiction. Car enfin, quelque magnifique idée que l'on conçoive de notre nature, on est bien forcé de reconnaître qu'elle est finie et bornée. Dieu, sans doute, doit à chacune des créatures qui sortent de ses mains les éléments essentiels qui la constituent dans son ordre d'existence. Mais, si élevé que soit l'homme dans l'échelle de la création terrestre, il reste néanmoins un être créé, et, par conséquent, la sphère intellectuelle et morale dans laquelle il se meut est nécessairement limitée, tout comme la sphère physique qu'il habite. De quelques dons transcendants qu'on la suppose douée, la nature rencontrera toujours ses frontières extrêmes qu'elle ne peut dépasser; il y a pour elle des colonnes d'Hercule au delà desquelles il ne lui est pas possible d'avancer.

« Mais ce que Dieu créateur ne doit pas à l'homme, ce que l'homme n'est pas même susceptible de recevoir de lui, ni comme portion intégrante de sa nature, ni comme appendice naturel de ses facultés, Dieu peut le lui départir à titre d'ajouté surnaturel. Alors ce n'est pas à sa justice, ce n'est pas même seulement à sa sagesse, à sa providence ordinaire que Dieu obéit : c'est un acte pur de sa bonté et de sa miséricorde, ou plutôt, comme parlent les saints Livres, c'est un transport, c'est un excès de son amour (*Ephes.* II, 4); c'est en quelque sorte le trop plein de sa propre nature qui déborde dans la nôtre, et qui, par un accident divin et permanent, fait entrer ainsi notre nature en participation de la sienne. (*II Petr.* I, 4.)

« Tel est l'ordre surnaturel, l'ordre de la révélation et de la grâce, dont le mystère du Fils de Dieu fait homme est le principe et le fondement, le centre et le nœud, et dont la vision béatifique du ciel est pour nous le terme et le résultat final. Jamais la raison humaine ne pourra établir l'impossibilité, encore moins la non-existence de cet ordre. La plus vulgaire logique enseigne que la toute-puissance étant un des attributs certains de Dieu, il n'est permis de marquer à cette toute-puissance d'autre barrière que celles de l'impossible et de l'absurde. Or, non-seulement le fait de l'Incarnation et de tout l'ordre surnaturel qui en découle, ne saurait être taxé d'absurdité et de contradiction dans les termes; mais l'hypothèse nous en étant divinement présentée, notre esprit en conçoit aisément la convenance et l'avantage.

« La question se réduit donc à ceci : Etant supposé que Dieu se mette directement en rapport avec l'homme pour l'instruire de vérités plus hautes que celles qui sont accessibles à sa raison naturelle, pour le guider par des préceptes positifs et des secours gratuits vers une destinée supérieure à sa destinée naturelle, l'homme fera-t-il acte de raison et de saine philosophie en disant à Dieu : *Votre parole révélée, votre loi positive ne me regardent pas. Je cesserais d'être philosophe si je vous écoutais, si je vous obéissais. Adressez-vous tout au plus à mon cœur, à mon sentiment, à mon imagination, à ma spontanéité irréfléchie, dont je veux bien ne pas vous disputer tout à fait l'empire; mais à ma raison, à mon intelligence, à ma volonté éclairée, jamais. Ma raison est une puissance qui ne relève que d'elle-même, et qui ne peut accepter d'aucune puissance supérieure ni lumières, ni commandements quelconques?*

« Eh bien, non, Messieurs, ce langage n'est pas, ne peut pas être rationnel. Evidemment, quand la philosophie parle ainsi, elle pose en axiome ce qui est en question. Par une manœuvre qui lui est familière, elle espère placer son idée favorite au-dessus de toute discussion, et elle veut lui conférer le privilége de l'inviolabilité en l'enveloppant sous l'habit majestueux d'une sentence, à peu près comme certaines dignités et certains costumes mettent ceux qui en sont investis à l'abri de toute poursuite et de toute saisie. Mais, en vérité, la philosophie moderne, qui s'arroge le droit de citer au tribunal du libre examen les affirmations divines, ne saurait avoir la prétention de nous faire accepter sans examen et sans contrôle ses affirmations les plus arbitraires. La vieille philosophie a dit : *Quod gratis asseritur, gratis negatur*, et cet axiome nous suffirait à lui seul pour éconduire le principe de la souveraineté de la raison. Mais par combien d'autres arguments philosophiques ce principe n'est-il pas directement contredit et renversé!

« Par exemple, s'il est philosophique d'avoir un maître ici-bas, comment serait-il antiphilosophique d'accepter un maître là-haut, et en quoi peut-il être rationnel de renvoyer ce maître dans les profondeurs de sa demeure céleste, s'il daigne en descendre pour nous instruire? Tous les jours un homme de génie, par sa parole, par ses leçons, élève une intelligence au-dessus de son niveau naturel, lui imprime un élan, lui donne un essor que cette intelligence abandonnée à elle-même n'aurait jamais su prendre. S'avise-t-on de regarder comme un outrage à la raison indépendante du disciple ce profit qu'elle tire des lumières et de l'expérience du maître? N'a-t-on pas toujours considéré, au contraire, comme un juste su-

jet de gloire d'avoir été élevé à l'école d'un Socrate, d'un Platon ou des autres philosophes célèbres? Or, en quoi le maître divin, qui daigne nous communiquer surnaturellement une partie de sa science divine et inaccessible, porte-t-il une atteinte plus sérieuse à la dignité de nos facultés personnelles, que le maître humain dont l'enseignement nous ôte le mérite de découvrir par nous-mêmes des vérités auxquelles notre intelligence aurait rigoureusement pu parvenir par ses propres efforts?

« Et ce n'est pas seulement envers le maître qui enseigne, c'est encore envers le maître qui commande, que la voix de la raison nous ordonne la docilité et la soumission. Il n'est pas un livre sérieux de philosophie et de morale naturelle qui n'enseigne le principe nécessaire de l'obéissance et de la subordination de l'homme envers l'homme, par exemple, du fils envers le père, du sujet envers le prince, du serviteur envers le maître, en un mot, de l'inférieur envers le supérieur. Et le droit du supérieur, de l'aveu de tous les moralistes, ne consiste pas uniquement, et ne consiste pas même toujours nécessairement à pourvoir à l'observation des lois naturelles écrites dans la conscience de chacun; le droit du maître, c'est d'intimer ses volontés personnelles, c'est de faire des commandements positifs; et le devoir de l'inférieur, c'est d'obéir à ces commandements, c'est d'accomplir ces volontés, tant qu'il ne s'y trouve rien d'injuste et de déraisonnable. Or, si la dignité de la nature humaine n'est pas offensée par cette soumission de l'homme aux volontés libres d'un autre homme, en quoi la raison peut-elle protester contre la glorieuse sujétion de l'homme aux libres volontés de Dieu, volontés toujours justes en elles-mêmes et toujours avantageuses à ceux auxquels elles sont imposées? En un mot, s'il est philosophique d'aller à l'école et d'obéir aux ordres d'un homme, comment établir qu'il n'est pas philosophique d'aller à l'école et d'obéir aux ordres d'un Dieu?

« Il n'est pas jusqu'à son propre nom qui n'oblige le philosophe à accepter les lumières de la révélation dès là que Dieu daigne les lui départir. La philosophie, c'est *l'amour de la sagesse*, c'est *la recherche de la vérité*. De quelque côté donc que la sagesse et la vérité viennent vers l'homme, l'homme ne peut les repousser sans repousser le titre même de philosophe. Or, voici que le philosophe rationaliste se fait précisément un point d'honneur de demeurer dans son ignorance et dans son erreur, plutôt que de prêter l'oreille à la parole directe de Dieu; voici que le naturalisme revendique pour la raison le droit de rester abandonnée à sa faiblesse native, et qu'il défend opiniâtrément, comme un apanage inaliénable de l'humanité, la faculté d'ignorer et de se tromper. *C'est être trop exigeant*, disent-ils, *que de demander à la philosophie de tout savoir et d'être infaillible. La philosophie doit se contenter modestement de la dose de science et de vérité qui est à sa portée.* Oui, sans doute; mais à la condition que la philosophie considérera comme étant à la portée de l'homme toute science et toute sagesse qu'il plaira à Dieu de lui rendre accessibles à un titre ou à un autre, et qu'elle ne formulera pas une proposition aussi insensée que le serait celle-ci : *Plutôt les ténèbres et l'erreur sans l'intervention surnaturelle de Dieu, que la lumière et la vérité au moyen de cette intervention.* Car, alors, il faudrait dire au philosophe qu'il porte un nom menteur, et que, tout en se proclamant homme de progrès, c'est lui-même qui emprisonne l'esprit humain dans un cercle infranchissable. Eh quoi! vous ne voulez pas que la raison soit limitée par la foi, et vous limitez la raison par elle-même! La foi, loin de restreindre le territoire et de resserrer les limites de l'ordre rationnel, recule les frontières de cet ordre, ainsi que nous le dirons bientôt; ou plutôt, en maintenant les limites et les frontières naturelles de la raison, elle confère à la raison le privilége de les franchir et de s'exercer dans la seconde sphère où elle l'introduit. Et la philosophie est d'autant moins admise à considérer cette extension merveilleuse du domaine de la raison comme une dérogation à sa dignité, qu'elle est bien forcée de reconnaître que la raison individuelle de l'homme n'est pas la source première et l'instrument unique de toutes ses connaissances, même purement naturelles. Il n'est aucune philosophie acceptable qui ne proclame l'autorité et la nécessité du témoignage extérieur, l'autorité et la nécessité de la tradition naturelle et de l'éducation, et lors même qu'elle fait tout jaillir du *moi*, assurément elle reconnaît ce *moi* comme éclairé d'une lumière communiquée; hormis pour quelques nouveaux frénétiques qui ne feront jamais autorité chez nous, ce *moi* n'est pas *Dieu*. Si donc le témoignage divin, si la tradition révélée et l'éducation surnaturelle, si une communication nouvelle et supérieure de la lumière d'en haut, apportent à l'homme des vérités et des certitudes que ni l'évidence intime, ni le témoignage de la nature et de l'humanité ne lui présentaient, évidemment il ne saurait être philosophique à l'homme de rejeter ces vérités, de rejeter ces certitudes, sous prétexte que la cause extérieure d'où elles procèdent n'est pas humaine, mais divine.

« N'oublions pas qu'il est un autre axiome familier à la philosophie, soit ancienne, soit moderne : c'est que le philosophe ne peut pas et ne doit pas négliger les faits, attendu que *l'histoire est le flambeau de la philosophie*. En effet, si la philosophie se sépare des faits, si elle met de côté l'histoire réelle de l'humanité, elle risque de n'avoir rien de positif, et de séjourner éternellement dans la région nuageuse des hypothèses, très-voisine de celle des chimères. Or, cela étant, comment peut-il être philosophique d'interdire à la raison du philosophe d'aborder ces grandes questions historiques qui touchent

à tous les points culminants des affaires humaines? *L'homme a-t-il été laissé dans son état de pure nature? Dieu a-t-il parlé aux hommes? Dieu est-il venu sur la terre? Dieu a-t-il fondé ici-bas une société surnaturelle? Quand le Très-Haut a parlé par des envoyés, quand il est venu en personne, a-t-il prouvé par des signes décisifs la divinité de sa parole, la divinité de sa personne? Dans cette société surnaturelle qu'il a fondée au sein de l'humanité, a-t-il laissé des marques manifestes de son assistance continue?* On comprend l'importance immense de ces questions historiques pour le philosophe. Car enfin, il est encore un axiome capital dans les écoles philosophiques, c'est celui-ci : *Nosce teipsum :* « *Connais-toi toi-même.* » Or, quoi de plus intime et de plus personnel pour l'humanité que de savoir si son état actuel et réel est ou n'est pas l'état de pure raison et de pure nature? si, en la personne d'un Dieu, notre nature humaine a été hypostatiquement unie à la nature divine? et, dans ce cas, quelles conséquences ont découlé de là pour toute l'espèce humaine? quels devoirs, quels priviléges, quelles espérances d'avenir cette alliance divine et cette parenté incomparable ont dû apporter à toute notre race? Encore un coup, ou l'histoire n'a aucune connexion avec la philosophie, ou l'examen des faits dont il s'agit ici doit exciter au souverain degré l'intérêt du philosophe. Eh bien! non. Le philosophe fera un tour agile sur lui-même, et il en sera quitte pour vous dire : *Nous sommes philosophes, et nous ne sommes pas théologiens.* Et la philosophie persistera opiniâtrément à ne pas même aborder comme une hypothèse ce que la voix du genre humain tout entier et de tous les siècles lui présente non-seulement comme une possibilité, mais comme un fait certain, je veux dire la révélation surnaturelle; et cette même philosophie se retranchera éternellement dans ce qui n'est point, dans ce qui n'a historiquement jamais été un fait réel, mais dans ce qui est simplement une hypothèse et une possibilité, je veux dire, l'état de raison pure ou de pure nature. En vérité, la philosophie peut-elle s'anéantir et s'exterminer plus radicalement elle-même, à moins qu'elle ne prétende qu'il est de son essence de demeurer dans les hypothèses et de n'avoir rien de commun avec les choses positives?

« Mais la philosophie n'a pas le droit de se dénigrer à ce point elle-même. Qu'elle le veuille ou qu'elle ne le veuille pas, c'est sa gloire comme c'est son devoir de rester une science positive, une science pratique, une science morale, dont la principale mission est d'acheminer l'homme vers ce qui est le but de sa vie. Au besoin, je m'armerais ici encore contre la philosophie d'un autre vieil adage philosophique qu'elle ne peut récuser : *In omnibus respice finem :* « *En toutes choses considérez la fin.* » Or, s'il est un fait qui domine toute l'histoire de l'humanité des siècles, un fait d'où tout relève, auquel tout aboutit, un fait dont la conséquence nécessaire est de marquer à l'homme une destinée à laquelle il est tenu d'aspirer, une fin dont il ne peut se détourner sans crime et par conséquent sans péril de châtiment, assurément la philosophie humaine a quelque autre chose à faire que de branler la tête et de dire : Ceci ne me regarde pas. Permis à l'écrivain philosophe (*Etudes d'histoire religieuse*, par M. E. Renan, 1857, p. 334) de se railler plus ou moins agréablement de cette sentence de l'auteur de l'*Imitation : A quoi sert de savoir des choses sur lesquelles nous ne serons point examinés au jour du jugement?* Mais je ne sache pas non plus que ce soit un rôle très-glorieux pour la philosophie de nous mettre en rapport avec toutes choses, excepté celles sur lesquelles nous serons examinés et jugés. Arrière la philosophie humaine qui se déclarerait complétement étrangère à la question de la fin dernière et du bonheur éternel de l'homme!

« Disons-le donc, en empruntant la pensée et le plus souvent même les expressions de notre concile : *Sans doute la philosophie et la théologie sont des sciences distinctes; mais autre chose est la distinction, autre chose est la séparation, l'opposition, l'incompatibilité. La philosophie diffère de la théologie, comme la raison diffère de la foi, comme la nature diffère de la grâce. De même que la foi ne s'impose pas partout à la raison et qu'il y a un certain exercice possible et réel des facultés naturelles sans l'intervention de la grâce, de même il y a un certain ordre de sciences humaines qui peuvent exister et se développer sans le secours direct de la doctrine révélée. Ce principe n'a rien d'étonnant, et il doit être accepté de tout le monde. Mais d'imaginer et de construire un système général, un cours complet de philosophie qui se tienne si exclusivement dans la sphère de la nature, et si rigoureusement en dehors de toute relation avec l'ordre surnaturel, qu'il ne soit pas même un acheminement vers les doctrines plus hautes d'une religion divine, qu'il ne laisse pas même soupçonner que Dieu a pu converser avec les hommes, et que réellement le Verbe fait chair a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité, ce procédé, quel qu'il soit et quelques autres qualifications qu'on doive lui donner, non-seulement n'est pas chrétien, n'est pas religieux, comme nous le dirons bientôt, mais il n'est même pas philosophique, parce qu'il n'est pas conforme à la raison même naturelle de l'homme.* (*Concil. Petroc., loc. cit.*) Saint Thomas d'Aquin l'a dit avec un à-propos merveilleux : *La foi, il est vrai, n'est pas un apanage de la nature humaine; mais il est dans la nature humaine que l'âme de l'homme ne répugne pas à l'action intérieure de la grâce, ni à la prédication extérieure de la vérité; c'est pourquoi, sous ce rapport, l'infidélité est contre nature.* Et Tertullien a exprimé la même pensée d'une façon plus concise, quand il a dit : *Nul n'est philosophe, si ce n'est le croyant :* « *Nemo sapiens, nisi fidelis.* » (S. Thom., 2-2, q. 10, art. 1, ad 1; Ter-

TUL., *De Præscr.*, lib. III.) Saint Augustin, ce philosophe si éminent, fait également observer que *ceux qui se proclament les champions de la science et qui méprisent la foi, ne possèdent même pas la science, puisqu'ils ignorent ce qui est un progrès si utile et un complément nécessaire de la science.* (*Enar. in psal* VIII.) Enfin, Messieurs, notre concile, attentif à ne négliger aucune autorité propre à faire ressortir les torts que la philosophie séparée se donne contre la raison elle-même, n'a pas fait difficulté de citer au bas d'un de ses chapitres les paroles suivantes d'un homme qui fut l'une des gloires de l'ancienne université de Paris : *Le grand, l'important service que la bonne philosophie rend à l'homme*, dit Charles Rollin dans son *Traité des Etudes, c'est de le disposer à recevoir tout ce que lui enseigne la révélation. Elle s'applique surtout à lui faire bien comprendre que devant Dieu tout doit se taire, la raison aussi bien que le sens, parce que rien n'est plus raisonnable que de n'écouter que lui, quand il parle :* Ipsi de se Deo credendum est (S. HILAR., *De Trinit.*, IV, 50) ; *que la raison ne doit pas trouver étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences qui, en traitant des choses qui sont au-dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière qui ne peut être que celle de l'autorité divine. Voilà la leçon que donne la philosophie aux jeunes gens, non une philosophie inquiète, hardie, téméraire, dont saint Paul avertit les fidèles de se donner de garde, et qui, pour expliquer ce qu'elle croit, anéantit ce qu'elle devrait croire, mais une philosophie sage, solide et fondée sur les principes mêmes et sur les lumières les plus pures de la raison naturelle.* (*Traité des Etudes*, l. VII, art. 5.) Concluons donc, Messieurs, que, loin que toute entente soit impossible entre la religion et la philosophie, ainsi qu'on se plaît à le dire, attendu que *les philosophes partent des droits de la raison, et leurs adversaires de la négation de la raison* (*La Liberté de conscience*, par M. J. SIMON, 1857, Introduction, p. 12), c'est au contraire du côté de nos prétendus philosophes que se trouve cette négation.

« Mais si la philosophie séparée est antirationnelle, nous avons ajouté en outre qu'elle est impossible et purement imaginaire. Cette philosophie, en effet, n'est qu'une fiction, si on la considère dans sa double prétention d'être une philosophie complète qui résout tous les problèmes de l'homme et de l'humanité pour la vie présente et future, et d'être en même temps une philosophie indépendante de tout autre autorité que de la pure raison. Chaque fois qu'on vous présentera, Messieurs, un livre quelconque s'annonçant comme un *Cours complet de philosophie d'après les seules lumières naturelles*, soyez assurés de constater bientôt deux choses : premièrement d'immenses lacunes dans ce cours complet, et secondement des traces manifestes de religion révélée dans ce livre de pure raison. Pour ma part, j'ai lu avec la plus grande patience un volume intitulé : *De la Religion naturelle.* Ma conscience m'oblige de dire que je n'y ai pas trouvé une *religion*, et que, dans le peu de religion qu'il contient, j'ai trouvé beaucoup de *surnaturel.* Eh quoi ! mon frère, vous avez joui et vous jouissez encore de la vue du soleil ; vous avez arrêté vos regards sur toutes les parties de cet univers, illuminées et vivifiées par ce grand flambeau ; vous avez admiré la campagne baignée de sa lumière et inondée de ses feux ; et vous croyez pouvoir parler de la nature comme si vous aviez été toujours aveugle ! Vous vous imaginez qu'il vous suffira de vous retirer dans votre cabinet et de fermer les yeux pour réussir à faire absolument abstraction de toutes les images, de toutes les impressions gravées dans votre esprit et jusque dans vos sens ! Ah ! sachez-le bien, le christianisme nous a trop pénétrés, trop investis de toutes parts, il a jeté trop de lumières sur toutes les questions spéculatives et pratiques de la vie, pour qu'il nous soit désormais possible de séparer entièrement les choses de l'éclat qu'il a versé sur elles, du jour sous lequel il nous les a présentées. Tournez le dos à cet astre tant que vous voudrez, votre stature ne sera jamais un obstacle suffisant à la diffusion de ses rayons ; au-dessus de vous, à côté de vous, ils s'avancent, se prolongent, ils se croisent, se rejoignent, et, nonobstant le petit espace d'ombre et d'obscurité que vous avez pu conquérir sur eux, voici que, malgré vous, ils éclairent encore votre marche. Entendez notre concile réfutant ce dessein qu'ont certains philosophes modernes de construire sans la religion révélée tout l'édifice de la philosophie et de la morale naturelle : « Outre que cette prétention est impie, disent les Pères de Périgueux, elle est très-vaine. Car, tandis que ces hommes, par une fraude indigne, omettent et suppriment Jésus-Christ ; tandis qu'ils l'étouffent en quelque sorte dans leur perfide silence, l'œil le moins exercé ne tarde pas à reconnaître que la philosophie qu'ils produisent devant nous est sottement habillée de lambeaux çà et là détachés de l'Evangile. A la vérité, si avant les jours de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous eussions entendu ces mêmes hommes s'exprimer si convenablement et si affirmativement sur le Dieu créateur, sur son souverain domaine et sa providence, sur l'immortalité de l'âme et sur ses devoirs, peut-être eût-il fallu les admirer comme des génies supérieurs aux Platon et aux Cicéron. Mais voici que ce qu'ils nous offrent pompeusement comme le produit laborieux de leur raison, c'est à l'Eglise qu'ils l'ont dérobé, et tout leur mérite consiste à nous le rendre fraudé et mutilé ; ce qu'ils nous donnent pour du pur philosophique, n'est autre chose que du christianisme tronqué et altéré. » N'est-ce pas de ces plagiaires que Tertullien disait : « Quel est celui de

leurs poëtes, celui de leurs sophistes, qui n'ait puisé dans nos prophètes? C'est à ces sources sacrées que leurs philosophes ont étanché la soif de leur génie. Et parce qu'ils ont usurpé quelque chose de ce qui nous appartient, à cause de cela on établit une comparaison entre eux et nous!... Or, dans l'effort que font ces hommes, uniquement avides de gloire et d'éloquence, pour atteindre jusqu'à l'élévation de nos dogmes, s'ils rencontrent dans les pages divines quelque chose qui puisse servir à leurs vues, ils l'en extraient et ils l'accommodent à leurs vains caprices, sans se faire aucun scrupule de l'altérer; ils corrompent ce que nous leur offrons de certain par le mélange des doctrines les plus incertaines. ..... Au reste, continue Tertullien, il ne faut pas s'étonner que les philosophes anciens aient défiguré de la sorte le Vieux Testament, puisque certains hommes qui sont nés de leur race viennent prendre encore chaque jour leurs armes dans l'arsenal plus récent du christianisme : ils détournent arbitrairement nos Evangiles dans le sens de leurs opinions philosophiques; et, par de sacriléges découpures, d'un seul chemin droit ils ont fait mille sentiers obliques et un labyrinthe inextricable. » En vérité, Messieurs, pouvait-on mieux caractériser, dès le IIe siècle, l'impuissance de la philosophie non chrétienne à se passer réellement du christianisme? Pouvait-on mieux démontrer que, nonobstant tout ce que la doctrine des philosophes a d'incomplet, elle n'est le plus souvent, dans ses parties tant soit peu solides et sérieuses, qu'un emprunt et un plagiat, lorsqu'elle n'est pas une parodie et une falsification ? »

M. de Maumigny a publié, dans l'*Univers* du 17 juillet 1856, l'article suivant :

Rapports et analogies de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

« On nous accuse, d'un côté, de nier la raison, de la réduire à une complète impuissance; de l'autre, de lui trop accorder, et de faire aux philosophes rationalistes, notamment à M. Cousin, des concessions dangereuses. Nous croyons avoir démontré que les rationalistes en général, et M. Cousin en particulier, loin de trop accorder à la raison humaine, la nient radicalement. (*Voy.* le numéro du 11 juillet, article : *De la Raison et de la Foi selon M. Cousin.*) Nous sommes donc peu disposés à leur faire des concessions; mais un tel reproche nous touche, et nous devons à la bienveillance de ceux qui nous l'adressent quelques explications.

« Nous convenons que l'homme n'a rien qu'il n'ait reçu, que la raison divine seule opère d'elle-même, parce qu'en Dieu seul les idées sont la substance même de l'être, tandis que toute créature les reçoit du dehors : l'ange dès le premier moment de son existence, l'homme successivement au moyen du spectacle de la nature, d'une part, et, de l'autre, de la parole humaine: en sorte que si rien ne venait éveiller la raison, aucune conception ne procéderait de l'intelligence. L'expérience et l'analogie le prouvent, et l'ordre des processions divines nous en donne la raison essentielle. Dans chaque ordre, en effet, la foi précède la raison. La foi humaine précède la sagesse humaine, comme la foi divine précède la sagesse divine ou la gloire. Partout l'homme va de l'imperfection à la perfection. Au physique comme au moral, dans l'ordre matériel comme dans l'ordre spirituel, le sens de l'ouïe se développe avant le sens de la vue, et nous sommes enfants avant d'être hommes faits. Or, le nouveau-né est nourri du lait maternel avant de chercher lui-même sa nourriture. L'enfant reçoit donc la vérité avant de raisonner et de voir; toutefois, dès qu'il est devenu homme fait, homme raisonnable, la foi naturelle cesse ici-bas, comme la foi surnaturelle cessera dans le ciel, dès que nous aurons atteint « la plénitude de l'âge du Christ. » Mais voici la différence : l'Eglise nourrit « ses enfants nouveau-nés d'un lait raisonnable et pur; » l'humanité nourrit les siens d'un lait souvent corrompu qui donne la mort à l'âme, si elle ne rejette le poison mêlé à la vérité. Quoi qu'il en soit, dans chaque ordre, quand on est homme fait, la foi ne subsiste plus.

« Dans l'ordre naturel, l'homme sait que deux et deux font quatre, qu'il faut respecter la justice, adorer un seul Dieu, non plus seulement parce qu'on le lui a dit dans l'enfance, mais parce que cela est devenu évident pour lui. De même au ciel, les bienheureux connaissent Dieu, non plus parce qu'il s'est révélé sur la terre, mais parce qu'ils le voient. Toutefois, il est vrai que sans la foi à la parole humaine, l'homme n'arriverait pas à l'évidence naturelle, comme sans la foi à la parole divine, il n'arriverait pas à l'évidence surnaturelle, la réception de la vérité précédant de toute nécessité l'intelligence.

« Mais si la foi précède l'intelligence, il ne s'ensuit pas que l'homme ne sache que ce qu'il a explicitement appris. D'un principe reçu il peut tirer des conséquences qu'on ne lui a pas montrées. Et de même que telle âme sainte qui n'a reçu sur la terre que les rudiments de la foi, verra mieux dans le ciel les choses divines que telle autre qui en aura eu ici-bas une révélation plus explicite, de même tel génie qui n'a reçu dans son enfance que les rudiments de la science, saura les développer avec bien plus d'étendue que tel homme vulgaire instruit avec plus de soin. On le voit, la nature est toujours la figure de la grâce, et quand l'analogie cesse, c'est que la nature est viciée.

« Dans les deux ordres donc, la foi précède l'intelligence; dans les deux ordres, *la foi vient de l'ouïe.* (*Rom.* x, 17.) Mais la voix qui parle au dehors ne suffit pas. L'homme étant composé d'un corps et d'une âme, il lui faut deux maîtres pour que son intelligence se développe. Les créatures parlent à ses oreilles et à ses yeux, et lui donnent,

avec les images et les mots, le corps de la vérité; mais Dieu seul parle à son cœur, et crée en lui l'esprit qui vivifie ce corps. Dieu seul donne l'intelligence. Dans l'ordre naturel, la voix du dehors est la voix des créatures; la voix du dedans est « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Dans l'ordre surnaturel, la voix du dehors est la voix de l'Homme-Dieu et de l'Eglise; la voix du dedans est la grâce, qui n'éclaire que les enfants de Dieu. Dans l'ordre naturel, les deux maîtres tiennent parfois un langage différent : le maître du dehors étant souvent trompeur ou trompé, le maître du dedans dément alors l'enseignement humain, en faisant entendre sa voix divine à la conscience et à la raison. Dans l'ordre surnaturel, les deux maîtres s'accordent toujours, parce que Jésus-Christ étant le Verbe de Dieu, les deux voix, la voix divine qui parle en nous, et la voix humaine qui parle à nos oreilles, appartiennent à la même personne. La grâce et la révélation s'accordent toujours.

« Sans la révélation naturelle et la raison, l'homme est donc impuissant dans l'ordre naturel, comme il est impuissant dans l'ordre surnaturel sans la révélation surnaturelle et la grâce.

« Tout enfant devant être élevé par ses parents, on convient qu'Adam avait reçu de Dieu une science humaine très-étendue, science que la tradition humaine avait pour mission de perpétuer, et aurait en effet transmise dans toute sa pureté sans la chute. La chute ayant dégradé l'homme, la raison affaiblie, aggravée par le corps et la concupiscence, n'arrive plus à toute vérité utile pour atteindre sa fin naturelle. C'est la conséquence, non de la nature même de la raison, créée pour cette fin, mais bien de sa dégradation; et encore est-il vrai de dire que c'est la volonté plus encore que l'intelligence qui fait défaut. C'est la perversité du cœur qui obscurcit l'intelligence.

« La raison ayant donc été affaiblie et la volonté pervertie, les vérités qui sont la base des sociétés humaines et les préliminaires de la foi eussent été souillées d'une infinité d'erreurs, si Dieu ne fût venu à son aide, en fixant par la Loi écrite et l'Evangile certaines vérités fondamentales données à Adam, et que la raison de l'homme fait et instruit peut atteindre, mais qu'elle néglige ou repousse. L'exemple du paganisme prouve cette nécessité : aussi le Christ a réparé notre nature en nous rendant la grâce perdue. La loi de l'ordre le demandait ainsi.

« Dieu est le Dieu des sciences non moins que le Dieu de gloire, et toute lumière descend du Père céleste. De là pour l'homme deux sagesses : l'une naturelle, qui a pour fin la vie présente et nous prépare à la foi; l'autre surnaturelle et qui a pour fin la vie future et nous prépare à la gloire; l'une qui a sa source secondaire en Adam, l'autre en Jésus-Christ; l'une que nous acquérons naturellement comme hommes, l'autre que nous recevons gratuitement après la régénération baptismale et comme membres de Jésus-Christ : l'une qui est ombre et figure, l'autre qui est la substance même de la vérité. Mais, encore une fois, si la nature n'est pas détruite, elle est viciée et a besoin dès lors de réparation, en sorte que sans l'assistance du Réparateur, et de l'Eglise qui continue sa mission, l'homme se fourvoie bien souvent. Il est donc beaucoup plus simple de recevoir les vérités même naturelles des mains de l'Eglise, et d'employer sa raison à comprendre ces vérités, que de consumer sa vie à chercher péniblement des vérités que tout Chrétien sait et comprend à vingt ans : l'unité de Dieu, ses attributs essentiels, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme. Il y a plus, Dieu veut que nous recevions de sa main ces vérités nécessaires, que nous les comprenions ou non.

« Mais si Dieu, qui ne fait pas acception des personnes, impose à tous les Chrétiens savants et ignorants certaines vérités naturelles qui sont comme le vestibule de la foi, les gentils, privés de la foi, ne sont pas pour cela privés de ces vérités, quoiqu'ils aient beaucoup plus de peine que nous à les acquérir et à les conserver. Ils ne sont exclus que des vérités surnaturelles, qui dépassent les forces de la nature, et exigent dès lors impérieusement le don de la foi.

« Ainsi l'Eglise nous enseigne deux sortes de vérités : les unes naturelles, qui sont les préliminaires de la foi, et dont nous pouvons avoir l'évidence dès cette vie, pour peu que nous voulions réfléchir, les autres surnaturelles, divines, et que nous ne pouvons comprendre ici-bas. Ces dernières, à proprement parler, constituent seules la révélation et la foi divine.

« L'objet propre de la révélation n'est pas, en effet, une vérité quelconque : c'est la vérité nécessaire au salut et qu'il faut croire, bien qu'elle dépasse les forces de toute raison créée : par exemple, le dogme de l'Incarnation. Des vérités intelligibles pour l'homme et comprises aussitôt qu'enseignées ne sont pas, à proprement parler, les vérités de la foi, quand bien même Dieu nous les révèle; ou du moins elles ne sont des vérités de foi que pour ceux qui ne les comprennent pas. « L'objet de la foi, dit en effet saint Thomas, ne peut être ni quelque chose que l'on voit, ni quelque chose que l'on sait. » Mais, dira-t-on, la foi ne contient-elle pas des vérités que les philosophes démontrent, telles que l'existence et l'unité de Dieu?

« *Ce qui est vu par l'un*, répond le saint docteur, *peut être cru par l'autre. Certaines vérités naturelles sont de foi, parce qu'étant les préliminaires indispensables de la foi, il faut les présupposer au moins par la foi chez ceux qui n'en ont pas la démonstration; mais évidence et foi sur une même chose et dans un même sujet impliquent contradiction.* (2-2, 1, 4, 5, *passim.*)

« Ainsi trois ordres de vérités éternelles.

« Les unes, que nous connaissons par la foi seule, par exemple le dogme de la Trinité. D'autres, que nous connaissons par la

seule raison, par exemple les axiomes et les premiers principes.

« D'autres enfin que nous connaissons, tant par le raisonnement que par la foi, par exemple le dogme de l'unité de Dieu.

« Le professeur de philosophie comprend et *démontre* ce qu'il enseigne. Mais, à parler rigoureusement, le prêtre seul révèle, parce qu'il transmet des vérités qu'il ne comprend pas, et dont Jésus-Christ seul a l'évidence naturelle. Comme le fidèle, c'est par la foi qu'il les possède.

« On distingue avec raison deux méthodes qui doivent se prêter un mutuel appui : la méthode rationnelle, qui découle des premiers principes, et la méthode d'autorité, qui s'appuie sur une tradition dont on démontre d'abord la véracité. La première est nécessaire pour convaincre l'incrédule; il est indispensable au Chrétien de la connaître; aussi professe-t-on la philosophie dans toutes les écoles ecclésiastiques de l'univers. Mais quand on est Chrétien, l'employer pour son usage, l'employer pour découvrir la vérité, est chose insensée. Pourquoi chercher ce qu'on possède? La tradition est infiniment plus sûre et plus rapide que le raisonnement, mais à quelle condition? C'est qu'on suivra les traditions toujours pures de l'Eglise, et non les traditions corrompues du genre humain. Si la vraie tradition l'emporte sur le raisonnement, le raisonnement l'emporte plus encore sur la fausse tradition. Dans l'ordre intellectuel ou des vérités nécessaires, les traditions humaines n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont sanctionnées par l'Eglise ou justifiées par la raison.

« *Prenez garde*, nous dit saint Paul (*Col.* II, 8), *de vous laisser séduire par la philosophie vaine et trompeuse qui s'appuie sur les traditions humaines, et non sur le Christ.* L'Eglise nous a donné le même avis en réprouvant naguère la philosophie du *Sens commun*, et en jetant dans tous les temps l'anathème au monde, c'est-à-dire à l'humanité séparée de Jésus-Christ. Dans l'ordre intellectuel, nous ne devons donc au genre humain, aux traditions humaines, qu'une confiance provisoire, et sauf preuve des vérités enseignées. Nous acceptons, sous bénéfice d'inventaire, la succession intellectuelle de nos pères, car nous ne croyons qu'en Dieu, dont l'Eglise est le seul organe légitime; quand ce n'est pas elle qui parle, nous examinons et nous disons au genre humain : Apportez vos preuves.

« En fait, c'est le seul peuple de Dieu, et dès lors l'Eglise, qui a conservé perpétuellement le dogme de l'unité de Dieu; là seulement la tradition est pure. Chez les gentils, les philosophes qui ont connu Dieu abandonnaient les traditions humaines, bien loin de les suivre. Pour connaître Dieu au milieu des ténèbres du paganisme, il a fallu de deux choses l'une : ou consulter la vraie tradition, la tradition de l'Eglise vivante chez les Hébreux, ou remonter par le raisonnement des créatures au Créateur, des choses visibles aux choses invisibles.

« Sans doute, comme nous l'avons dit, l'enfant a besoin d'être enseigné, et la foi humaine est nécessaire tant qu'on est dans l'enfance. Mais l'enseignement humain étant mêlé de beaucoup d'erreurs, par suite de la chute originelle, l'enfant, dès que sa raison est formée, a non-seulement le droit, mais le devoir de chercher à discerner la vérité du mensonge, le bien du mal, d'*éprouver tout et de ne retenir que ce qui est bon.* C'est pour cela que Dieu nous a donné la conscience et la raison. Dans l'ordre naturel, la raison a donc pour mission non de *justifier*, mais de contrôler et de vérifier l'enseignement des hommes. Il y a plus, c'est que nos maux viennent précisément de ce que nous employons notre raison à justifier par des sophismes les erreurs du genre humain, c'est-à-dire du monde, parce que ces erreurs favorisent nos passions. Mais, dira-t-on, la raison individuelle est faillible, sinon dans les premiers principes, du moins dans les conséquences. Cela est vrai. Mais quel est le remède? Est-ce de croire le genre humain, qui est faillible aussi? Non. Le remède, c'est de soumettre la raison individuelle à la raison universelle, c'est-à-dire à Jésus-Christ, réparateur de la nature non moins que restaurateur de la grâce.

« En dehors des vérités évidentes par elles-mêmes ou rigoureusement démontrées, le doute, quand Dieu n'a pas parlé, ou qu'on l'ignore, est très-légitime. Il y a plus : c'est à l'aide de ce doute que l'infidèle arrive à distinguer la vraie religion. Ce qu'il faut blâmer chez les philosophes, ce n'est donc pas ce doute, c'est le mépris de la révélation qu'ils connaissent ou peuvent connaître; c'est le refus insensé de laisser réparer et agrandir par la foi la raison humaine; c'est l'infatuation de leur propre sens; c'est la séparation de tout ce que Dieu a uni : séparation de l'Eglise et de l'Etat dans la société politique; séparation du contrat et du sacrement dans la société domestique; séparation de la science et de la foi dans l'ordre intellectuel; en un mot, séparation en tout de l'homme et de Jésus-Christ, son réparateur et son sauveur. En fait de science, nous ne sommes pas tenus de croire à l'infaillibilité humaine; le cartésien peut donc douter; mais douter jusqu'à ce qu'il soit arrivé à la foi, s'il n'est pas Chrétien; douter seulement de ce que la foi ne décide pas, s'il est Chrétien, comme il est dit dans ce passage de l'admirable lettre de Pie IX aux évêques de l'empire d'Autriche :

« *L'Eglise ne condamne pas le travail de ceux qui veulent connaître la vérité, puisque c'est Dieu qui a mis dans la nature humaine ce désir de saisir le vrai: elle ne condamne pas non plus les efforts de la saine et droite raison, par lesquels on cultive l'esprit, on scrute la nature, on met en lumière ses secrets les plus cachés. Cette Mère très-tendre reconnaît et proclame justement que parmi les dons du ciel, le plus insigne est celui de*

la raison, au moyen de laquelle nous nous élevons au-dessus des sens, et présentons en nous-mêmes une certaine image de Dieu. Elle sait que nous devons chercher jusqu'à ce que nous ayons trouvé, que nous devons croire après avoir trouvé, et ne pas nous attacher à autre chose qu'à ce que nous avons cru, pourvu que nous croyions en outre qu'il n'y a plus rien autre chose à croire et à chercher, lorsque nous avons trouvé et cru ce qui a été enseigné par le Christ, qui ne nous commande pas de chercher autre chose que ce qu'il a enseigné. Qu'est-ce donc que l'Eglise ne tolère ni ne permet, et qu'elle reprend et condamne absolument, en vertu de la mission qu'elle a reçue de garder le dépôt qui lui a été confié? L'Eglise reprend fortement, et elle a toujours condamné et condamne la conduite de ceux qui, abusant de la raison, ne rougissent ni ne craignent de l'opposer et de la préférer follement et criminellement à l'autorité de Dieu; qui s'élèvent insolemment, qui, aveuglés par leur orgueil et par leur vanité, perdent la lumière de la vérité, et rejettent avec un souverain mépris cette foi dont il a été écrit : Qui ne croit pas sera condamné. (*Marc.* XVI, 16.) *Pleins de confiance en eux-mêmes, ils nient qu'on doive en croire Dieu sur Dieu même, et accepter avec obéissance ce qu'il a voulu nous faire connaître de sa propre nature. A ces hommes, l'Eglise ne cesse de répondre que, lorsqu'il s'agit de la connaissance même de Dieu, c'est Dieu qu'il faut croire, que c'est de lui que vient tout ce que nous croyons sur lui, parce que l'homme n'aurait pu le connaître comme il en a besoin, si Dieu lui-même ne nous avait communiqué cette connaissance salutaire.*

« J'ai parlé du témoignage. Mais qu'est-ce que le témoignage et quelle est sa valeur?

« Le témoignage est l'assertion de celui qui *a vu* ce qu'il raconte, témoignage qui se perpétue par la tradition. Ainsi la force du témoignage repose sur l'évidence, évidence qui ne trompe jamais, selon saint Thomas, parce que l'évidence, perception pure et simple de ce qui est, est une opération naturelle involontaire, et dans laquelle le jugement et le raisonnement n'ont point de part.

« Et comme il y a quatre univers : l'un incréé, à savoir l'univers essentiel, qui est Dieu lui-même; les trois autres créés, à savoir le monde sensible, le monde intelligible, le monde spirituel ou de la gloire; il y a dès lors quatre sortes d'évidence : l'évidence essentielle, qui n'appartient qu'aux personnes divines; l'évidence sensible, qui appartient à l'animal; l'évidence intelligible qui appartient à l'ange; l'évidence spirituelle enfin, qui appartient au Christ en tant qu'Homme-Dieu. Animal raisonnable et religieux, l'homme a, comme l'animal, l'évidence sensible, participe naturellement à l'évidence intelligible, et, par grâce seulement, à l'évidence spirituelle ou à la gloire de Jésus-Christ son chef.

« L'évidence sensible ne trompe pas, à moins que les sens ne soient malades. Aussi Notre-Seigneur en appelle au témoignage des sens pour prouver aux apôtres la réalité de sa résurrection. Religion, science, société, tout s'écroule si l'on récuse l'évidence sensible. Le droit tout entier, non dans son principe, mais dans son application, repose sur des faits constatés par le témoignage des hommes; famille, propriété, justice, droit politique et civil, tout en dépend. Il en est de même de la religion; les apôtres sont des témoins qui racontent ce qu'ils ont vu, touché, entendu, nous dit saint Jean. A Dieu ne plaise dès lors que nous ébranlions la force du témoignage humain! mais dans quelle sphère est-il valable et même nécessaire? Dans l'ordre des faits seulement, et pour constater des événements dont nous sommes séparés par le temps et les lieux.

« Le témoignage purement humain est-il valable pour les vérités surnaturelles? Non, puisque le seul Fils de Dieu voyait ici-bas les choses divines. Aussi l'Eglise croit comme nous ce qu'elle enseigne. Elle conserve les dogmes. Elle n'en découvre aucun.

« Le témoignage humain est-il valable dans l'ordre intelligible ou des vérités naturelles éternelles? Non, mais par une autre raison. C'est que les premiers principes étant évidents pour tous, nous n'avons pas besoin dès lors du témoignage d'autrui. Quant aux conséquences, la raison étant faillible, nous avons toujours le droit de dire à nos maîtres : Prouvez vos assertions; preuve inutile quand c'est l'Eglise qui enseigne, puisqu'elle est infaillible. Soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, l'âme raisonnable ne saurait dépendre de l'homme, qui ne l'a ni créée, ni engendrée; elle ne dépend que de Dieu et du Christ, et par suite de l'Eglise, organe du Christ.

« J'ai hâte d'ajouter qu'il ne s'agit ici que de l'ordre intelligible. L'ordre social est basé sur d'autres principes. Autre est un docteur, autre un roi. Dans l'ordre spirituel, Jésus-Christ est tout à la fois un docteur et un roi. L'Eglise, dès lors, n'est pas seulement une école de vérité, c'est encore une société; et son autorité est non moins sacrée en matière de discipline qu'en matière de foi. Quant aux princes, s'il n'ont et ne prétendent à aucun pouvoir dans l'ordre purement intellectuel, leur autorité temporelle, qui est d'un autre ordre, n'en reçoit pour cela aucune atteinte. Père de l'Etat, ministre de Dieu pour le bien, le prince a le droit de nous donner des lois, pourvu que ces lois ne violent ni la loi divine ni la loi naturelle. C'est ce que Descartes reconnaissait lorsqu'il prétendait borner à l'ordre intellectuel naturel son doute méthodique, et mettre la religion et l'Etat à l'abri de ce doute. Nous ne contesterons pas la sincérité de Descartes; mais, en la prenant telle qu'il la donne lui-même, il oublie malheureusement que le rocher qu'il cherche est Jésus-Christ, et que la raison ne nous est donnée que pour aller à lui.

« Sans la chute, il est vrai, l'enseigne-

ment humain eût mérité toute créance dans l'ordre naturel. L'homme, alors, n'aurait été ni trompeur ni trompé, et la nature aurait eu dans sa sphère toute la perfection que possède aujourd'hui l'ordre surnaturel dans la sienne. Les merveilleuses connaissances naturelles dont Adam était doué en sortant des mains de Dieu, auraient été fidèlement transmises, et se seraient complétées par l'expérience. La parole humaine alors aurait été toujours pure, toujours véridique. L'enfant arrivé à l'âge de raison aurait toujours vu confirmés les enseignements de ses parents. Enfin le genre humain, ayant alors son unité et se rattachant à son premier père, aurait eu un organe. Ajoutez de plus que le genre humain et l'Eglise n'auraient formé qu'une seule personne morale, douée toutefois d'une double vie : de la vie naturelle d'une part, et de la vie surnaturelle de l'autre. Mais qui sait maintenant ce que pense le genre humain? Qui a droit de parler au nom de cette humanité brisée, morcelée, pulvérisée, décapitée par la chute?

« Sans unité, l'autorité du genre humain séparée de l'Eglise n'est plus que l'autorité révolutionnaire du grand nombre, transportée dans l'ordre intellectuel. Toutefois, s'il n'appartient pas au nombre de décider, le nombre a cependant un rôle à jouer: il fait l'opinion. Dans le doute et en l'absence de toute autorité, la probabilité est pour la majorité, toutes choses égales d'ailleurs. Dieu a voulu que nos sens s'éclairent l'un par l'autre, et la certitude physique exige souvent leur union. Mais après tout, ce n'est pas la majorité qui fait loi; et l'âme, juge des diverses impressions, donne quelquefois raison à la minorité. Je vois un clocher et j'entends le son des cloches; je m'approche, je veux toucher la chose de mes mains, il n'y a plus rien. J'en conclus que j'étais dupe d'un mirage, et que les oreilles me tintaient. Ici un seul sens l'emporte sur deux.

« De même, pour découvrir la vérité intellectuelle, il faut souvent les efforts réunis de plusieurs hommes. On sait toutefois qu'un seul homme peut avoir la vue plus perçante que dix autres.

« Mais si, dans le même ordre, et dans le doute, la probabilité est pour la majorité, il n'en est pas ainsi quand on compare un ordre à un autre, l'inférieur au supérieur. Ainsi, en ce qui touche une vérité intellectuelle, la raison d'un seul homme peut l'emporter sur l'opinion du genre humain tout entier. En ce qui touche une vérité surnaturelle, la foi d'un seul Chrétien l'emporte sur l'accord rationnel du genre humain tout entier. Quand donc le genre humain tout entier viendrait, sur le témoignage des sens, affirmer que la terre ne tourne pas autour du soleil, Galilée et Keppler ont droit de dire au genre humain : Vous vous trompez, non sur l'apparence, qui ne trompe jamais, mais dans vos jugements. Quand le genre humain tout entier, à la vue de nos sacrés mystères, dirait : Il n'y a là que du pain, les sens et la raison l'affirment, le Chrétien a droit de dire au genre humain : Vous vous trompez, non sur les apparences, qui ne trompent pas, mais sur la réalité, qui vous échappe : n'ayant pas la foi, vous êtes incompétents.

« Ainsi la raison d'un seul vaut mieux que les sens de tous, et la foi d'un seul vaut mieux que la raison de tous. Ce n'est que dans le même ordre et dans le doute que la majorité l'emporte en *probabilité*, jusqu'à ce que l'autorité ait prononcé, quand il y a toutefois autorité.

« Ainsi, quand le Pape consulte le Sacré Collége, tant qu'on délibère, la probabilité est pour la majorité; mais quand le Pontife, montant sur la chaire de vérité, prononce *ex cathedra*, la vérité est du côté du Pape, fût-il, par impossible, seul de son avis. C'est que le Pape ne prononce pas comme organe de la majorité, mais comme Vicaire infaillible de Jésus-Christ.

« En résumé, distinguons la philosophie de la théologie, mais sans les séparer ni les confondre. En bornant la philosophie à justifier la foi, nous détruirions en réalité la philosophie purement humaine, et il y a deux graves inconvénients à faire dépendre uniquement de la foi divine le développement de la raison humaine. Si la raison, qui fait partie de la nature même de l'homme, ne pouvait se développer sans la révélation surnaturelle et sans la foi divine, il s'ensuivrait que Dieu nous devrait la foi, puisqu'elle serait la condition nécessaire du développement de notre nature; ce qui renverse de fond en comble le christianisme, fondé sur la gratuité de tous les dons surnaturels, suite de l'Incarnation.

« Le second inconvénient est signalé par saint Thomas : « *L'ordre des sciences*, dit-il, *veut qu'il y ait un ordre intelligible naturel; supposé qu'il n'y ait point de vérités naturelles intelligibles au-dessus des choses sensibles, il ne peut plus y avoir de science surnaturelle.* Aussi a-t-il fait un chapitre tout exprès pour combattre l'opinion de ceux qui soutiennent que la foi seule peut nous révéler l'existence de Dieu. » (*Contra Gentes*, I, 12.)

Le même avait écrit, dans l'*Univers* du 19 mars 1856 : « Quand on étudie l'histoire, il est impossible de n'y pas remarquer trois mouvements intellectuels : l'un de décadence, l'autre d'ascension et de progrès, le troisième de conservation. Chez les gentils, la science traditionnelle est d'autant plus profonde que l'on remonte plus haut dans la nuit des âges. C'est un fleuve qui part de l'Eden, et qui finit par se perdre dans les déserts de la Barbarie. Les langues, les ruines, la mythologie, tout nous redit des connaissances merveilleuses. En même temps il y a chez les nations qui se civilisent une marche inverse, un accroissement de lumières qui résulte de l'expérience fécondée par la raison. L'homme reconquiert par ses travaux l'héritage que ses pères ont dissipé; les peuples refont leur fortune intellec-

tuelle. Ce n'est pas tout . il y a dans le monde un centre immuable d'où la vérité rayonne toujours ; Dieu en a confié la garde au peuple juif... Ainsi, pour M. Cousin, un seul moyen d'arriver aux vérités naturelles fondamentales: la raison; pour nous, trois voies : la tradition, la raison, la foi. On remarquera que la raison l'emporte sur la tradition purement humaine, et la foi infiniment plus encore sur la raison....»

(L'auteur cite saint Thomas (1, 94, 3), disant que, 1° Adam a reçu une science infuse, mais semblable à la nôtre, tant pour l'ordre naturel que pour l'ordre surnaturel, laquelle science fut transmise à ses descendants ; 2° que la science expérimentale d'Adam n'accroissait pas pour lui le nombre des vérités, mais perfectionnait le mode de les percevoir).... « En ce qui touche l'ordre naturel, la méthode de M. Cousin est donc incomplète; en ce qui touche l'ordre surnaturel, cette méthode est essentiellement vicieuse. Du désir naturel qu'a l'homme de voir Dieu, saint Thomas conclut : Donc nous pouvons voir l'essence divine; autrement le désir de la nature serait vain (1, 12, 1.) *Jamais l'homme*, dit au contraire M. Cousin, *ne pourra connaître la substance infinie..... Au reste, ce besoin d'apercevoir l'infini est naturel à l'humanité* (*Du vrai*, 105).— Qui raisonne le mieux, de l'éclectique ou du scolastique ?... Une preuve *ad hominem* que le désir est irrésistible, c'est que M. Cousin y a succombé : après avoir prouvé que nous ne connaissons de Dieu qu'une seule chose, à savoir qu'il existe, il se trouve saisi comme le vulgaire *de délire et de folie*, et *accepte l'accusation de vouloir pénétrer les profondeurs de l'essence divine*. Toute la différence entre lui et nous, c'est qu'il repousse la foi, qui seule nous conduit à Dieu. La raison qu'il en donne, c'est que Dieu est souverainement intelligible. Je l'accorde, lui répond saint Thomas, mais est-il intelligible pour tous ? Le soleil est très-visible : le chat-huant (*symbole de la science humaine*) peut-il le voir ? (1, 12, 1.)

« M. Cousin dit, en parlant de Dieu, que nous ne pouvons le connaître que dans la mesure de notre faculté de connaître. Donc, disent les Catholiques, pour tout ce qui excède cette mesure, il faut que notre capacité de connaître soit augmentée ; de là, la nécessité de la grâce ; et que l'objet intelligible soit mis à notre portée; de là, la nécessité de la révélation, en attendant la gloire, qui rend l'intelligence *déiforme* et capable de voir Dieu tel qu'il est (1, 22). Jusque-là, il faut croire..... Quand on ne peut voir les choses de ses propres yeux, il faut bien, en effet, sous peine de les ignorer, s'en rapporter au témoignage, et si le témoin est véridique, la foi, quoique moins parfaite que l'évidence, nous donne la même certitude. A coup sûr, M. Cousin ne doute pas plus de l'existence de Saint-Pétersbourg que de celle de Paris. Or, Jésus-Christ, *auteur de notre foi*, est le *témoin fidèle* des choses divines Nous sommes donc tout aussi certains des dogmes que les bienheureux qui en ont l'évidence.

« Pour contester ces conclusions, il faut ou prouver qu'ici-bas l'intelligence est appelée à saisir la substance même de la vérité, et alors que M. Cousin déchire ses livres; ou prouver que nous resterons toujours dans la mesure de nos facultés actuelles, et alors qu'il ne parle plus de progrès, qu'il se taise sur tout ce qui excède cette mesure, qu'il fasse purement de la philosophie..... La grande erreur de M. Cousin, c'est de ne pas comprendre que chaque sphère a sa lumière, et qu'on ne peut pénétrer la *nature* des choses qu'avec la lumière propre qui les éclaire. Si l'on ne voit pas une vérité morale ou mathématique avec une lampe, on ne voit pas non plus un dogme avec un raisonnement, ni Dieu avec la foi. Pour voir Dieu, il faut la lumière de la gloire; pour voir le monde spirituel, c'est-à-dire, Jésus-Christ, l'Eglise, et en connaître les dogmes, il faut une lumière spirituelle, il faut la foi. Pour voir la vérité philosophique, il faut la raison, comme il faut le soleil pour voir la nature. »

—M. Gratry a consacré aux rapports de la raison et de la foi la seconde partie de son livre : *Connaissance de Dieu*. Le premier chapitre est intitulé : *Les deux degrés de l'intelligible divin*. La philosophie, dit-il, est l'effort vers la sagesse totale. « Il faut essentiellement distinguer trois choses, quand on parle de philosophie, savoir : l'abus de la raison, d'où résulte la sophistique ; l'usage purement humain de la raison, ou la philosophie avant la foi; et enfin l'usage de la raison éclairée par la foi, qui est proprement la philosophie des Chrétiens, ou la sagesse totale. » Il faut éviter le premier état, et ne pas s'arrêter au deuxième. Au fond, il n'y a que deux tendances, car la deuxième est pour Dieu ou contre Dieu, selon qu'elle aspire à la troisième ou la repousse.

Description de ces trois états en chaque âme.

La cause qui empêche d'arriver au second degré de l'intelligible divin, c'est qu'on ne cherche pas la vérité de toutes ses forces, ni même de tout son esprit. On croit tout savoir, on déduit, mais on ne s'élance pas vers le nouveau .....

Causes qui y font arriver... Dieu prévient... L'homme ôte l'obstacle.

Chap. II. *Rapports de la raison et de la foi.* — S'il y a deux degrés dans la connaissance, si l'un est la vue de Dieu contemplé, non comme dans un miroir (c'est le premier degré), mais en lui-même; si la foi est l'essai de cette vision directe, et se distingue ainsi de la raison, qui ne peut que la conjecturer et la regretter, il suit que la vraie philosophie est celle qui cherche la foi quand elle en est privée, et qui s'y enracine quand elle la trouve, pour porter des fruits impossibles sans cela. Cette lumière

est une en Dieu, bien qu'il y ait pour nous deux modes de la connaître.

Il faut avouer que cette manière d'entendre la raison prédispose les philosophes à la foi. On a pu en voir une preuve dans la manière dont M. de Rémusat a rendu compte, dans la *Revue des deux mondes*, de ce travail de M. Gratry; mais la théorie des idées immédiates doit sourire plus encore aux philosophes. A la p. 205 et à la p. 212 du IIe vol., le P. Gratry paraît confondre sa thèse avec celle des idées intermédiaires, car il présente Thomassin comme étant sur ce dernier point de l'avis de saint Thomas, sous prétexte qu'ils sont d'accord sur les deux degrés de l'intelligible divin, deux degrés dont la distinction est admise par tous les Catholiques; de plus, p. 201, de ce que saint Thomas dit que la raison n'est pas la vision de l'essence divine, M. Gratry conclut qu'elle n'est pas une vue immédiate; enfin, p. 208, il ne voit pas de milieu entre, voir comme dans un miroir, et voir l'essence.

Il a raison de dire que sa théorie de la raison la rend corrélative à la foi, de sorte qu'en sachant ce qu'est la raison, on sait déjà un peu ce qu'est la foi; mais cela exige seulement la distinction des deux degrés, et non le système des idées intermédiaires.

Quant au *speculum* de saint Paul, ce mot prouve trop, car saint Paul dit cela de la foi, qui pourtant, M. Gratry l'avoue, est une vision directe, quoique obscure; donc il doit expliquer lui-même le mot *speculum* métaphoriquement.

M. Gratry loue avec raison les Jésuites d'avoir combattu les jansénistes, lesquels exagéraient l'ordre surnaturel; mais il paraît incliner (p. 218) vers ceux qui récemment ont exagéré la force de la raison; il dit cependant, à la fin du ch. 2, tout ce qui est nécessaire pour réprimer leurs écarts... Il y a des limites à la puissance de la raison, même dans l'ordre naturel.... Trois preuves de saint Thomas... Il faut bien entendre la raison, pour ne pas tomber dans le rationalisme. « Il faut se défier de l'ignorance sophistique qui considère la raison comme indépendante de Dieu et des hommes, et comme ne relevant que de l'individu seul.» De même que pour la foi, il faut que Dieu éclaire au dedans, que l'Eglise parle au dehors, et que l'homme libre accepte ou rejette par un acte de l'intelligence et de la volonté; de même la raison est un germe lumineux que Dieu met en chaque homme; mais la parole articulée, survenant du dehors, développera le germe; seulement le germe intérieur est l'élément principal dans les deux cas. Telle est la loi, bien que Dieu puisse nous éclairer sans la parole, comme il a fait pour Adam. Les hommes nous imposent une sorte de raison toute faite, plus ou moins pure, mais où se trouvent les éléments essentiels de la raison, pendant que Dieu provoque en nous la source vive de la raison originale, et la raison libre s'attache plus ou moins à l'une ou à l'autre. — La fausse philosophie rejette ces conditions nécessaires du développement de la raison.

Chap. III. — Il y a un sens divin naturel qui correspond au sens divin surnaturel, comme la connaissance naturelle à la connaissance surnaturelle, et l'amour naturel, à l'amour surnaturel. C'est la foi naturelle ou adhésion immédiate aux premiers principes. L'âme sent Dieu, comme le monde et elle-même. — Saint Thomas dit : *Fides est in gratuitis, sicut intellectus possibilis in naturalibus*... Descartes veut qu'on croie aux corps à cause de la véracité divine... Folie de mettre un raisonnement entre cette foi immédiate et son objet... L'idéalisme et le scepticisme, voyant le vice de cet argument, nient les corps..... Kant, pour les réfuter, sépare la raison abstraite de la saine raison appuyée sur la foi rationnelle..... Ses disciples prenant cette raison abstraite pour la vraie raison, arrivent à vouloir changer la logique..... Le seul résultat utile de l'école écossaise est d'avoir admis cette foi immédiate aux premiers principes...—(Thomassin, cité p. 263, paraît distinguer la foi naturelle à Dieu de celle qu'on a pour les premiers principes, à moins qu'il ne parle là de la foi surnaturelle.) — La *foi* n'est pas opposée à la *vision*, mais à la compréhension et à la démonstration; car dans la vision il y a toujours quelques bornes. Même au ciel, dit saint Thomas, la foi disparaîtra comme énigme, mais restera comme connaissance. La saine raison ne s'isole donc pas de cette foi (p. 271), et *vice versa*,.. Or nous naissons avec la saine raison; le Verbe nous éclaire à l'intérieur, et le genre humain est pour nous une sorte d'Eglise naturelle qui développe les germes. De plus, Dieu envoie des impulsions et des mouvements naturels; et enfin il mêle le germe de la foi à la saine raison, pour préparer le passage de l'une à l'autre. Aussi est-ce une question purement théorique que celle de savoir ce que peut la saine raison par elle seule, car le P. Perrone avoue que la raison n'a pas même trouvé ce que logiquement il lui était possible de découvrir... Platon et les autres anciens philosophes ont pu avoir des secours surnaturels, et ils ont eu le secours des traditions.

Chap. IV. — Ce que peut la raison, maintenant on le voit. Elle peut connaître ses bornes, et désirer ce qui lui manque; c'est son apogée. Elle peut démontrer la possibilité et la nécessité de la révélation divine. La raison, comme dit Descartes, se sent imparfaite; elle sent le vide de la science humaine, qui lui paraît plus vaine que les réalités corporelles. Aussi l'homme arrivé au sommet de la vie, au plein développement naturel, s'il ne monte plus haut par le surnaturel, tombe dans l'animalité: la médecine l'enseigne. Belle comparaison tirée de la géométrie. Saint Thomas dit : Chaque être ne devient parfait que par l'action de l'être auquel il est subordonné; or l'homme seul n'est subordonné qu'à Dieu; donc il faut que

Dieu donne un supplément surnaturel à notre nature, pour qu'elle soit parfaite. L'homme n'est jamais tout développé, car il n'est ni matière ni Dieu; il est indéfiniment perfectible; il peut s'approcher toujours de l'infini, sans jamais y arriver. Or il en est de même des séries convergentes dans leur développement : $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ ne peuvent jamais arriver à l'unité; mais cette série, avec *etc.*, c'est-à-dire avec tous les termes possibles, c'est-à-dire avec l'infini, arrive à 1. Ainsi la raison n'a sa perfection que si Dieu y descend..... Comparaison de la greffe..... du télescope..... On peut naturellement avec un secours ce qu'on ne peut seul... Diverses propositions de foi expliquées... Dieu pouvait par un don surnaturel donner à la nature sa perfection sans nous donner la vision intuitive; c'eût été un état surnaturel dans son principe, non en effets sanctifiants (P. Passaglia); ce ne serait pas la perfection absolue; car on désirerait la vision intuitive; mais cet état surnaturel en principe seul, n'a pas plus existé que l'état de pure nature. Adam, outre une nature parfaite (par un don surnaturel) avait l'état surnaturel dans le second sens.

Enfin, saint Thomas dit que la vision intuitive elle-même est nécessaire à la perfection; car jamais l'homme n'est heureux tant qu'il a quelque chose à désirer. Or la perfection de notre intelligence dépend de son rapport avec son objet, qui est l'essence des choses; donc elle a quelque chose à désirer tant qu'elle ne voit pas Dieu. Donc toute intelligence peut voir Dieu, mais non par ses forces naturelles. Si saint Thomas dit ailleurs que la nature humaine ne contient pas le désir du surnaturel, il parle d'un désir efficace, dans le même sens que la bulle *Auctorem fidei*. Mais un désir négatif est soutenu par des thomistes, comme Durand, Soto, etc.; par des scotistes, comme Montalban; par des augustiniens, comme Berti. Cela ne prouve pas la nécessité absolue de la vision intuitive; car une créature peut exister dans un état qui ne serait pas sa perfection dernière; et même, en un sens, elle ne peut jamais avoir cette perfection, Dieu pouvant toujours ajouter à la perfection qu'elle possède.

Chap. V. — La saine raison peut donc trouver et démontrer l'existence de Dieu, puis la possibilité et la nécessité de voir Dieu pour arriver à sa perfection dernière. Comment se fait le passage : « Le même Dieu simple, qui est la vie de l'âme dans l'ordre naturel, devient sa vie surnaturelle, dès qu'elle cesse d'opposer l'obstacle à l'inspiration qui travaille à la convertir... » Dieu n'est pas un soleil impassible.., il scintille toujours, redouble, s'efface, redouble encore (p. 319). Pour ôter l'obstacle, il faut prier, car l'obstacle, c'est la pente vers les créatures.... Comparaison de saint Augustin... Le crépuscule, c'est la création vue en elle-même (raison); le matin, la création vue en remontant à Dieu (foi); le jour, Dieu vu en lui-même (ciel). — Il faut *renaître* pour ce passage ... Un effort moral est nécessaire pour croire.

Chap. VI. Résumé.... Il y a trois raisons à distinguer : la perverse, qui se nie elle-même; c'est l'aigle s'enfonçant dans le lac pour y trouver l'image; la saine, qui monte au surnaturel; c'est l'aigle s'élevant vers le soleil; la paresseuse, qui oscille; c'est l'aigle restant devant l'image du soleil dans le lac. — L'œil ne voit qu'une image, mais par le contraste de la mobilité du miroir, et de l'immobilité de l'image toujours sphérique, il peut les distinguer et rapporter l'image à un être qu'il ne voit pas. Cependant il se trompe, car il voit un disque, et non une sphère; il la rapporte au-dessous du miroir, non à la surface. Ainsi la raison peut connaître plusieurs vérités, mais pas toute vérité du premier degré sans secours surnaturel, et elle démontre cette insuffisance, et son plus haut effort est de voir que la lumière naturelle n'est que l'image d'une lumière dont la vue immédiate est sa perfection dernière et sa félicité suprême... La raison peut-elle dire qu'elle a ici la vision intuitive? ne sent-elle pas le contraire? peut-elle nier ce progrès?... Il faut le surnaturel pour la perfection dernière... même pour celle de la nature, non-seulement à cause de la chute, mais à cause de la création, comme le prouve l'exemple des séries convergentes... En pratique, le naturel et le surnaturel ne sont pas séparés, car le germe surnaturel nous dispose; mais cette analyse est utile pour la théorie... là est le moyen de passage de l'un à l'autre..., pivot de la philosophie, dualité comparable aux deux natures de Jésus-Christ, ou à Elisée se couchant sur l'enfant pour le ressusciter. — Vous, philosophes qui ne repoussez pas la lumière surnaturelle, ni ne la négligez, ni ne la possédez, mais la désirez, voici une méthode. Au lieu d'étudier les preuves, apprenez par cœur les formules de la foi : elles donnent la philosophie à ceux qui n'ont que la foi, et la foi à ceux qui n'ont que la philosophie. Car ce sont des germes de vérités divines. Si je disais : Cette poussière contient des germes, pour le nier, il faudrait la confier à la terre, et attendre le résultat. Faites de même avec les formules de la foi. D'abord cela vous paraîtra la nuit. Mais le soleil en se couchant nous cache la terre, il nous montre le ciel. Il en est de même des obscurités de la foi. — Après de belles pages qui font aimer la vertu et les études sérieuses, et qui justifient pleinement l'Académie d'avoir couronné ce livre comme utile aux mœurs, suit un tableau des propositions de foi. — Nous réclamons l'indulgence de nos lecteurs et de M. l'abbé Gratry pour une analyse faite sur des notes recueillies il y a longtemps.

Nous ne pouvons résister au désir de citer *in extenso* quelques-unes des pages que nous venons d'analyser. Elles donneront envie à nos lecteurs de multiplier leurs jouissances, en lisant toutes les OEuvres du célèbre Oratorien :

« Que les esprits qui, arrivés vers le terme

de la lumière humaine, la trouvent pâle, partielle, décroissante, trop mêlée d'ombres; qui reconnaissent que le fuyant objet de leur poursuite est une *lumière du soir* qui se décolore et s'efface, et dont le fond n'est que ténèbres, que ceux-là, dis-je, jettent dans leur esprit les principes de ce que saint Augustin nomme la lumière du matin.

« Je sais bien que, d'abord, ces principes leur paraîtront plus obscurs que le jour même qui ne leur suffit pas; et qu'habitués à ce que Descartes, je crois, nomme quelque part la *grossière évidence de la géométrie*, ils n'apercevront que nuit close dans ces germes de lumière céleste. Mais qu'ils veulent bien entendre ceci, et méditer cette comparaison:

« On appelle nuit aussi l'absence de notre soleil. Mais que nous montre le soleil? Il nous montre la terre et lui-même. Quand il a disparu, que voit-on? On ne voit plus d'abord ni terre, ni soleil, ni rien. Mais, patience! laissez marcher la nuit, et regardez. Les étoiles paraissent une à une; la voûte entière se peuple; le ciel est plein de rayons, de mouvements et de scintillements, et comme de regards qui s'éveillent et sollicitent le nôtre. *On voit le ciel, que cachait le soleil.* De sorte que, pour qui veut voir le ciel entier, il était bon que le soleil se retirât.

« Mais, je l'avoue, toutes ces étoiles ne vous paraissent encore que des gouttes de lumière sur la nuit. Toutes ensemble ne valent pas les rayons du soleil. Et pourtant qu'avons-nous sous les yeux? Nous avons devant nous l'univers immense des soleils, dans lequel notre propre soleil n'est qu'un point, point dans lequel la terre n'est qu'une fraction d'atome. Chaque point imperceptible de cette poussière lumineuse est un soleil comme le nôtre, entouré de cent mondes vivants, aussi grands ou plus grands que le nôtre. *Le jour donc nous montrait un point, la nuit nous montre l'*IMMENSITÉ.

« Oserai-je dire que c'est une des divines raisons pour lesquelles le soleil se couche? Si le soleil règne et disparaît tour à tour, c'est que Dieu veut qu'outre la terre, l'homme voie le ciel.

« Il en est justement ainsi des obscurités de la foi, relativement au jour de la raison.

« C'est pourquoi notre dogme enseigne que la raison, comme le soleil, doit régner et se soumettre tour à tour; régner sur toute la terre, et se soumettre en face du ciel. Son règne lui donne un monde; sa soumission lui donne l'immensité, dont le monde n'est qu'un point.

« Qu'on ne s'effraie donc pas d'abord des obscurités de la foi, ni des soumissions de l'esprit. »

Outre la prière, le P. Gratry conseille aux philosophes d'apprendre par cœur les dogmes catholiques : « D'ordinaire on en étudie, par voie de controverse, par le dehors et la circonférence, quelques détails, jamais le tout; et l'on fixe son attention beaucoup moins sur le dogme lui-même et son simple énoncé, que sur quelques raisons humaines, très-imparfaites et très-incomplètes, qu'en donnent quelques prédicateurs ou quelques auteurs.

« Est-ce là le moyen d'arriver, je ne dis pas à la foi, mais seulement à la connaissance authentique de la foi, et à l'intelligence de son énoncé dogmatique?

« Prenez les formules de la foi, telles qu'elles sont présentées par l'Eglise. Ajoutez-y quelques-unes des paroles du Christ sur lesquelles s'appuient ces formules.....

« Que feriez-vous en effet si, tenant dans ma main quelques grains de poussière, je vous disais : Voici des germes, ceci implique des plantes et renferme des fruits?

« Si vous en doutiez, il n'y aurait évidemment d'autre moyen d'arriver à la vérité que de confier ces germes à la terre, de mettre cette poussière en demeure de germer et de montrer aux yeux ce qu'on ne voyait pas.

« Faites de même..... Une simple lecture ne peut donner de fruit, pas plus qu'un regard jeté sur une poignée de germes dans votre main ne peut les faire éclore. »

Le P. Gratry s'adresse ensuite aux Chrétiens : « Vous qui tenez les principes certains de la lumière universelle, pourquoi les enfouir, et n'en pas déployer, par la culture et par l'effort, par un constant travail d'intelligence et d'âme, les rayons, les couleurs, les parfums, les beautés et les fruits? Vous qui croyez d'avance que chacune de ces gouttes de lumière est un soleil, un principe vivificateur des mondes; vous qui portez en vous ce ciel étoilé de la foi...pourquoi ne cherchez-vous pas à devenir plus clairement lumineux?... Où sont aujourd'hui parmi nous les âmes chrétiennes dont la conversation est ainsi dans le ciel?... Qui se doute des ravissements dont nous privent nos intempérances? Où sont les âmes toujours nouvelles et grandissantes, par la force de la sagesse, depuis l'enfance jusqu'à la mort? Et qui soupçonne les torrents de lumière et d'amour vrai qui jailliraient des âmes chrétiennes, pour le salut et le bonheur des hommes, au prix d'un peu d'effort? »

—Le P. Ventura, dans son livre intitulé *La tradition*, p. 269, s'exprime ainsi :

« Pour nous, la religion catholique a l'évidence de crédibilité la plus grande et la plus complète qu'il soit possible d'avoir. C'est à ce point qu'il est impossible de lui refuser un assentiment ferme, impossible de la nier ou de la révoquer en doute sans se mettre en état de rébellion contre l'évidence..... Mais ce consentement qu'on prête aux motifs de crédibilité, ou l'acte par lequel on croit à la révélation divine du christianisme, précisément à cause de ses motifs de crédibilité, n'est qu'un acte de prudence humaine, prescrivant de croire tout ce qui est évidemment croyable et digne d'un assentiment ferme. C'est aussi un acte nécessairement présupposé, et antérieur à l'acte de foi divine, qui est l'acte par lequel nous croyons aux choses que Dieu a révélées, par la raison que c'est Dieu même qui les a révélées. Les motifs de crédibilité sont la

raison pour laquelle on accepte le catholicisme; mais ils ne sont point la raison formelle d'y croire avec une *foi divine*. Les seules choses qu'on croit avec une foi divine sont les différents articles de la doctrine révélée et le témoignage de Dieu qui les révèle ; et ce sont ces deux choses, les choses révélées et le témoignage de Dieu qui révèle, qui forment l'objet *matériel* et l'objet formel de la foi. »

— M. Saint-Bonnet (*Univers* du 12 février 1858), dit :

« La faiblesse de la raison diminue en nous la foi. L'homme est si sot, qu'il ne s'étonne point d'exister; comment s'étonnerait-il de ce qu'on fait pour son existence? Le fait même de la création lui échappe; comment songerait-il aux autres? Si l'homme réfléchissait, combien il serait surpris de lui-même! S'il faisait seulement un pas dans sa raison, combien il serait étonné de se trouver dans l'être! Sentir ce que c'est que l'être, et le distinguer du néant, est le signe d'une raison supérieure. Les bêtes n'éprouvent pas le moindre étonnement d'exister. L'ignorant ne s'étonne de rien de ce qui ravit le savant: c'est l'admiration qui fait l'homme; mais le savant reste ignorant, quand, après avoir parcouru les merveilles de l'être, il s'arrête sans s'extasier de l'être.

« Les hommes devraient tous, en se voyant, se féliciter d'exister; ils feraient preuve à la fois de cœur et de philosophie. Penser à l'existence, à ce que comporte un tel fait, c'est le sublime de la pensée. La foi est le signe de la grandeur des esprits. Saisir d'ici-bas les réalités éternelles, le but qu'a en vue l'infini, la vérité..... »

G

GRACE. — Nous empruntons à la *Tribune sacrée* un discours prononcé sur ce sujet par Mgr l'évêque de Tulle, à Saint-Gervais.

« L'Eglise, en ce jour de dimanche, fait réciter un fragment des Epîtres de saint Paul, où je lis cette parole : *Frères, nous avons le même esprit de foi ; il est écrit : Nous croyons, et c'est à cause de cela que notre lèvre est ornée de la parole. Oui, nous croyons, et c'est pour cela que nous parlons. Celui qui a ressuscité Jésus-Christ nous ressuscitera avec lui.* Un jour, nous nous trouverons tous attachés à cette racine glorieuse, nous formerons un grand corps vivant et florissant dans le paradis. Pour atteindre cette destination, il faut des travaux; mais que sont-ils, ces travaux de la terre? Des riens, de petits labeurs, et un jour nous jouirons d'un poids immense de gloire : nous aurons des habitations magnifiques. (*II Cor.*, IV, 13-18.)

« Ces images sont dictées par le Saint-Esprit; il faut les contempler avec respect, mais je puis dire que c'est mieux encore qui nous attend. Nous aurons mieux qu'une maison, mieux que de la gloire, nous aurons la vie divine tout entière. Nous l'avons dès à présent, elle est insérée dans notre âme par la foi, par les sacrements. Un être chrétien, c'est le plus grand de tous les êtres. Les Chrétiens ont un front plus beau que les autres hommes; leurs lèvres s'expriment avec une aisance, une dignité, une majesté qui est propre à un Dieu voyageur. Leur œil a des mélancolies sublimes, et leur regard des manières de regarder qu'on ne rencontre nulle part; leur oreille aime à entendre les sons qui tombent du ciel. Elle n'est pas insensible aux bruits de la terre, mais elle les discerne. Pour être Chrétien, notre corps n'est pas amoindri, défiguré; il est embelli.

« Si on va au fond, et il faut y aller, si on examine l'âme humaine, élevée dans l'ordre de la grâce, oh! c'est magnifique alors. Savez-vous la différence qu'il y a entre un homme et un Chrétien? Apportez-moi un homme, couvrez-le de parures, revêtez-le d'or, mettez sur cet homme mille diadèmes étincelants, tout cela, c'est de l'extérieur, c'est du dehors, ce n'est pas entré dans son être, ça ne l'a pas grandi; l'homme n'est pas grandi par sa maison, par ses plafonds d'or, par ses tuniques de pourpre, par ses diadèmes. L'être humain, à le considérer en lui-même, est la plus grande et la plus belle des créatures issues des mains de Dieu. Oui, je l'ose dire, l'ange, quoiqu'il l'emporte sur nous par l'élévation de l'esprit et la puissance de l'intelligence, comme disent les théologiens, l'ange n'a pas autant d'être que nous; il est grand dans l'ordre des esprits, mais il ne sort pas de là, et nous, nous sommes esprit et nous sommes corps; nous embrassons ainsi le monde entier, nous sommes le résumé de l'univers. Voilà pourquoi, soit dit en passant, Dieu s'est fait homme et ne s'est pas fait ange.

« L'homme donc est une très-grande créature : si vous l'analysez, vous y trouvez de très-belles choses : une âme, des facultés, de l'intelligence, de la volonté, de la mémoire, de l'imagination, le cœur, toutes ces floraisons superbes, toutes ces brillantes facultés, toutes ces opérations invisibles avec lesquelles l'homme appréhende les choses externes. Le corps de l'homme est bien supérieur au corps des animaux. Nous ne sommes pas sortis de la race animale, nous ne sommes pas la dernière fleur de je ne sais quelle tige fangeuse née d'abord dans les ruisseaux, transportée plus tard dans les forêts, et enfin apparue dans l'homme. Non, toutes les races étaient venues, Dieu les avait créées dédaigneusement, avec une parole rapide et presque inattentive; il avait fait les troupeaux de lions; il avait fait les espèces des oiseaux, les bandes azurées des poissons. Quand il s'agit du corps de l'homme, l'Esprit-Saint nous dit qu'il prit un peu de limon dans ses doigts, non pas que Dieu ait des doigts comme nous, mais la sainte Ecri-

ture veut nous faire entendre le soin particulier que Dieu prit pour la composition du corps de l'homme. Dieu prend donc un peu de terre, il la façonne, l'ordonne, il distribue toutes les artères, le sang, toutes les parties dont elle doit être composée, attache tout ceci à l'âme, et veut que ce soit l'instrument de l'âme. Telle est la grandeur du corps de l'homme. Par son corps, l'homme voit, entend les choses externes, il jette son âme au dehors. Qu'est-ce qu'une parole d'homme, une parole articulée? C'est mieux que le grand cri de l'aigle, mieux que l'harmonie des philomèles des bocages, mieux que le rugissement des lions, mieux que les grands bruits de la nature simplement organique: c'est une âme qui se traduit, qui jaillit par les lèvres: nos lèvres, c'est la traduction de l'esprit, et nos yeux, c'est encore la traduction de l'âme. Ah! si quelquefois l'imagination des poëtes va surprendre dans l'orbite de l'œil des animaux des pensées en germe, des rudiments de vouloir, des aspirations indécises, tout ceci, c'est manière de parler; mais dans l'œil de l'homme il y a véritablement une âme peinte, une âme lumineuse.

« Ainsi donc l'homme, considéré au point de vue simplement extérieur, est déjà très-grand. Mais il faut s'arrêter là; il n'y a pas autre chose; vous avez visité tout cet extérieur, vous avez parcouru les extrémités de ce domaine vivant, glorieux, pensant; vous avez interrogé toutes ces gloires. Racontez-les en poëte, en orateur, en savant, comme il vous plaira; mais il faut vous borner là, il n'y a pas autre chose.

« Quand il s'agit du Chrétien, il y a tout cela, et de plus il y a le Saint-Esprit, comme s'exprime saint Basile, il y a la grâce sanctifiante du baptême, c'est-à-dire une participation à l'être de Dieu. Dans un homme ordinaire, il n'y a qu'une âme et un corps; dans un Chrétien, il y a l'âme, le corps, le Saint-Esprit, la grâce sanctifiante, la participation à l'être divin. Oh! ne me parlez pas des affections humaines, des actes humains, de la grandeur humaine, de la sainteté humaine. C'est réel, je l'avoue, mais c'est petit; ça a une limite, une borne, ça a une portée finie, ça ira à un point que nous savons, ça n'ira pas au delà. Pour le Chrétien il y a un empire immense, infini; il est un Dieu en fleur, comme disent les Pères de l'Eglise, *Deum in flore*. L'homme est une créature intelligente, c'est une petite fleur exquise pleine de sourire, pendue à la poitrine des mères pour la décorer; je ne vous défends pas de vous incliner devant elle avec respect, mais enfin ce n'est qu'une fleur humaine. Tout Chrétien baptisé, c'est une fleur divine, ou plutôt c'est un Dieu en fleur, et il mûrira, ce Dieu; chacun de ses actes, c'est un pas vers la maturité, c'est un pas vers l'adolescence, vers l'âge parfait, vers la grandeur, vers la taille divine. Oui, mes frères, nous avons la prétention de participer à la taille divine. Non pas que nous soyons des dieux absolus, proprement dits et par essence, il y aura toujours des réserves nécessaires: puisque tant de prodiges sont insérés dans une créature bornée, il faut bien qu'il y ait une limite; mais ce seront les mœurs divines, ce sera l'action divine, ce sera un jour la taille divine, la gloire divine, la vie divine enfin qui est en nous, et qui a la prétention de se développer. Car, remarquez-le, toutes les vies veulent se développer, c'est leur loi. Dieu commence par les mettre en germe, en rudiment, quelque part; il dépose une vie dans les graines d'une petite fleur des champs, il dépose une vie dans les rudiments des animaux, il dépose une vie dans la graine des arbres. Et voyez comme toutes ces vies ont la prétention de se développer. Si vous ne voyiez jamais que des herbes naissantes, que de petites tiges à peine visibles, si toutes les races animales restaient à l'état d'enfance, vous seriez surpris et vous diriez: Qu'est-ce que c'est que ce temps d'arrêt que fait la création? La création s'est arrêtée, elle ne bouge plus, la voilà fixée dans la petite enfance. Elle en est encore aux rudiments? aussi la vie, où qu'elle soit, fait des efforts infinis pour arriver à son terme, pour gagner ses cimes, pour briller, pour resplendir. Croyez-vous que la vie divine sera la seule condamnée à l'abaissement; que, mise dans un cœur d'enfant par le sacrement du baptême, par la foi, elle ne se développera pas? Elle se développe à plus forte raison, puisqu'elle est la vie suprême, le modèle, la source de toutes les autres vies. C'est là la raison de notre progrès chrétien, de notre grandeur catholique; c'est là le motif de nos exaltations et de nos gloires. Aussi, quand j'en vois un si grand nombre qui ont reçu la vie divine par le baptême, qui consentent à la soutenir un des premiers jours de leur vie qu'on appelle le jour de la première communion, et qui après cela en finissent avec les aliments qui doivent soutenir, développer cette vie, je suis effrayé. Qu'est-ce que c'est donc que ces êtres qui condamnent la vie divine à rester à l'état amoindri, abaissé? Ce ne sont plus des dieux en fleur. Dieu avait fait tout ce qu'il fallait pour les faire grandir, se développer et pouvoir les placer à son côté un jour dans sa gloire, et eux s'entêtent, ils s'abaissent, ils s'amoindrissent, et comme il est impossible de garder une vie ainsi arrêtée, ainsi enchaînée, ils finissent par la perdre.

« C'est parce que nous croyons toutes ces choses que nous parlons: *Credimus, propter quod et loquimur*. Nous croyons toutes ces choses, quoique nous ne les voyions pas à proprement parler, mais nous les verrons un jour.

« Dieu a dit à son Eglise: *Tu as deux sens; tu as le sens de la vue, et tu as le sens de l'ouie. Le sens de la vue* (je parle ici de la vue intellectuelle), *je ne prétends pas te l'avoir donné pour rien. Un jour tu verras ce que je suis, et à cause de cela tu me deviendras semblable; mais enfin le jour de la vue n'est pas encore arrivé: c'est le jour de l'ouie. Pendant la traversée, tu commenceras par écouter, et tu verras après.*

« Ne croyez pas qu'en ceci Dieu nous traite mal. Non. L'ouïe, c'est le sens par excellence; c'est à lui qu'arrive la parole, expression de la vérité : la parole sublime, magistrale, si elle daigne se faire entendre, si Dieu daigne parler, ce sera à l'oreille de l'homme qu'il faudra qu'il s'adresse. Ainsi, ne croyez pas pour cela être si maltraités. Les petits enfants écoutent leur père et leur mère; celui qui ne sait pas est obligé d'écouter la doctrine vivante chez des maîtres, chez des rois de la pensée et de la parole. Dieu nous traite donc comme nous devons être traités ici-bas. Puisque Dieu nous parle, il a certainement mis la vérité dans sa parole. C'est donc la vérité que nous avons. Nous croyons, et à cause de cela nous pouvons parler à notre tour.

« Il faut beaucoup parler de ces choses en tout temps, sans doute, mais principalement dans ce temps-ci, parce que ces choses sont contestées; elles sont niées, elles sont bafouées, elles sont déclarées choses fantastiques, sans réalité, et traitées comme des chimères auxquelles l'homme sacrifie sa vie réelle, sa vie de nature, son monde extérieur, s'interdisant des jouissances et des joies qu'on prétend très-légitimes et même obligées.

« Il y a là une grave erreur, mes très-chers frères. L'Eglise, en nous faisant dieux, nous a donné par anticipation un dégoût nécessaire des choses terrestres. Celui qui se sait dieu ne peut pas dire : Voilà ma résidence, voilà mon paradis : apportez-moi de l'or, des métaux, des bois de cèdre odorants, des viandes succulentes, des vins ruisselant dans des coupes d'or; donnez-moi des symphonies pour l'oreille de chair, donnez-moi des spectacles pour l'œil de chair : je veux être là en mon paradis.

« Un dieu dit au contraire : *Qu'est-ce que c'est que tout cela, que ces symboles, que cette figure passagère? Ce sont là des choses d'usage, des choses de traversée; ce sont les choses du corps matériel; ce n'est pas mon but, mon objet; je me servirai de cela, je n'entends pas qu'on me force à en jouir. Je veux jouir comme Dieu, dont je suis le participant. Je veux avoir ses propres jouissances. Oui, puisqu'il m'a donné un corps, et qu'il en avait pris un lui-même un jour, je cueillerai quelques épis de blé, et je les briserai sous ma dent; je m'inclinerai vers le creux des rochers qui renferment un peu d'eau, ou je mettrai sous les presses les grappes de la vigne pour me désaltérer et me fortifier; je tisserai la laine des brebis pour couvrir mes épaules nues; je m'abriterai avec des pierres et du bois, mais je ne veux pas être esclave du luxe et de la matière; je veux que ma résidence de passage soit un semblable de mon portique éternel; sans doute je consens à user de toutes ces choses, mais je ne veux pas qu'on me force à en jouir.*

« Ceci doit être. Il est certain qu'une race qui a le sentiment de sa divinité ne calomniera pas la terre. La terre n'est pas notre but, mais c'est un texte de méditation et d'amour. Est-ce que saint François d'Assise ne s'arrêtait pas devant les petites fleurs? Est-ce qu'il ne conversait pas avec les oiseaux gazouillants? Est-ce qu'il n'avait pas des communications intimes avec toute la création? Est-ce que les anachorètes du désert, ces hommes mortifiés, étaient insensibles aux beautés de la création matérielle? Non certainement. Tout ceci sert à l'honneur de Dieu; c'est son piédestal, c'est son escabeau. Je me garde donc de calomnier et de mépriser ceci : seulement, je ne le prends pas pour objet de ma jouissance.

« Ainsi, le Chrétien n'est pas hostile à la contemplation des choses matérielles, et s'il s'agit de les mettre en œuvre, de se les approprier, il le fera aussi dans une certaine mesure. Le génie chrétien, c'est-à-dire le génie des dieux voyageurs, n'a-t-il pas taillé jadis la pierre, le marbre, l'or? N'a-t-il pas appris les langues humaines? Ne les a-t-il pas travaillées, façonnées en périodes, en discours, en poésies, en prose sublime? Dites, est-ce que le génie chrétien a jamais été stupide, insensible à la création au milieu de laquelle il passait? Non certainement; car il a pris cette création comme un texte à la gloire de Dieu. Et puis, il faut en convenir encore, l'homme a besoin de tout ceci pour se soutenir dans sa vie matérielle et pour sa traversée. Ainsi il est obligé de semer; il faut qu'il travaille pour manger, et il a besoin de manger dans l'ordre matériel, afin de se soutenir. Il y a des remèdes répandus dans le flanc des minéraux, il y en a dans les tiges des plantes; Dieu y a répandu des secrets qui ont des rapports avec notre vie matérielle. A cause de tout cela, nous devons aimer la création, l'honorer et la cultiver; mais, encore une fois, nous ne la prendrons pas pour le terme de notre jouissance. Voulez-vous qu'avec ces matériaux je fasse un paradis, la béatitude éternelle, le repos dans Dieu, la satisfaction d'une âme divine? J'aurais beau prendre tout cela, le tordre comme la lavandière tord son linge détrempé; j'aurais beau mettre sous le pilon toutes les plantes, tous les sucs de la terre, est-ce que je puis faire sortir de là quelque chose qui aille à mon âme divine, qui puisse la repaître, qui puisse la réjouir, qui puisse la saturer pendant toute l'éternité?

« Après tout, Dieu mon père qui m'a enfanté, qui vous a enfantés aussi tous par le baptême, Dieu, qui ne s'est pas contenté d'avoir de simples Chrétiens, qui a voulu avoir des fils, Dieu notre père, qui se suffisait parfaitement à lui-même, a bien voulu créer; mais remarquez que son bonheur lui suffisait, il n'a pas créé par nécessité. Ainsi, qu'on ne regarde pas la création comme un terme inévitable de la nature divine, comme une suite nécessaire des exigences de l'Etre divin, de sorte qu'un Dieu qui n'aurait pas créé serait un Dieu incomplet, amoindri, ébauché. Non, Dieu est fini, si je puis m'exprimer ainsi; il est parachevé, il est complet; il était parfait longtemps avant l'au-

rore, longtemps avant l'apparition des étoiles, et s'il les a semées en se jouant dans les cieux, ce n'est pas qu'il y fût condamné par une nécessité quelconque ; il a fait cela par amour, parce qu'il a voulu faire des êtres participants de son propre être. Dieu se suffisait, se connaissait, s'aimait, et voilà le terme de sa félicité. Il a voulu par amour faire des êtres, faire qu'on participât à son être et à son bonheur. Alors il s'est décidé à créer. Mais pour cela Dieu n'est pas descendu de sa contemplation. En effet, il se regarde toujours par-dessus tout, et néanmoins il est plein d'une douce providence. Est-ce qu'il n'a pas soin des petites fleurs des vallées, des passereaux qui demandent des graines? Est-ce que ce n'est pas lui qui met des boucles de laine sur le dos des brebis? Dieu est occupé d'un cheveu qui flotte en l'air et qui va tomber, il a soin des fleurs, des animaux; il n'y a pas un petit moucheron bourdonnant dans l'atmosphère qui ne soit l'objet de l'attention divine. Si ce petit être de rien a du sang et des ailes, c'est Dieu qui l'a façonné; s'il trouve quelque chose à manger et à boire sur son chemin, c'est Dieu qui lui prépare un lit et une table.

« Ainsi Dieu ne néglige pas les choses extèrnes qu'il a créées, sans qu'elles lui fussent nécessaires. Mais il ne se trompe pas, il n'entend pas mettre son bonheur dans ce monde externe, il le met en lui-même, où il est par essence et où il peut seulement le trouver. Nous, fils de Dieu par le baptême, nous avons les mêmes prétentions que notre Père. Cela doit être, il faut qu'un enfant suive sa race, qu'un fils soit comme son père, que la nature que ce père lui a transmise éclate et apparaisse en lui. Nous avons en réalité, par la foi et les sacrements, la vie divine ici-bas. Ce n'est pas un fantôme, une chimère ; n'appelez pas cela spectre vain, efforts d'imagination et résultat d'extase, c'est une réalité appuyée sur la parole de Dieu. Et après tout, il le faut bien : il serait étrange que depuis 1800 ans la race humaine dans notre terre occidentale se crût divine et ne l'eût jamais été ; qu'elle eût fait en conséquence tout ce qu'elle a fait. Dites, est-ce qu'on n'a pas fait depuis 1800 ans dans ces pays, et en particulier dans notre France catholique, des œuvres incomparables? Trouvez-vous rien de semblable à ces œuvres chez les Grecs et chez les Romains, et n'importe chez quel peuple qui n'en est encore qu'à l'état humain ? Vous mettez ceci sur le compte du progrès, sur le compte de la perfection humaine : ce sont là des mots. Quelle est la raison du progrès? quelle est la raison de la perfection? Oui, s'il y a quelque part un principe de vie, une énergie insérée, à la bonne heure, je comprends le progrès; car cette énergie crie contre sa captivité, elle veut être libérée de ses chaînes, elle les brise, elle éclate, elle triomphe. Je comprends que s'il y a quelque part un être supérieur, un élément sacré, cet être fasse son chemin, avance, monte à la perfection en s'épanouissant ; mais que signifie votre formule vague : Progrès ! Faites faire le progrès à un bois mort ; faites-le marcher, faites-le se parer de couleurs. S'il avait une parole, il vous dirait : Qu'exigez-vous de moi ? je n'ai aucun principe de vie, je suis tel que vous me voyez, je suis arraché à ma racine, je suis froid, je suis mort ; on m'a ciselé, on m'a attaché à votre demeure.

« Je le répète, servez-vous de la création ; mais n'allez pas crier que c'est le paradis. Servez-vous de tout ceci, mais n'en jouissez pas. Oui, je veux user de la création pour ma traversée, je veux la prendre comme un texte d'hymnes, de dithyrambes en l'honneur de mon Dieu ; mais je n'entends pas en jouir, d'autant que la perfide, depuis le brisement des rapports qui existaient entre lui et moi aux jours d'innocence, m'entraînerait dans ses piéges et m'amoindrirait sous le prétexte de me perfectionner. Je n'entends pas du tout que mon corps soit altéré par trop d'accointances avec la matière; je veux qu'il soit rafraîchi, je veux qu'il soit nourri, je veux qu'il soit couvert, je veux qu'il trouve un oreiller de pierre ou de bois, ou un oreiller plus doux, si vous le voulez, mais je n'entends pas être amolli. Non, il ne faut pas que mon corps soit altéré, car, après tout, mon corps doit rester chez moi l'instrument de mon âme, l'instrument d'une âme divine. Il faut que je puisse marcher toujours sur les pas de Dieu. Il faut que je puisse mourir au besoin pour la conservation de mon paradis éternel : il faut que je puisse être martyr comme saint Gervais et saint Protais ; il faut que mon cœur affranchi puisse goûter les choses éternelles. Si mon cœur était développé, caressé, choyé outre mesure, il ne serait plus l'instrument de mon âme, il n'y aurait pas un seul martyr, vous ne verriez plus les guerriers mériter la gloire sur un champ de bataille, tomber devant l'épée ennemie, donner leur sang pour le foyer, pour la patrie, pour les autels et pour toutes les grandes choses. Vous ne les verriez jamais préférant la conscience à la jouissance et à l'intérêt.

« Il faut donc que tout cela soit pratiqué, cultivé, qu'on en use, mais dans une certaine mesure. Voilà l'enseignement catholique, et voici la raison de notre qualité divine. Si nous ne sommes pas des dieux, à la bonne heure, arrangeons-nous, ou plutôt arrangez-vous, si vous n'êtes pas des dieux. Car ce n'est pas mon affaire à moi. Ce n'est pas l'affaire de l'Eglise. Ah! vous croyez que nous changerons de langage; vous croyez que nous diminuerons nos vérités ; vous croyez que nous ne parlerons pas? Nous croyons, et vous voulez que nous ne parlions pas? *Parce que nous croyons, nous parlons.* Arrangez-vous comme il vous plaira, faites des vertus humaines et morales, soyez de petits travailleurs, de minces ouvriers, soyez des êtres incertains sur le chemin, sur le terme, car vous ne savez pas ce qui vous attend. Oh! nous, nous le savons.

Nous serons ressuscités un jour en Jésus-Christ, comme le disait l'apôtre saint Paul dans l'Epître que je vous rappelais tout à l'heure. Mais vous, vous ne savez rien de toutes ces choses. Nous sommes de la race chrétienne, et vous voulez nous restreindre à la race purement humaine ? Nous sommes des dieux, vous voulez que nous nous rapetissions à être des hommes ?

« Enfants du baptême, de la première communion, l'Eglise votre Mère vous a soufflé des prétentions immenses, vous a montré votre nature divine, vous a entretenus à l'ombre des autels, vous a soufflé des haines sacrées contre le mal, contre la passion, contre la chair, contre le démon, et, comme ce petit Carthaginois qu'on élevait dans la haine d'une grande ville, on vous a fait de la cité du démon un objet de haine, et vous avez juré que vous la haïriez toujours, et qu'en conséquence vous gagneriez de grandes victoires sur elle. Et maintenant on vous dit : Cet avenir est trop beau, abaissez-vous un peu, rabattez vos prétentions, inclinez-vous, voilà la mesure de la race humaine.

« Ceux qui parlent ainsi se trompent du tout au tout. Il est possible qu'on pratique des vertus dans l'ordre naturel et humain; mais ces vertus n'ont aucun rapport essentiel avec la félicité éternelle, parce qu'il ne peut pas se faire qu'une œuvre purement humaine puisse avoir un rapport de mérite avec un bonheur surnaturel, infini et tout divin.

« Puis, Dieu ne nous a pas laissés à notre liberté; il nous a dit, au contraire : *Je vous impose l'obligation d'être des dieux, et je vous en fait un commandement. Je vous ordonne d'avoir ma vie divine, ma nature divine, de vivre en conséquence de cette nature octroyée, d'être grands, d'être beaux, d'être immortels, de m'être semblables, de venir régner avec moi comme je règne, de vivre de ma vie.* Et ceux qui disent : Moi je n'en veux pas, Dieu n'entend pas leur laisser cette licence.

« Ainsi donc, se soustraire au commandement divin, c'est d'abord un crime. Mais, après cela, vous voyez combien c'est petit! Vous n'apercevez donc pas tout de suite que les œuvres sont grandes en proportion du principe duquel elles partent? Ainsi, appelez-vous de tel nom qu'il vous plaira, pratiquez telles ou telles œuvres, s'il n'y a en vous que la nature humaine, vous ne faites que des œuvres humaines : tant vaut la cause, tant vaut l'effet. Il n'y a là que des œuvres humaines qui ont leur beauté, mais qui, enfin, sont des œuvres humaines. Or, dans le Chrétien il y a mieux que le principe humain, il y a en sus le principe divin; voilà donc deux principes réunis ensemble pour produire l'œuvre. Lorsque vous voyez, par exemple, une aumône faite par un motif humain, et une aumône faite par un motif surnaturel et divin, l'extérieur de l'une de ces œuvres ressemble à l'extérieur de l'autre, mais l'intérieur en est bien différent : l'une est divine, l'autre est purement humaine. Vous voyez tout de suite la différence de portée et de résultat. L'une vous donne droit à la félicité éternelle, telle que Dieu la possède, parce que précisément elle a un rapport essentiel avec cette félicité; l'autre, au contraire, ne vous y donne aucun droit. Vous voyez donc l'entière différence qu'il y a entre l'œuvre surnaturelle et divine, et l'œuvre purement humaine.

« Sans doute, par la foi, par les sacrements, par la grâce, nous ne perdons pas notre personnalité propre. Nous entrons par tout cela en commerce avec le corps mystique dont Jésus-Christ est le chef. Mais ceci ne détruit en rien notre individualité propre. Nous sommes toujours avec notre vie, avec notre personnalité, mais nous sommes unis à ce grand corps; de sorte que nos œuvres ont le caractère propre de l'individu, et ont en même temps le caractère universel de ce grand corps mystique dont nous sommes les membres. De sorte qu'un pauvre Chrétien, une femme qui prie, un riche qui donne aux malheureux, tous ces chrétiens divers qui vivent conformément à la vie divine et produisent en conséquence des actes divins, ces Chrétiens participent à l'être presque infini de ce corps mystique dont je vous parlais. De sorte qu'il y a d'un côté Jésus-Christ le chef avec ses féconds mérites, puis il y a tous les saints qui sont déjà installés dans le paradis immortel; saints de toutes les conditions et de tous les âges; il y a les Chrétiens d'aujourd'hui, il y aura tous les Chrétiens de l'avenir. L'avenir, c'est le grand ouvrier, c'est la plus grande force déployée, la force divine et la force humaine unies ensemble. Vous aurez donc de saints entêtements, de nobles obstinations, vous aimerez à être Chrétiens.

« Ah! écoutez, je viens de prononcer un grand mot, le mot *avenir*. C'est là une très-grande question, et je ne comprends pas qu'on en prenne son parti si aisément. On a un petit livre de philosophie humaine, on a un système; ou plutôt on n'a ni l'un ni l'autre. Il y en a beaucoup qui ne se donnent pas la peine de lire un livre et qui ne songent guère à un système : mais enfin tous s'en vont sur le chemin de l'avenir sans être préoccupés de ce que sera cet avenir. Cependant c'est là tout. Pourquoi sommes-nous sur la terre? Pourquoi êtes-vous ici? dites-le moi. Etes-vous ici pour habiter la capitale? Etes-vous ici pour vous mettre sur un char et vous promener quand le soleil dore la campagne et la ville? Etes-vous ici pour vous asseoir à des tables somptueuses ? Etes-vous ici pour entendre l'harmonie de vos concerts? Etes-vous ici pour amasser de l'or, pour appréhender du métal? Non, il ne valait pas la peine de venir pour si peu. Il ne vaudrait pas la peine d'être venu à l'existence, si on ne devait y trouver que cela et si ce devait être là notre fin. Mais nous savons que telle n'est pas la fin de l'homme.

« Je vous ai cité la parole de saint Paul en commençant : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ nous a ressuscités en lui. Oui, nous*

ressusciterons, ou plutôt nous sommes déjà ressuscités. (*II Cor.* IV, 14.)

« Comment, vous n'êtes pas encore morts, et vous êtes déjà ressuscités? Oui, c'est l'apôtre saint Paul qui le dit, ce n'est pas moi. Oui, vous êtes déjà ressuscités, vous êtes déjà immortels, vous avez déjà la vie florissante, vous avez déjà la lumière divine du paradis, vous avez l'amour divin, il ne fera que se développer; tout cela est en vous en germe. Prenez-moi un enfant qui portera dans sa main quelques graines de cèdre ; ce n'est pas lourd. Cet enfant de quelques années, avec sa main blanche et frêle, vous allez lui faire porter une forêt. Mettez ces graines dans la terre, attendez, vous verrez la forêt naître. Ce sera d'abord une réunion de petites tiges, puis ces tiges monteront, elles arriveront à la maturité, leurs rameaux s'étaleront dans l'espace, la séve montera dans toutes ces branches, les fleurs viendront s'y épanouir. D'où tout cela vient-il? On dira : C'était un jour dans la main d'un enfant.

« De même, Chrétiens, dès lors que Dieu est en vous par la foi et par les sacrements, dès lors que vous avez reçu cette foi et ces sacrements par Jésus-Christ, vous avez en germe tout ce qui est en Jésus-Christ. Or, Jésus-Christ est ressuscité à l'heure présente, Jésus-Christ est là-haut dans le paradis avec un corps impérissable, Jésus-Christ est Dieu et homme tout ensemble pour toute l'éternité. Il jouit de la félicité divine. Or, vous êtes tout cela dès à présent, vous êtes ressuscités en Jésus-Christ, vous êtes assis à la droite du Père en Jésus-Christ, vous êtes immortels en Jésus-Christ, vous êtes victorieux de la mort par Jésus-Christ, vous voyez, vous contemplez l'essence divine par Jésus-Christ. Toutes ces choses sont en vous.

« Alors ne dites plus : Comment la résurrection est-elle possible? Elle est déjà faite : Jésus-Christ est ressuscité. Ce n'est pas une abstraction que je vous offre, ce n'est pas un système de philosophie ou de théologie que je présente à votre esprit ; je vous allègue un fait incontestable, un fait admis, qui crève l'œil. Si Jésus-Christ est ressuscité, toute la race humaine est ressuscitée aussi; car Jésus-Christ, c'est la race humaine en germe. Jésus-Christ est ressuscité; nous sommes ressuscités en lui, tout comme le cèdre est né à l'avance dans ce petit germe que porte la main de l'enfant. C'est une question de temps, pas autre chose. Où cet arbre a-t-il donc pris son volume, ses branches, ses fleurs et ses feuilles? Il a pris cela dans la terre, où était sa racine, dans l'air, dans les rayons du soleil. Il lui a fallu le temps, à présent le voilà. Est-il une chimère, cet arbre, ou une réalité? Est-ce que vous ne pouvez pas le saisir de la main? Est-ce que vous ne vous abritez pas sous son feuillage? Est-ce que vous n'êtes pas étonnés de sa majesté? Il est là, réel et vivant, parce qu'il était réel dans son germe. Pareillement Notre-Seigneur Jésus-Christ est ressuscité, il est chef de toute notre race. Nous sommes là-dedans, Dieu saura bien ramasser toutes ces poudres éparses, ou plutôt ces poudres éparses seront ramassées nécessairement; Jésus-Christ est ressuscité, donc nous ressusciterons.

« Vous le voyez bien, nous sommes ressuscités déjà dans la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et c'est pour cela que les méchants eux-mêmes ressusciteront. Voyez cette belle théologie des Pères et des Docteurs! Elle n'est pas d'invention moderne : c'est la divine théologie enfermée dans les pages immortelles du génie chrétien. Eh bien! oui ; c'est pour cela que la race humaine tout entière, même la portion mauvaise, altérée par les mauvaises doctrines, par les passions perverses, c'est pour cela qu'elle ressuscitera, parce qu'il y a dans Jésus-Christ l'élément humain, sans doute divinisé ; mais enfin il n'a pas pris une portion de l'élément, il a pris l'élément tout entier, et voilà pourquoi toutes les branches de l'humanité ressusciteront. Si un jour il faut avec une cognée, une hache, en détacher certains membres, en séparer les rameaux secs et morts, ce n'est pas la faute de la racine immortelle. Ils étaient morts pendant la vie, ils paraîtront morts au jour du grand triage; mais il n'en est pas moins sûr que, comme hommes, ils seront ressuscités, parce qu'ils appartiennent, comme hommes, à cette race dont Jésus-Christ est le chef.

« Voilà l'enseignement catholique: c'est un bel enseignement, comme vous voyez. Que doit faire l'Eglise? Il faut qu'elle le propage, qu'elle l'annonce, qu'elle le répète sur tous les tons, qu'elle le dise dans les orgueilleuses capitales, devant les savants; qu'elle le dise au bon peuple des campagnes.

« Il faut que cette doctrine soit prêchée toujours, et si quelques-uns ne voulaient pas l'entendre, il faut les corriger. C'est ce que dit saint Paul : *Corripientes omnem hominem.* (*Col.* I, 28.) L'Apôtre ajoutait : Je n'ai retranché aucune vérité utile, je vous ai tout dit, et je dirai tout jusqu'à la fin. C'est qu'il n'y a pas de vérité inutile dans le symbole catholique ; toutes les vérités sont nécessaires, indispensables pour la formation, le développement de la vie divine. Pour une herbe des prés, il faut non-seulement le milieu ambiant de l'air et de la lumière, il faut encore tous les soleils, tout ce qui est là-haut ; il le faut pour la fabrication, la construction de ce qui appartient à notre terre, la terre des dieux en fleur. Et ils disent que nous sommes petits, que nous ne sommes rien ; ils disent que c'est une petite barque, un petit esquif à côté des grands navires qui cinglent dans l'immense mer. Je vous dis, moi, que nous sommes le point vers lequel Dieu tourne son ciel. Dieu est ici, il s'est fait homme, il a pris notre nature, il a voulu que nous fussions ses frères, les fils de son Père ; il a voulu mettre ici la vie divine, et il nous a donné ainsi le moyen d'embrasser l'universalité des êtres, de récolter

tout ce qui est épars jusqu'aux extrémités de l'univers.

« Cette petite herbe a besoin de tout pour être parfaite; que la racine manque, vous ne la verrez ni si embaumée, ni si gracieuse; il lui manquera quelque chose dans la douceur de ses parfums, dans l'éclat de ses couleurs; il ne faut rien moins que toutes ces choses pour faire une petite herbe. Mais pour faire un Dieu-homme, il faut un ensemble de vérités, sans en excepter aucune. Si quelqu'une venait à manquer, nous pourrions dire à Dieu : Voilà ce qui nous manque. Mais il ne saurait en être ainsi. Dieu a veillé à tout, et croyez-vous que celui qui a pris soin d'herbes et de fleurs, n'a pas pris soin des dieux de la terre ?

« Ainsi donc, toute vérité était nécessaire; et c'est encore là la raison des sacrements jusqu'au dernier. Je ne peux pas tout dire à la fois : je m'arrête donc en particulier à ce qui concerne les vérités. Il est donc nécessaire de dire toute vérité, il n'en faut taire aucune; il faut les dire sévèrement, énergiquement, et surtout aux époques où elles sont ignorées; car il y a des époques où on les savait mieux qu'aujourd'hui. Oui, dans ce temps-là les magistrats, les littérateurs, les hommes du grand négoce, avaient des manuels de théologie à leur usage; ils avaient des compagnons théologiens, *comes theologus;* ils prenaient des extraits dans les grands scolastiques, ou dans les Pères, ou dans les conciles; ils réunissaient ces enseignements en un corps d'ouvrage, ils le mettaient à côté de leur cœur, c'était leur compagnon de voyage, c'était leur oreiller. On dit qu'Alexandre portait Homère avec lui et le mettait sous son chevet, enfermé dans une cassette de cèdre et d'or. Nos pères avaient mieux qu'Homère, ils avaient Jésus-Christ, développé et appliqué par son Eglise ou dans les textes de son Evangile et des Livres saints. Le Macédonien dont je parlais tout à l'heure laissa, dit-on, éclater son indignation contre un maître d'école qui n'avait pas Homère. Ainsi nos aïeux catholiques auraient traité impitoyablement ceux de leur temps, maîtres, écoliers, auditeurs, riches ou pauvres, qui n'auraient pas su leur catéchisme, leur théologie.

« Il est certain qu'il faut avoir une théologie, qu'il faut avoir un grand enseignement de la foi, et lorsque l'enseignement nous est offert, il faut venir l'entendre là, au milieu de l'Eglise. Je lisais dans la Vie d'un grand magistrat, d'un homme qui brilla dans les capitales, que les rois honorèrent, que tous les savants de son temps estimaient, qu'un jour, au moment où l'homélie du curé allait se faire entendre, il quitta le banc d'honneur auquel il avait droit en vertu de sa charge, et alla se mettre au milieu des pauvres femmes. On lui dit : Pourquoi désertez-vous le banc auquel vous donne droit la dignité dont vous êtes revêtu ? Il répondit : Nous sommes tous fils de Dieu, nous sommes la famille divine. Il y a des âmes qui attirent plus de lumières et font venir l'intelligence des choses divines par leur pureté, par leur candeur, par leurs prières. Je vais me mettre au milieu de ces bonnes femmes pour être en bon lieu, pour être éclairé, pour être illuminé, pour être touché.

« Telles étaient les dispositions de ce temps-là. Il est donc du devoir du prêtre d'enseigner toutes ces vérités sans restriction, sans déguisement. A l'époque présente surtout, il faut répandre ces vérités, car elles sont méconnues davantage.

« Mais, en prêchant ces vérités, quel est donc le rôle que remplit le prédicateur, le prêtre, l'évêque? Il corrige : *Corripientes omnem hominem.* Que ce mot de corriger, de flageller, de punir, de réprimander, ne blesse pas votre orgueil. Et si quelqu'un osait dire en lui-même : *Moi, je n'ai que faire de ces corrections, je me soucie peu de tous ces commandements. Ça ne me regarde pas. Je suis trop loin ou trop haut;* nous pourrions lui répondre : Vous n'êtes pas trop haut, parce qu'on ne peut pas être plus que des dieux; mais vous êtes trop loin, et c'est un grand malheur que d'être trop loin des espaces dans lesquels se développe la vie divine. Que voulez-vous dire, trop loin? C'est être dans le néant, c'est être proche de l'enfer, car l'enfer n'est pas autre chose qu'un lointain de la vie divine. Ainsi, c'est être là-bas, là-bas, dans ces profondeurs de nuit, de détresse, de vide et de silence. Là-bas, il n'y a pas de correction possible, l'Eglise n'en fait pas, les vérités ne tombent pas là-bas, on n'y corrige aucun homme, parce qu'aucun des hommes qui sont dans ces flammes ne peut être amené à la perfection dans le Seigneur Jésus-Christ. Mais tant que nous sommes sur cette terre, il en est autrement. Personne n'est damné; on peut être sur la voie de la damnation, mais personne n'est damné définitivement; le plus grand coupable, le plus grand criminel, le plus orgueilleux des païens, le plus hautain des révoltés, qu'importe? L'Eglise en a vu bien d'autres! Est-ce que saint Augustin n'est pas un grand corrigé de l'Eglise? Et saint Ambroise, et tant d'autres qui étaient loin de l'Eglise et qui maintenant habitent le paradis, est-ce que ce ne sont pas tous de grands corrigés de l'Eglise? L'Eglise a plus de corrigés qu'elle n'a d'innocents. Le bon Dieu est tout miséricorde. Le bon Dieu est bon, très-bon. Le bon Dieu n'a pas fait l'enfer, ce sont les méchants qui le font. Voilà ce que Jésus-Christ disait lui-même à la bienheureuse Madeleine de Saint-Joseph, la première supérieure du couvent des Carmélites à Paris. Le bon Dieu a des entrailles de miséricorde. Les entrailles d'un être, c'est une portion de son essence. Si vous lui arrachez ses entrailles, vous le tuez. Un être ne peut vivre un instant sans ses entrailles. Ainsi, Dieu ne peut être un moment sans sa miséricorde, puisque ce sont ses entrailles. Dieu est très-bon, très-miséricordieux, c'est pour cela qu'il ordonne à son Eglise d'aller corriger tout homme : *Corripientes omnem hominem.*

« Ces corrections, ces peines, ces flagella-

tions par la parole, par la lumière, ce sont des preuves de miséricorde. Ainsi, la foi de l'Eglise, c'est une foi de lumière, ses livres, ce sont des rayons d'or, c'est avec l'amour qu'elle punit, et, puisqu'elle s'en va s'adressant à tout homme, *omnem hominem*, sans distinction, empereurs, rois, savants, pauvres, riches, hommes, femmes, jeunes ou vieux, il faut que tout le monde en soit là. Voyez-vous l'appel de Dieu à tous? Voyez-vous l'impossibilité des castes? Voyez-vous comme Dieu veut que tout homme soit sauvé et forme avec lui un seul corps mystique et divin? S'il y avait un homme qu'on dût renvoyer d'une église en lui disant : Sortez, vous ne pouvez pas être corrigé, il dirait : Quelle est donc la cruauté de ma destinée? Qui donc m'a fait brute, bloc informe? Pourquoi ne puis-je être corrigé? Est-ce que je ne suis pas capable d'amour? Est-ce que je n'ai pas la liberté, la faculté de me repentir?

« Cette obligation de corriger tout homme suppose comme corrélatif la noble faculté à chacun du repentir : saint Grégoire de Nysse, voulant définir l'homme, disait : Je n'aime pas la définition d'Aristote, je n'aime pas celle de Platon davantage, on dit que Démocrite a donné la sienne, Epicure aussi. Laissez-moi toutes ces définitions, en voilà une que je préfère à toutes les autres : *L'homme est un être qui a la faculté de se repentir.*

«Voilà une grande et noble faculté, et c'est avec la certitude que cette faculté est réelle dans la nature humaine que Dieu ordonne à son Eglise d'aller corriger tout homme. Vous voyez pourquoi on le corrige : pour le faire arriver à la perfection dans le Seigneur Jésus-Christ, Dieu-Homme entre dans le ciel aussitôt après sa mort et sa résurrection. Il avait à sa suite, savez-vous qui? Un voleur. Le premier entré dans le paradis après le Verbe incarné, c'est un voleur, c'est un homme qui avait été attaché à un gibet pour ses rapines, pour ses brigandages et pour ses meurtres. Dieu, par là, a voulu prouver la puissance de ses corrections et les merveilles de son amour. Il a pris cet homme, et c'est dans cet homme qu'il a mis la grâce, la divinité. Le mal, le pécheur, le péché, choses qu'il n'a pas faites et qui étaient le produit d'une volonté égarée, tout ceci a été mis dehors, jeté aux gémonies; l'être humain, la créature de Dieu est restée, et c'est dans cette créature que Dieu a mis sa grâce et sa divinité. L'Eglise hait les pécheurs d'une haine parfaite. Qu'on le sache bien, je les hais tous d'une haine parfaite. Mais n'allez pas m'accuser d'être un méchant : ce que je hais en vous, ce n'est pas ce que Dieu y a mis, ce n'est ni votre âme, fille de Dieu, ni votre corps, créature de Dieu. Comment voulez-vous que je haïsse ce qui peut être Dieu demain? Comment voulez-vous que j'insulte ce qui demain peut être sur des autels, ce devant quoi je serai obligé de m'agenouiller et de prier? Voulez-vous que je haïsse votre corps qui a la lèpre, qui est couvert d'ulcères? Ce corps, il ressuscitera, il sera glorieux un jour. Il peut éprouver dès ici-bas le rejaillissement de la vie divine, il peut être l'instrument des plus sublimes vertus, comment voulez-vous que je le haïsse? Je ne hais rien de tout cela; au contraire, j'aime beaucoup tout cela; mais je hais en vous ce que vous y avez mis, je hais vos impiétés, vos impudicités, vos colères, vos vengeances, vos haines : ce n'est pas là l'œuvre de Dieu; ceci est l'enfant de vos œuvres. Tout cela, je le hais parfaitement, je veux le détacher de vous, et c'est en ce sens que je veux vous corriger, afin qu'une fois tout ceci emporté, mis dehors, vous puissiez être conduits à la perfection dans le Seigneur Jésus-Christ.

«Voilà des choses dites sans ordre et sans préparation, mais qui, je l'espère, ne seront pas sans actualité pour vos âmes. Il y aurait encore bien des choses à dire, mais il faut s'arrêter.

«Je vous ai dit un mot de la théologie et de son importance. Il me vient en mémoire ce que les annales de Paris racontent. Sous Charles V, je crois, on apporta ici une relique de saint Thomas, c'était le bras du grand théologien. Cette relique avait été gardée très-longtemps dans un couvent des Calabres; enfin, à la suite d'interventions puissantes, les os du saint furent restitués à la France, et son bras, sa main droite, furent donnés à Paris. Cette relique, déposée dans je ne sais quelle église de la Montagne Sainte-Geneviève, fut portée triomphalement dans la Cité. Les historiens racontent que le roi était là avec tous les seigneurs de sa cour, l'Université, la Faculté de théologie, les corps religieux conduits par leurs chefs, les Chrétiens de toutes conditions, de tout âge, les commerçants, les magistrats, les ouvriers; c'était un grand jour de fête, tous venaient autour de ces reliques, et ces reliques étaient portées dans un char superbe; elles allaient d'une église dans une autre; le peuple était fier de posséder l'instrument qui avait traduit les sublimes pensées d'un génie Chrétien.

« Je voudrais que non pas un bras mort, une relique sacrée, ce qui serait déjà très-précieux, vous fût apporté. Sans doute, la science abonde ici; les hommes doctes ne sont pas rares et les chaires sont occupées noblement; mais je voudrais que la main du théologien, que la main du maître de la grande science, de la science par excellence, se multipliât. Préparez-lui des tables d'or, préparez-lui de grands vélins, afin que la main y trace les pensées divines. Il faut à ce cher pays de France, à cette capitale, tête de la France et de l'univers, il lui faut une sainte théologie. Il y a des chaires, beaucoup de chaires, mais ces chaires ne sont pas toutes des chaires de théologie. Je n'entends pas éteindre l'esprit humain, faire pâlir l'imagination, ébrécher le ciseau des artistes, souiller le pinceau des peintres, mettre sur les lèvres de l'éloquence la trivialité ou le vulgarisme. Ah! redevenons plutôt ce que nous fûmes autrefois, ce que furent nos pères, les traducteurs les plus intelligents,

les plus brillants, les plus variés de la pensée divine dans tous les ordres, et, comme eux, gardons ou reprenons la prééminence qui nous appartient. Mais pour cela il faut que la théologie soit en tête de tous vos enseignements, qu'elle règne comme maîtresse, comme princesse. Que ceux d'entre vous au moins qui ont le plus d'intelligence, qui aiment les grandes choses, se livrent à cette étude. La France est sans contredit aimée de Dieu. Qui oserait le nier? Est-ce qu'il n'y en a pas des signes nombreux et éclatants? Est-ce que le bon Dieu ne nous aime pas entre toutes les nations de l'univers? L'autre jour il y avait une fête solennelle; le représentant du Souverain Pontife, un noble vieillard, entrait dans la métropole de Paris; un chant se fit entendre : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* J'espère que le bon Dieu tiendra compte à la France de ces chants, de ces dithyrambes, de ces hymnes. Oui, Dieu a créé un homme qui s'appelait Pierre. Qu'est-ce que tous les Papes qui se succèdent? Ce sont des Pierres à travers les âges. La France reconnaît ce caractère de Pierre, et chante avec amour les prophéties de Dieu sur la permanence, sur l'immutabilité, sur la solidité de cette pierre. Dieu l'a bénite à cause de cela, et bénit ceux qui ont voulu que ces chants éclatassent. Il y a donc beaucoup de bon ici.

« Ce matin, quand j'entrai dans cette paroisse, j'ai vu les signes éclatants de la foi, et je me disais : Mais enfin, ce n'est pas seulement dans les provinces reculées, dans les campagnes naïves que la foi éclate, elle est aussi dans ce Paris si brillant, si orné de civilisation. Je sais l'excellence du clergé de cette grande ville, je sais en particulier la piété, le zèle du bon curé de cette paroisse, et laissez-moi le dire, du prêtre que je connais depuis de longues années. Est-ce que Paris n'a pas un jour bien mérité de la France en repoussant le protestantisme, l'hérésie, le schisme, la doctrine nouvelle? Paris! souviens-toi de ta vieille gloire et n'oublie pas ta fonction d'aujourd'hui. Tu es la tête de la France, mais à la condition que ce grand corps français, si catholique, trouvera en toi les principes de direction qu'il demande, qu'il sollicite. Voilà qu'à présent des lignes de fer s'étendent, et sur ces lignes roulent des chars pesants, et dans ces chars sont enfermés des hommes. C'est la province qui vient, c'est l'étranger qui se précipite. Paris montre son œuvre de bois, de pierre, de marbre. Je ne sais pas si cela vaut la peine d'être vu : je ne sais pas si l'Europe, si l'univers sont accourus seulement pour voir, pour entendre; s'ils n'ont vu que les merveilles des arts, s'ils n'ont entendu que certains bruits humains et terrestres sortis de derrière ses murailles; mais je sais bien que l'univers n'en tirera aucun bien. Vous avez des maisons nouvelles, de longues lignes de maisons ajoutées à des maisons, et des palais pressant des palais. Allons! Convenez-vous que tout ceci n'est que bois et pierre? Mettez là-dedans la vie divine. Le vieux Paris était moins géométrique, les rues étaient plus étroites, le soleil y venait moins, le pavé avait plus de boue; tout ceci ne touche pas aux choses de Dieu; mais le vieux Paris vivait de la vie chrétienne, la théologie y abondait, les génies s'y pressaient, la science y resplendissait. Aujourd'hui la science profane a remplacé la science sacrée, des maisons qui ressemblent à des palais s'élèvent à la place des masures; mais il faut placer là-dedans la vie divine. Si vous y placez l'amour de l'or, la vie sensuelle, la vie animale; si vous faites de Paris le pays de ceux qui veulent jouir de la terre et non pas seulement s'en servir, que sera votre Paris? Allons donc! que chaque possesseur d'hôtel, de palais, de maison, sache dire : J'apporte ici Jésus-Christ, je l'installe à mon foyer : il est au rang d'honneur. Que vos maisons ne soient pas des refuges pour le crime, pour l'infamie, pour l'impiété, pour la vie animale; que ce soient des sanctuaires respectés, des résidences sacrées dans lesquelles les chefs de famille se promènent pleins d'innocence, enseignant la foi à leurs enfants, pratiquant le bien, le faisant pratiquer par leur épouse, veillant sur leurs domestiques. Et vous tous, qui êtes si puissants par la position, par la fortune, usez de votre influence pour répandre la vie. Que Paris soit digne de la France. Paris est la tête de la France. Or, après tout, la France est catholique. Voulez-vous lui laisser une tête non catholique? Voulez-vous que notre France soit un monstre? Puisque Dieu vous a fait tête, puisque Dieu a mis dès les commencements sur les bords de votre fleuve des destinées sublimes, ne les chassez pas de chez vous. Souvenez-vous que la France est catholique. Dans trois jours je serai au milieu des campagnes, je serai pressé par des populations rustiques; j'annoncerai en patois les vérités que j'essayais de vous dire tout à l'heure. Que je puisse dire à mes bons villageois que Paris est aussi chrétien, et très-bon chrétien! Allons, mes chers Frères, vivons de la vie divine, et nous serons sans contredit les plus grands, les plus beaux, les plus heureux, non-seulement pour le temps, mais pour l'éternité. » Ce beau discours qu'on vient de lire, jette un grand jour sur la grâce habituelle. On trouvera à l'article ENFER, quelques notions sur la grâce actuelle, et sur les systèmes qui s'y rapportent.

H

HUMILITÉ. — On convient assez généralement que la vertu d'humilité ne se trouve pas en dehors du christianisme. Le fait ne peut être contesté ni par le rationalisme, ni

par les fausses religions; mais on tâche d'en tirer une conclusion tout opposée à celle qui en découle naturellement; au lieu d'y voir avec le bon sens un signe de divinité, on veut y voir un symptôme de faiblesse et d'erreur. Balmès, dans ses *Lettres à un sceptique*, p. 276, montre fort bien que l'humilité n'exige pas le moins du monde que l'on se trompe soi-même en méconnaissant les bonnes qualités que l'on possède, et que sainte Thérèse a eu raison de dire : *L'humilité, c'est la vérité.* Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote* (IIIe partie, ch. 5), fait voir que la considération des bienfaits que Dieu nous a accordés ne peut que nous porter à l'humilité; car elle nous rappelle que ce qu'il y a de bon en nous ne vient pas de nous. « Comment se fait-il alors, m'objecterez-vous peut-être, » dit Balmès, « que les plus grands saints ne cessent de proclamer qu'ils sont les plus grands pécheurs du monde; qu'ils ne méritent pas de fouler la terre, et de jouir de ses bienfaits; qu'ils sont les plus ingrats de tous les hommes? Tâchez de bien comprendre, mon cher ami, le sens de ces paroles; n'oubliez pas qu'il faut y voir l'expression d'un sentiment de repentir et d'amour portée à sa plus haute puissance..... Quand sainte Thérèse disait qu'elle était la plus grande pécheresse du monde, voulait-elle faire entendre par là qu'elle se regardait comme coupable des crimes honteux où tant de malheureuses femmes se laissent entraîner?.... Assurément, non..... Quand cette âme supérieure, rivale des esprits angéliques, se rappelait les fautes légères de sa vie passée, son défaut de promptitude et d'ardeur à correspondre aux inspirations du ciel, quand elle comparait tout cela aux bienfaits naturels et surnaturels dont le Seigneur l'avait comblée, quand enfin elle poursuivait ce triste et glorieux parallèle, au flambeau de sa foi, avec le sentiment de sa charité, en la présence de ce Dieu qui l'élevait si haut au-dessus des idées et des impressions de la terre, elle voyait avec tant de clarté, elle sentait d'une manière si profonde la laideur du péché, même véniel, elle se trouvait tellement pénétrée du sentiment de son ingratitude à l'égard d'un Dieu qui ne cessait de l'appeler à lui par tant de moyens et de faveurs, qu'elle se déclarait alors la plus ingrate des créatures, la plus grande pécheresse de l'Univers. Ce cri s'échappait donc de son âme, quand elle mettait en parallèle sa propre sainteté avec l'infinie sainteté de son Dieu. » On peut ajouter à ces considérations, que, dans la pensée de sainte Thérèse, les autres créatures eussent été plus saintes qu'elle, si elles avaient reçu les mêmes grâces. Balmès montre ensuite que le monde lui-même reconnaît l'excellence de la vertu d'humilité. « Le monde ne regarde-t-il pas comme un véritable héros celui qui fait des actions dignes d'éloges, et qui, cependant, ne s'arrête pas à ces éloges qui lui sont donnés, mais au contraire les dédaigne et les méprise, et passe à travers ces enivrantes vapeurs de la gloire humaine sans détourner un seul moment son attention des grandes pensées qui occupent son esprit, et des nobles sentiments qui font battre son cœur..... A quel point est grande, sage et sublime, la religion qui nous fait un devoir de fuir les vains éloges des hommes, puisqu'au fond, c'est l'unique moyen d'obtenir leur estime véritable et leur admiration spontanée. Les hommes, en effet, décernent volontiers la gloire à qui la mérite et ne la recherche pas; ils n'ont que du mépris pour quiconque la recherche sans la mériter. Chose admirable! La vanité humaine, pour satisfaire son désir de bruit et de renommée, est obligée de se renier elle-même et de se couvrir du manteau de l'humilité. Ainsi s'accomplit dès la vie présente cette parole de nos Livres saints : Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. »

M. le vicomte de Meaux démontre, dans le *Correspondant* de janvier 1858, que l'orgueil est la grande source de nos erreurs, par la raison qu'il porte à la négation, essence de toute erreur.

I

IMMORTALITÉ DE L'AME. — M. Alfred Maury, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (1er septembre 1855) intitulé : *Découvertes modernes sur l'Egypte ancienne*, s'exprime ainsi : « Le rituel, auquel Champollion avait judicieusement imposé l'épithète de funéraire, et que M. Lepsius a improprement désigné sous le nom de *Todtenbuch* (*livre des morts*), est une collection de prières et de formules, toutes relatives à la destinée de l'homme après sa mort. On en trouvait dans chaque cercueil de momie un exemplaire plus ou moins complet, suivant la fortune du défunt. Les premiers chapitres renferment les hymnes chantés à la procession funéraire. En général, le dogme de l'immortalité de l'âme fait le fond de tout ce livre, qui contient en outre un chapitre spécial intitulé : *De la vie après la mort;* mais ce rituel est surtout consacré à la relation des pèlerinages que l'âme était censée accomplir à la suite d'Osiris dans les diverses régions ou demeures du ciel infernal. L'une des demeures était la salle de la double justice, dans laquelle se passait le jugement de l'âme, cette scène qui est connue sous le nom de *psychostasie*, et qui se trouve presque toujours peinte sur les sarcophages de momies. La pérégrination de l'âme finit par son intime union avec le soleil, qu'elle accompagne désormais en jouissant de sa pleine lumière. Quelques chapitres dont le style accuse une époque moins ancienne, traitent de l'absorption de l'âme dans la di-

vinité et de sa divinisation complète. Ils terminent généralement les exemplaires de ce livre curieux.

« Le fond du rituel remonte incontestablement à la plus haute antiquité; ses chapitres principaux figurent comme textes sacrés dès avant le temps des pasteurs, et M. de Rougé a retrouvé le chapitre *De la vie après la mort* sur un monument de la douzième dynastie. Nous possédons des exemplaires de ce livre en hiéroglyphes et en hiératiques; les variantes que fournissent ces diverses rédactions ont beaucoup fait avancer la connaissance de la dernière écriture. »

« L'immortalité, » dit M. Creuzer (t. I, p. 276), « et la transmigration des âmes ou métempsycose (qui serait mieux nommée *métensomatose*), de même que les récompenses et les peines après la mort, sont des croyances qui dérivent immédiatement de la doctrine enseignée par les *Védas* sur les rapports de Dieu, de l'homme et du monde. Un seul esprit, une seule âme, une seule vie, procédant d'un seul et même principe, sont répandus dans tout l'univers, et l'univers n'est autre chose qu'une grande manifestation du Très-Haut, où mille et mille formes de la substance unique circulent, se permutent, passent de la vie à la mort, et à une vie nouvelle, où les dieux, les hommes et les mondes, les créations et les distinctions se succèdent dans une révolution indéfinie au sein de Brahm-maya, l'Etre-nature, jusqu'au moment fixé pour la *rémanation* générale qui dissipera le prestige, absorbera toutes les formes variables dans l'invariable substance, et résoudra la qualité dans l'unité. Ce n'est donc pas sans raison que nombre d'auteurs anciens ont prétendu que les brahmanes avaient les premiers proclamé le dogme de l'immortalité de l'âme, dont celui de la métempsycose est inséparable dans l'esprit de ces antiques religions. » Si M. Creuzer veut, dans ces dernières paroles, réfuter les écrivains anciens qui attribuaient aux Egyptiens l'honneur d'avoir enseigné les premiers l'immortalité de l'âme; s'il veut dire simplement que cette grande vérité a été mieux connue sur les bords du Gange que sur ceux du Nil, nous trouvons sa pensée soutenable; mais nous n'avons pas besoin d'ajouter que l'immortalité de l'âme était connue sur la terre avant les brahmanes, comme avant les Egyptiens. Soutenir le contraire, ce serait faire preuve de peu de jugement. On a vu pourtant des écrivains, qui avaient passé toute leur vie à rechercher les lueurs de vérité éparses parmi les peuples païens, fermer les yeux au phare, ou plutôt au soleil de la *Genèse* mosaïque. Tout ce que prouvent les assertions de M. Creuzer, c'est que les brahmanes avaient gravement altéré le dogme de l'immortalité de l'âme.

De Septchênes (*Essai sur la religion des anciens Grecs*) cherche à prouver que l'immortalité de l'âme s'enseignait dans les mystères. « Les mystères, » dit-il, « servaient principalement à représenter l'état de l'âme, lorsqu'elle était débarrassée de sa dépouille mortelle; le vulgaire, dit Plutarque, croit qu'il ne reste plus rien après la mort. Pour nous, initiés, comme nous le sommes, aux rites secrets de Bacchus, et témoins de ses cérémonies saintes, nous savons qu'il existe un avenir. Aristide, Strabon, Isocrate, et Eusèbe, s'expliquent tous à peu près dans les mêmes termes. On enseignait aussi dans les mystères la préexistence des âmes, et le dogme de la métempsycose qui semble en être la conséquence naturelle. En général la doctrine d'une autre vie a été adoptée par presque tous les peuples, du moins par ceux qui méritent d'être cités pour modèles. Les législateurs la regardaient comme le frein le plus capable de contenir les passions des hommes, et ils avaient mis tout en œuvre pour établir cette opinion salutaire, etc. » — « Sans doute, lui répond Brunet, mais si cela est, comment le dogme de la survivance de l'âme au corps pour être récompensée ou punie après cette vie, peut-il avoir été une doctrine mystérieuse, et qui ne s'enseignait que dans l'initiation, et sous le voile d'un secret inviolable? Ecoutons l'auteur des *Recherches sur les mystères* (de Sainte-Croix): « Concluons, » dit-il, « que le dogme des récompenses futures, tel qu'il était enseigné par les mystagogues, regardait uniquement les initiés, et celui des punitions, les profanes. Les Epicuriens voulant détruire le dogme des peines à venir, avancèrent qu'il avait été imaginé par les prêtres et enseigné par les mystagogues. Mais on ne voit nulle part qu'on en menaçât les initiés. D'ailleurs ce dogme ne faisait point partie de la doctrine secrète d'Eleusis. Timée de Locres donne à ces supplices le nom de *punitions étrangères*, persuadé que l'idée des peines et des récompenses futures, avait été apportée dans la Grèce par les colonies orientales. Selon le système du même philosophe elles dérivaient toutes les deux de la métempsycose. Elles n'étaient qu'une conséquence nécessaire du dogme de l'immortalité de l'âme, et de son existence après sa séparation du corps. Ce dogme a été de tout temps une opinion vulgaire chez les Grecs, comme les poëmes d'Homère et d'Hésiode, et les anciennes fables le démontrent. Le dogme des peines à venir est nécessairement lié à celui de l'immortalité de l'âme. La croyance générale du premier est d'une si grande importance pour le repos de la société qu'il aurait été très-dangereux d'en réserver la connaissance aux seuls initiés..... Le dogme des peines et des récompenses à venir fut la doctrine des anciens Grecs; toute leur mythologie semble les y ramener, et une partie avait été inventée pour inculquer dans leur esprit l'importante vérité que leurs premiers législateurs avaient un intérêt si pressant d'accréditer. Dans une tragédie d'Eschyle, Minerve dit aux Euménides *qu'elles étaient plus âgées qu'elles-mêmes*, c'est-à-dire que le dogme des punitions de la vie future avait précédé l'é-

tablissement de son culte, dû à une colonie d'Egyptiens. A leur arrivée, l'idée de ces peines se fortifia et se maintint par le zèle des mystagogues étrangers qui publièrent que le moyen de s'y soustraire, était l'initiation à leurs mystères. Ce fut là qu'ils parlèrent de la nature des récompenses à venir, dont ils flattaient les adeptes. » Quand donc la description que fait M. de Septchênes, du Tartare, de l'Elysée, et de l'état de l'âme, mitoyen entre les récompenses de celui-ci et les tourments de l'autre, serait aussi conforme aux dogmes du christianisme sur l'enfer, le paradis et le purgatoire, qu'il voudrait le persuader, au moins ne paraît-il pas que cette doctrine n'ait été connue des anciens, que par les instructions qu'on recevait dans l'initiation : ce qu'il avait à montrer. Mais si elle n'avait été révélée que dans les mystères, ce serait une nouvelle et très-grande différence de plus, qui aurait existé entre les mystères du paganisme et ceux des Chrétiens; car la doctrine de l'immortalité de l'âme et de ses différents états dans la vie future, s'enseignait par ceux-ci dans les instructions élémentaires qu'ils faisaient à ceux qu'ils s'efforçaient de gagner à leur religion..... »

« La métempsycose, » dit Duclos, « exclut absolument l'idée d'une vie éternelle qui doit suivre celle-ci : En effet, si l'on dit que les âmes parcourent successivement plusieurs corps, et passent indifféremment d'un animé dans un végétal, ce système sera celui de l'âme du monde, et un pur matérialisme. Si l'on restreint la transmigration des âmes aux corps animés, on ne conçoit pas qu'on puisse regarder comme une substance numériquement et individuellement la même, une âme qui ne conserve pas, dans les corps différents, la mémoire d'un état antérieur, et la conscience, c'est-à-dire le sentiment intérieur d'une existence continue. Sans la conscience, une âme, qu'on dit être la même en parcourant dix corps, sera dix êtres et dix âmes aussi distinctes l'une de l'autre que dix hommes qui vivent en même temps, et qui éprouvent des sensations différentes. Si l'âme d'Achille passe dans le corps de Tarquin et de Lucrèce, cette âme ne sera pas plus alors celle d'Achille que celle de Thersite. Le système de la métempsycose n'est donc pas le même dogme que celui de l'immortalité de l'âme. » (*Mém. de l'acad. des Insc.*, t. XIX, p. 402, *sur les Druides.*) — On lit dans le t. XVIII, p. 185 de la même collection : « M. Duclos regarde dans son mémoire, la métempsycose des Pythagoriciens comme incompatible avec l'idée d'une vie éternelle après celle-ci, parce qu'on ne peut, selon lui, prendre pour une substance numériquement la même, une âme qui ne conserve pas dans les différents corps la mémoire d'un état antérieur, et le sentiment d'une existence continue. M. Fréret croit que ce principe peut souffrir quelques difficultés. Il remarque que nous n'éprouvons pas le sentiment de notre existence à l'instant même où nous commençons d'exister; que nous n'avons aucun souvenir de nos premières années; qu'enfin dans le sommeil et dans quelques autres occasions, ce sentiment reçoit des interruptions assez longues, d'où il conclut que cette conscience de la continuation de notre être n'en constitue pas nécessairement l'identité. Mais quand on admettrait les conséquences métaphysiques que tire M. Duclos des dogmes de la métempsycose égyptienne, il ne s'ensuivrait pas qu'elle ne pût s'accorder avec la croyance et la pratique d'une religion. L'exemple des peuples de l'Inde fournit, de cet accord, une preuve de fait à laquelle on ne peut rien opposer. Les Saducéens qui niaient l'immortalité de l'âme, et la plupart des stoïciens qui croyaient les âmes particulières des portions de l'âme générale du monde étaient de très-zélés observateurs du culte religieux. La religion est si essentielle à l'homme, que, malgré les efforts d'une philosophie contraire à la nature, elle subjugue dans la plupart des esprits les opinions qui lui paraissent les plus opposées. »

« Un écrivain moderne, » dit M. de Sainte-Croix, « a senti cette difficulté (de réserver aux seuls initiés la connaissance de l'immortalité de l'âme) et s'est imaginé de la résoudre. *En remplissant*, dit-il, *les esprits de terreur et d'opinions extravagantes, ce dogme empêchait les sociétés de se rallier, de travailler à leur bonheur, et de songer à l'avenir. On voit qu'il était nécessaire de dérober un pareil système à la connaissance des hommes, lorsqu'on voulut les engager à former des établissements solides sur la terre. C'est pourquoi*, conclut ensuite cet auteur, *il se trouva renfermé dans le sanctuaire, et enseigné par les seuls mystagogues.* Une pareille hypothèse ne peut mieux être détruite que par une preuve de fait. Ce ne sont point les écrits des missionnaires qui la fourniront; ils paraîtraient suspects; mais j'aurai recours aux témoignages d'un militaire éclairé, dégagé de tout préjugé, et ayant vécu parmi les sauvages de l'Amérique septentrionale. Il avoue que le moyen le plus efficace de leur faire embrasser la religion chrétienne et *de les civiliser*, a toujours été le dogme des peines et des récompenses à venir. (Ponchot, *Mémoire sur la dernière guerre de l'Amérique septentrionale*, t. III, p. 304.) L'écrivain que je réfute n'a pas craint de se contredire bientôt après, en reconnaissant l'utilité dont les mystères ont été pour policer le genre humain. Ce dogme qu'il dit être insociable et dangereux, comment aurait-il pu devenir alors la doctrine d'un pareil établissement? »

M. Henri Martin, auteur de plusieurs ouvrages estimés (qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, auteur d'une *Histoire de France*), a publié, en 1855, un livre intitulé : *La Vie future*, histoire et apologie de la doctrine chrétienne sur l'autre vie. Cet ouvrage fort remarquable, et écrit au point de vue catholique, réfute plusieurs des systèmes philosophiques récents sur le sort de

l'homme après la mort. Nous allons emprunter, pour le faire connaître, quelques passages du compte-rendu qu'en a publié la *Revue catholique* de Louvain (février 1856).

« Sous une forme plus ou moins défigurée, la croyance à la vie future apparaît au fond des religions antiques : on la retrouve dans la métempsycose des Egyptiens et de Pythagore, dans la doctrine de Zoroastre chez les Perses, dans la religion de Bouddha chez les Indiens (ce dernier point est erroné, comme nous le verrons). Chez les Grecs et les Romains, elle a orné les fictions des poëtes, les dissertations des philosophes et favorisé les superstitions du peuple. Elle faisait partie de la religion des druides chez les anciens Gaulois. Enfin elle a toujours occupé une très-large place dans la foi des Chrétiens et n'a pas été inconnue des Juifs. Aujourd'hui encore, cette grande question remue profondément les esprits des philosophes tant en Europe qu'en Amérique : les ouvrages que le rationalisme a publiés sur cette matière en Belgique, en France, en Angleterre et aux Etats-Unis durant ces dernières années, sont trop nombreux pour être énumérés ici.

« La seule doctrine précise et claire sur la vie future est la doctrine catholique. Elle seule répond complétement aux besoins de l'esprit et du cœur. Offrant à l'homme un avenir éternel, consolant et terrible à la fois, elle arrête le crime par la crainte d'un châtiment proportionné aux fautes, et encourage la vertu par l'appât de récompenses ineffables. Le dogme de l'éternité des récompenses est comme un céleste flambeau qui éclaire l'intelligence et lui découvre le vrai secret de la Providence, et la conduite admirable de Dieu dans la distribution des biens et des maux. Enfin, nous trouvons, dans la croyance à une vie meilleure et à une félicité sans bornes pour le juste, un baume divin qui adoucit les souffrances, tarit les pleurs, et dissipe les peines.

« Il semblait qu'une doctrine si sublime, la plus consolante et la plus ancienne à la fois, ne dût pas rencontrer d'adversaires; mais l'esprit de l'homme est enclin à l'erreur, et il quitte le chemin de la vérité presque sans le savoir. On a attaqué la doctrine chrétienne sur l'autre vie de deux manières. Les uns, oubliant, au nom du progrès, toutes les données véritables de l'histoire, ont prétendu que les Chrétiens avaient reçu cette doctrine de l'Orient, que les Juifs l'avaient empruntée ou aux Perses, ou à l'Inde, ou à l'Egypte; que par le travail de l'esprit philosophique elle avait acquis le développement actuel, et qu'un nouveau travail était nécessaire pour la rendre d'accord avec la raison avec laquelle elle ne s'accordait plus. Les autres, s'armant de nouvelles découvertes physiques et géologiques, ont proclamé hautement que la doctrine catholique avait fait son temps, et qu'elle ne pouvait plus tenir contre la voix de la nature et de la raison. » C'est contre ces deux espèces d'adversaires que M. Henri Martin a écrit.

Dans la première partie, il commence par exposer les différentes opinions des docteurs chrétiens sur la croyance des Juifs à l'immortalité de l'âme. Ensuite il établit que la doctrine biblique sur l'autre vie n'est pas le produit d'une élaboration lente et progressive de l'esprit humain abandonnné à lui-même; mais qu'elle est sortie d'un enseignement divin vraisemblablement aussi ancien que l'esprit humain, enseignement sans doute incomplet à l'origine et imparfaitement conservé dans les traditions primitives, renouvelé sous une forme prudemment mystérieuse dans la loi de Moïse, et enfin complété et donné à tous avec clarté et simplicité dans la loi évangélique. L'auteur démontre que Moïse, instruit dans toute la sagesse des Egyptiens, n'a pu ni ignorer ni rejeter la doctrine de l'immortalité de l'âme enseignée en Egypte et gravée sur tous les tombeaux. Ici l'auteur rencontre sur son chemin M. Cahen; il le renverse en passant, et démontre contre lui par des textes positifs, développés avec une netteté et une exactitude digne des plus savants critiques, que Moïse a enseigné l'immortalité de l'âme sous un voile assez transparent pour que l'élite du peuple pût saisir cet enseignement. Ensuite il expose les passages du *Livre de Job* relatifs à la vie future et à la résurrection des morts, ainsi que les nombreux textes des autres Livres sacrés, écrits avant ou après la captivité de Babylone sur le même sujet.....

M. Martin démontre ensuite que cette croyance diffère singulièrement de celle des autres peuples avec lesquels les Hébreux ont pu être en contact. Elle ne vient donc ni des Egyptiens, ni des Indiens qui ne connaissaient que la métempsycose. Dira-t-on que les Hébreux l'ont puisée chez les Chaldéens, les Phéniciens et les Chananéens? Mais une telle assertion ne saurait être prouvée : on ignore presque entièrement la religion de ces peuples. Il reste à dire que les Juifs ont puisé leur doctrine chez les Perses; mais, outre des différences essentielles, bien marquées entre ces deux doctrines, comment les prophéties d'Isaïe, *les Psaumes* de David, le *Livre de Job*, le Pentateuque de Moïse, écrits longtemps auparavant, auraient-ils copié les Perses que les Israélites ne connaissaient pas encore? Les lecteurs s'étonnent sans doute en lisant les preuves multipliées de l'auteur, que les partisans du progrès aient fondé leur théorie sur ce sable mouvant. Le savant écrivain termine la première partie par l'apologie du dogme de la résurrection des corps, et par quelques considérations sur la pluralité des mondes.....

M. Martin aborde ensuite la seconde partie, dans laquelle il continue l'histoire de la doctrine de l'autre vie, et expose qu'elle a toujours été cette doctrine chez les Chrétiens. En même temps il réfute les objections dirigées contre deux mystères qu'elle nous présente, savoir : les dogmes du péché originel, et de l'éternité des peines.

On sait qu'il a paru tout récemment, en

France, un ouvrage intitulé *Terre et ciel*, où l'auteur, M. Jean Reynaud, reproduit avec beaucoup d'habileté et d'éloquence les principales difficultés qu'on a soulevées contre les dogmes du péché originel et surtout de l'éternité des peines, en même temps qu'il ramène sous un appareil scientifique les vieilles erreurs d'Origène sur la préexistence des âmes et sur leurs migrations passées et futures. Nous concevons facilement que M. Reynaud, en dénaturant le dogme catholique sur la vie future, soit venu aboutir à la métempsycose; car pour tout esprit droit et qui veut demeurer conséquent avec lui-même, il n'y a pas de milieu entre cette doctrine et la doctrine catholique. M. Martin le fait très-bien remarquer, l'esprit doit nécessairement admettre l'une ou l'autre. Comment nier en effet l'éternité des peines, sans admettre que dans la vie future les âmes coupables pourront cesser de mériter ces peines? Si les peines ne sont pas éternelles, les âmes ne seront pas toujours coupables; elles pourront donc un jour se justifier, elles conserveront la liberté de se repentir et de se réconcilier avec Dieu par l'expiation. Mais si les âmes pécheresses peuvent devenir justes, les âmes justes pourront aussi devenir coupables, elles auront aussi la liberté de déchoir brusquement ou graduellement par des fautes volontaires. Pour peu qu'on pousse le raisonnement et qu'on en suive les conséquences, on est inévitablement conduit à admettre que dans des épreuves indéfinies les âmes pourront toujours, suivant leurs mérites ou leurs démérites, monter ou descendre dans l'échelle des êtres intelligents; qu'avant d'exister dans des corps humains, ces âmes ont préexisté dans d'autres corps meilleurs ou pires selon leurs mérites, et que dans une autre vie elles émigreront de la même manière d'un corps dans un autre, et cela indéfiniment, sans pouvoir jamais arriver à un état fixe dont elles ne pourraient déchoir; en un mot, il faut admettre la métempsycose avec toutes ses conséquences.

M. Henri Martin poursuit son adversaire sur le double terrain de l'orthodoxie catholique et de la philosophie.... Il commence par remettre dans leurs véritables lumières les textes des Livres saints, des Pères et des conciles, souvent tout à fait dénaturés par M. Reynaud. De cette dissertation il résulte : 1° que l'Ecriture, les Pères et les conciles rejettent la préexistence des âmes et la métempsycose; 2° qu'ils admettent le péché originel avec la déchéance de la nature humaine et l'éternité des peines. M. H. Martin a soin de ne pas confondre avec la doctrine de la préexistence des âmes cette autre doctrine que l'Eglise n'a point réprouvée, et qui enseigne, non la création successive des âmes, qui est l'enseignement généralement reçu, mais la transmission des âmes hors de celle d'Adam; de sorte que l'âme des enfants naîtrait de l'âme du père, comme leur corps naît de son corps. En lisant ce travail de M. Henri Martin, on verra que M. Reynaud a étrangement, quoique de bonne foi, sans doute, défiguré l'enseignement de l'Eglise.

L'auteur examine ensuite la métempsycose à la lumière de la philosophie. Si les partisans de cette hypothèse se contentaient de dire que l'éternité des peines et des récompenses n'est pas rigoureusement démontrable par la philosophie seule, l'auteur n'hésiterait pas à en convenir. Mais nier un dogme que la philosophie livrée à elle-même ne peut atteindre, sur lequel elle ne peut avoir que des doutes; le nier sous prétexte qu'il est opposé à la raison, c'est compromettre mal à propos la philosophie en la faisant sortir de ses limites. D'ailleurs il faut admettre le dogme catholique ou la métempsycose : laquelle de ces deux doctrines explique le mieux notre état présent? La doctrine catholique nous présente le temps présent comme le temps de l'épreuve et la vie future comme le temps de la rétribution et de la justice. L'hypothèse de la métempsycose change tout cela : du temps de l'épreuve elle fait le temps de la justice : l'homme souffre ici-bas, c'est qu'il a mérité ces châtiments dans une vie antérieure (ce dont il n'a nullement conscience cependant)..... *La conséquence de cette erreur monstrueuse, c'est l'idolâtrie du succès*, s'écrie M. Martin... *Toute prospérité terrestre est méritée : doctrine funeste qui endurcirait dans l'aveuglement de leur conscience les heureux de la terre? Toute misère terrestre est méritée et proportionnée à la gravité des fautes commises : doctrine inhumaine qui détruit dans le cœur du malheureux la consolation d'une bonne conscience, et qui étouffe dans le cœur du prochain la sympathie et la pitié!*

M. Martin fait voir ensuite comment le dogme catholique sur la vie future favorise le développement de toutes les vertus chrétiennes, et sert merveilleusement l'ordre social, tandis que l'hypothèse de la métempsycose blesse la société et étouffe les vertus.

M. Henri Martin a publié en 1858 une nouvelle édition de son bel ouvrage. Il l'a augmenté de plus de moitié, et aujourd'hui c'est un parallèle complet de toutes les doctrines touchant la vie future. Nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à cet excellent ouvrage où les questions du péché originel, de l'enfer, de la résurrection des corps, sont traitées avec autant de soin que la question de l'immortalité de l'âme. Des notes nombreuses font connaître les sources qu'il est utile de consulter, et prouvent que l'érudition de l'auteur ne le cède en rien à la solidité de sa dialectique et à l'élégance de son style. Mgr l'évêque de Rennes, et Mgr l'évêque de Coutances et d'Avranches ont accordé l'un et l'autre à la seconde édition une approbation motivée qui se lit au commencement du volume, après une lettre adressée à l'auteur au nom du Souverain Pontife.

— M. Caro, dans la Préface de ses *Etudes morales*, passe en revue les diverses doctrines

qui combattent aujourd'hui la *métaphysique*, c'est-à-dire le spiritualisme (nous dirions, nous, la philosophie chrétienne). D'abord il y a les hommes infatués du progrès industriel, dont le principal représentant est M. Comte, fondateur du positivisme. Puis, du saint-simonisme et du fouriérisme qui sont morts, il est resté l'idée de la réhabilitation de la chair, qui a encore quelques adeptes. Ils nous convient à la *Pâque* de la jouissance universelle dans un style en rapport avec leurs goûts sensuels. C'est un éblouissement de couleurs, un délire de métaphores, une ivresse d'images. Il y a ensuite les Hégéliens qui, avec Proudhon, Arnold Ruge, Feuerbach, Stirner, ne comprennent pas que la liberté suppose le devoir, et veulent affranchir l'homme du dogme dans lequel ils ne voient qu'une création humaine. « D'autres s'établissent dans une situation moins compromettante, et fort commode à l'égard des vérités métaphysiques ; c'est une sorte de situation éternellement expectante, et provisoire à perpétuité; je veux parler de la *philosophie critique*, qui se pousse dans le monde à la faveur de quelques talents distingués et d'une vaste érudition. On s'intéresse très-vivement aux événements divers que chaque philosophie ou chaque religion introduit successivement sur la grande scène de l'histoire, ou sur la scène moins large de la conscience individuelle ; on suit, avec une curiosité émue et un dilettantisme savant, les péripéties des idées ; on siffle ou l'on applaudit aux bons endroits de la grande pièce humaine; on se tient avec grâce, en parfait gentilhomme, aux premières loges de l'esprit, mais on se met avec soin en dehors de la scène ; il semble que ce qui s'y passe ne touche pas directement le spectateur curieux et impassible... L'idée que réveille le scepticisme peindrait fort mal cette nature d'esprits curieux d'événements métaphysiques, et ces âmes avides d'émotions intellectuelles; il n'y a qu'un mot qui leur convienne, mais il est horrible, il est barbare; pour ces spectateurs d'idées, pour ces amateurs empressés des spectacles métaphysiques, la vie, la religion, la philosophie, ne sont qu'un vaste *phénoménisme*. C'est-à-dire que pour eux, il n'y a sur cette terre rien d'absolu, de stable, de constant.... L'homme ne dépassera jamais, avec ses facultés bornées, la mesure du fini. Seulement cette vérité partielle et limitée qu'il conçoit va toujours en s'élevant et en s'épurant.... L'illusion est de croire que nous pouvons faire la conquête de l'infini. Ce fut l'illusion de Platon, de Descartes, de Spinosa.... On ne nie pas qu'il y ait quelque part des vérités absolues, et même une intelligence pour les concevoir; on nie que ces vérités absolues tombent dans la mesure de l'intelligence humaine... De pareilles tendances d'esprit ne vont à rien moins qu'à répandre le trouble dans la pensée humaine.... Je rejette loin de moi avec mépris ces solutions incertaines qui ne font qu'irriter mon désir, et torturer ma raison. Il faut à ma pensée un point fixe quelque part. » Vient ensuite l'école nouvelle et rétrograde qui prétend relier la pensée moderne à celle du XVIIIe siècle, et éliminer toute question relative à l'âme et à Dieu; ce qui n'est qu'un matérialisme déguisé. « S'abstenir en pareille matière, ce n'est pas nier sans doute, mais les conséquences sont presque les mêmes. La neutralité, c'est le doute ; et remarquez que par la force des choses, le doute incline toujours du côté de la négation. » On peut appliquer ces paroles aux spiritualistes qui mettent de côté la question de la révélation. C'est une opinion très-influente que M. Caro a oubliée dans sa galerie. Il termine en mentionnant l'école de M. Jean Reynaud, chez qui le sentiment est spiritualiste, mais la pensée ne l'est pas. Non-seulement, le système *Terre et ciel* n'est pas chrétien, « tant les dissidences et les hérésies y abondent, mais il ne se maintient pas dans les limites et dans la mesure plus large du spiritualisme. » D'abord M. Reynaud pose en principe la *corporéité nécessaire des êtres*, même de Dieu. Un pur esprit est impossible. « De là une conséquence naturelle : c'est qu'il ne faut pas aller chercher dans les rêves d'un idéalisme insensé, un autre séjour, une autre patrie que la création matérielle pour les âmes et pour Dieu. La création n'a de bornes ni dans le temps, ni dans l'espace. La vie circule éternellement dans l'immensité de l'univers sous l'impulsion du *Dieu trinaire*, et pour un progrès à l'infini. Ces espaces sans fin, c'est le ciel, et c'est ainsi que la parole humaine ne s'est pas trompée, lorsqu'elle a donné le même nom au séjour de l'immortalité et à cette région étoilée qui resplendit mystérieusement sur nos têtes. Ce ciel est peuplé; tous ces mondes ne sont qu'un seul monde donné en libre pratique au genre humain, comme à tous les autres vivants de l'univers. Cette terre elle-même.... nous constitue en résidence dans le ciel. Si l'on pressait bien M. Reynaud sur ce point délicat, je pense qu'il ne serait pas difficile de lui arracher cet aveu que Dieu n'est pas autre chose que l'âme du monde, que le monde est nécessaire à Dieu, comme Dieu est nécessaire au monde, puisque le monde matériel est précisément en Dieu le *principe de corporéité* nécessaire à tous les êtres, et qu'enfin toutes les âmes ne sont qu'une émanation directe de l'âme divine, comme tous les corps ne sont qu'une parcelle détachée de la matière infinie. D'une pareille doctrine au panthéisme, la nuance m'échappe. — L'immortalité, cette vie immatérielle, ce monde meilleur que notre cœur pressent, et dont tout notre être s'empare d'avance par un désir ardent, l'immortalité ne sera pas ce que s'imagine un spiritualisme abstrait. Ce ne sera ni plus ni moins que l'émigration de nos âmes dans les étoiles, dans tous les mondes que recèle le firmament dans ses profondeurs sans fin. La psychologie de M. Reynaud est essentiellement astronomique; tout ce qu'il peut nous promettre, comme terme suprême de nos efforts, comme prix de notre volonté

purifiée, c'est une immortalité matérielle dans le firmament. L'organisme humain ira sans doute se perfectionnant et se subtilisant d'étape en étape, dans ce grand voyage de l'âme à travers l'immensité. Il n'arrivera jamais que le corps soit détruit et laisse à l'âme cette liberté immatérielle qui ne serait pour M. Reynaud qu'un pur néant... Tous les mondes superposés les uns aux autres... sont de vastes purgatoires..., mais un jour arrivera où ce purgatoire perfectionné deviendra un véritable paradis.... N'y a-t-il pas dans cette chimère d'une terre paradisiaque... une réminiscence de Fourier.... Le spiritualisme est à la surface, mais sous cette surface ornée et brillante, il circule, n'en doutez pas, un courant de sensualisme. »

« Lorsque M. Reynaud attaque, » dit ailleurs M. Caro, « il saisit avec pénétration le côté faible de ses adversaires. Il réussit, par exemple, à faire ressortir toutes les difficultés que suscite l'idée de la nouveauté de l'âme et de sa création contemporaine de celle du corps;... mais autant il est difficile sur les démonstrations, autant il est aisé et coulant quand il s'agit de lui-même et de ses dogmes préférés... Il veut prolonger notre existence dans le passé par la préexistence, comme l'immortalité la prolonge dans l'avenir... Ainsi s'explique sans peine la transmission fatale du péché originel... Nous naissons pervers et misérables, parce que nous avons fait le mal ailleurs... Nous avons donc été pervers ailleurs. Mais, je vous prie, pourquoi l'étions-nous dans cette vie antérieure ? Et si vous ne répondez que cette vie antérieure était elle-même un purgatoire où s'expiait une autre existence, je vous mènerai à l'infini, et je vous demanderai s'il est plus philosophique d'expliquer le mal sur cette terre, par l'hypothèse d'une vie antérieure, qui elle-même en suppose d'autres, que de prétendre, comme dans l'Inde, que la terre est soutenue dans le vide par une immense tortue, qui elle-même s'appuie sur un arbre gigantesque ? Il n'est pas digne d'un esprit aussi éclairé que M. Reynaud de s'imaginer qu'une difficulté reculée à l'infini est une difficulté résolue... Nous aurions bien d'autres objections à soulever contre l'hypothèse de l'immortalité planétaire... Si je ne relie pas mon présent au passé par l'indestructible trame de la mémoire, je suis un autre être, et cette prétendue immortalité n'est plus qu'une superposition indéfinie d'existence sans lien entre elles. Vous ne me tirez du néant que pour m'y plonger sans cesse... L'auteur... c'est Origène sorti de l'école polytechnique, et qui a lu Swedenborg concurremment avec Pierre Leroux. »

Le même dit en parlant de Beyle, surnommé Stendhal : « Toute sa philosophie se réduit à cet axiome fondamental : le plaisir pendant la vie, le néant après... On conçoit fort bien qu'un homme complétement libre d'esprit et dégagé du préjugé des convictions, expose ces idées spirituellement immorales à ses amis, libres penseurs comme lui, le soir, après un dîner au café anglais, en se promenant sur le boulevard, dans cet heureux état de demi-ivresse élégante, où le paradoxe et le vin de Champagne ont une part égale, et qui se manifeste par une sorte de défi, de gageure contre le bon sens, contre la morale, contre les gouvernements, contre Dieu... C'est bientôt fait de rechercher à tout prix et partout la sensation agréable, de donner un libre et plein essor à ses passions... Mettez ces idées dans la tête d'un homme du peuple, et vous verrez avec quelle énergie il saura les appliquer. Direz-vous que toutes ces théories n'existent et ne peuvent exister qu'au profit des riches et des heureux du siècle ; que pour le reste de l'humanité, la morale bourgeoise avec accompagnement du prêtre et du gendarme, est un mal nécessaire... De telles théories révoltent la nature, et sont un scandale pour la raison. Il faut que les égoïstes de tous les pays le sachent : il n'y a qu'une morale. Si c'est la leur qui est la vraie, qu'ils s'attendent à voir leur bonheur envahi, leurs jouissances partagées, leurs trésors divisés entre les mains armées du peuple vainqueur et frémissant. Si c'est la morale du devoir, qui est la vérité, s'il y a un principe obligatoire, si l'honnête n'est pas un vain mot, leur sécurité est garantie ; mais qu'ils subissent, eux aussi, cette morale, qui comprime les convoitises ardentes de la multitude affamée. Il est toujours mauvais de professer une morale qui serait un sensualisme distingué au café de Paris, et qui s'appellerait le communisme dans la rue Mouffetard. Le principe est le même, légitimité du désir, beauté de la passion, grandeur sauvage de l'énergie. Refusera-t-on de reconnaître le même principe parce qu'il porte un costume différent dans les quartiers de l'élégance et dans ceux de la misère ? »

— « La religion des *Tao* et des *Foë*, » dit Montesquieu, « croit l'immortalité de l'âme; mais de ce dogme si saint, ils ont tiré des conséquences affreuses. Presque par tout le monde, et dans tous les temps, l'opinion de l'âme, mal comprise, a engagé les femmes, les esclaves, les sujets, les amis, de se tuer, pour aller servir dans l'autre monde, l'objet de leur respect et de leur amour. Cela était ainsi dans les Indes occidentales... Ce n'est pas assez pour une religion d'établir un dogme, il faut encore qu'elle le dirige ; c'est ce qu'a fait admirablement la religion chrétienne à l'égard des dogmes dont nous parlons; elle nous fait espérer un état que nous croyons, non pas un état que nous sentions, ou que nous connaissions; tout, jusqu'à la résurrection des corps, nous mène à des idées spirituelles. » (*Esprit des lois*, liv. XXIV, c. 9, etc.)

— M. l'abbé Gratry a publié sous le titre de *Connaissance de l'âme* un ouvrage dans lequel il a dépassé ce que ses précédents écrits faisaient espérer de son talent. Nous voudrions pouvoir citer ici quelques pages de ces deux volumes ; mais il y aurait trop à citer; nous nous bornons à les indiquer à

nos lecteurs comme devant leur faire éprouver les plus vives jouissances et comme devant leur révéler un grand nombre d'aperçus aussi neufs que profonds. Le caractère distinctif de la psychologie de M. Gratry, c'est son union intime à la physiologie. M. Gratry s'est aussi occupé de combattre les rêveries hétérodoxes de M. Reynaud, et il l'a fait de la meilleure manière, en y opposant non pas une polémique négative dont les effets sont souvent restreints, mais un ensemble de conceptions positives, contestables sans doute, mais conciliables avec les dogmes, et très-propres à prémunir l'imagination contre tant d'utopies et de chimères qui, malgré leur déraison et leurs funestes suites, seduisent les âmes, à la faveur de l'éloquence.

Terminons cet article en citant une partie des belles considérations par lesquelles M. Henri Martin a expliqué la discrétion avec laquelle Moïse a parlé de l'immortalité de l'âme :

« Les Hébreux sortaient de l'Egypte. Or, ce qui dominait dans le polythéisme égyptien, c'était le culte symbolique des forces de la nature divinisées; mais certains dieux, classés par ordre de succession, dans les dynasties divines des temps fabuleux de l'Egypte, étaient considérés en même temps comme d'anciens rois de ce pays; et d'un autre côté, certains rois des dynasties humaines, personnages historiques, élevés après leur mort au rang des dieux, furent l'objet d'un culte public et perpétuel. Il en était de même dans les religions du pays de Chanaan, où les Hébreux vinrent s'établir. Les divinités symboliques des Egyptiens et des Chananéens, avec leurs figures d'animaux, et leur culte souvent obscène ou cruel, auraient dû être un objet d'horreur pour les disciples de la doctrine sublime et pure de Moïse. Mais la multitude des Hébreux était grossière et sensuelle : Jéhovah, le Dieu un et infini, tout-puissant mais invisible, ne parlait pas assez à leur imagination et à leurs sens. Malgré leur patriotisme, qui, au défaut de la raison, de la piété et de la reconnaissance, aurait dû les préserver de ces aberrations, ils se laissèrent souvent aller tous, à l'exception d'un petit nombre de fidèles, au culte des divinités étrangères; mais la voix patriotique de leurs prophètes, jointe aux châtiments de la Providence, les ramenait au Dieu de leurs pères. Que serait-il arrivé, si le patriotisme et le culte des ancêtres avaient été pour eux en faveur du polythéisme? Ecoutons un Juif Alexandrin, qui est au nombre des auteurs sacrés, et qui s'est inspiré de la lecture des ouvrages de Salomon : — *L'idolâtrie*, dit l'auteur du *Livre de la Sagesse* (XIV, 13), *n'était pas au commencement et ne sera pas toujours.* Il la montre naissant d'une vénération, d'abord innocente, mais plus tard sacrilége par son excès, pour des hommes justement regrettés et honorés. Il savait, sans doute, que de toute antiquité chez les Egyptiens, les grands et les rois, même sans apothéose publique, recevaient de leur famille après leur mort le nom de *dieux grands*. Or, j'avoue que les Hébreux devaient être médiocrement tentés d'adorer des dieux qui leur étaient donnés comme ayant régné autrefois sur des nations ennemies d'Israël. Mais, que serait-il arrivé, si Moïse avait présenté à la multitude ignorante des Hébreux Abraham, Isaac et Jacob, comme leurs protecteurs toujours vivants près du Dieu invisible et ineffable? Le culte de Jéhovah n'aurait-il pas risqué d'être relégué dans l'ombre, et d'être remplacé par un autre culte national, par le culte d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse lui-même? N'est-ce pas ainsi qu'en Chine le culte des ancêtres a dégénéré en une idolâtrie profondément enracinée jusqu'à nos jours dans les habitudes populaires? Dans l'Inde, quatre ou cinq siècles avant notre ère, un homme, un réformateur athée, disciple de la philosophie Sankhya de Kapila, Siddhârta, prince cénobite de la famille Çakya, plus connu sous le nom de Bouddha, vint apporter une loi nouvelle, qui, au bout de quelques siècles, avait presque supplanté dans ce pays la religion idéaliste et panthéiste de Brahma; et celle-ci ne put se maintenir ni expulser sa rivale, qu'en appelant à son aide toutes les superstitions les plus extravagantes du polythéisme populaire. Mais le bouddhisme se répandit hors de l'Inde. Suivant sa propre doctrine l'âme de Bouddha, après avoir dominé sur toute la nature, est finalement arrivée à l'isolement éternel et complet, dans un sommeil sans rêves, au sein du néant, et de nouveaux Bouddhas doivent s'élever de même pour se plonger à leur tour dans le même abîme du vide. Cependant le culte de Bouddha divinisé est resté celui de la plupart des peuples de l'Asie, au delà du Gange; il y régnera sans doute jusqu'au jour où la lumière du christianisme, portée déjà dans ces contrées par tant de martyrs, dissipera les ténèbres de ces peuples malheureux. Ce qui, particulièrement en Chine, a favorisé la transformation de ce système athée en un polythéisme ou Bouddha, sous le nom de Fô, tient le premier rang, c'est le culte antique des ancêtres. Ainsi, je le répète, tous ces exemples nous montrent qu'en proclamant hautement l'immortalité de l'âme, chez un peuple grossier et enclin à toutes les superstitions, Moïse aurait pu craindre de devenir malgré lui, avec Abraham, Isaac et Jacob, l'objet d'un culte rival de celui de Jéhovah.

« Outre ce danger capital, la doctrine de l'immortalité de l'âme, si elle avait été consacrée expressément par l'autorité du Pentateuque, aurait présenté un autre danger. Livrée ainsi sans voiles à l'imagination populaire, elle y serait entrée avec le cortége des superstitions qui l'accompagnaient chez les Egyptiens et chez les Chananéens, c'est-à-dire avec la métempsycose et toutes ses extravagances, avec l'évocation des morts et sa curiosité sacrilége. Les animaux, comme réceptacles d'âmes humaines, auraient été pour le peuple hébreu comme pour les

Egyptiens, l'objet d'une vénération incompatible avec la loi de Moïse; mais surtout la nation entière en serait peut-être venue à mériter le reproche adressé par Isaïe à quelques Juifs de son temps : les oracles des morts auraient remplacé pour elle la voix des prohètes du vrai Dieu; d'autant plus que les morts eux-mêmes auraient pu être considérés comme des dieux. Par exemple, Saül a recours à l'évocation des morts, pour savoir d'eux l'avenir, que Dieu refuse de lui apprendre; quand l'apparition commence, la pythonisse d'Endor dit à Saül : *J'ai vu des dieux monter de la terre.* (*I Reg.* XXVIII, 13.) — Ces dieux-là auraient bien pu devenir les rivaux de Jéhovah près du peuple hébreu.

« Moïse a donc agi comme instrument d'une providence divinement sage, lorsqu'il a insinué dans le Pentateuque le dogme de l'immortalité de l'âme, mais voilé pour le vulgaire, qui en aurait abusé, et lorsqu'il a mis là ce dogme, comme en réserve, pour le jour de la révélation complète, c'est-à-dire pour l'avénement du christianisme. Telle me paraît être l'explication vraie du demi-silence de Moïse sur ce dogme, qu'évidemment, ainsi que nous le verrons, il n'a voulu ni taire ni professer ouvertement.

« Ce qui me confirme dans cette pensée, c'est que je trouve dans le Pentateuque d'autres doctrines entourées des mêmes voiles pour le même motif. » Voir, sur la même question, Molitor, Drach, Brecher, traduit par Cahen, etc.

INCARNATION. — Les découvertes récentes de M. Mariette, découvertes qui ont été analysées par M. de Saulcy (Voy. *Annales de la philosophie chrétienne*) et par M. Alfred Maury (*Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1855), ont jeté un grand jour sur les arts, sur l'histoire, sur la langue, et sur les croyances de l'ancienne Egypte. Les fouilles du Sérapéum ont eu pour effet de révéler la véritable nature de Sérapis, dont l'origine n'était pas bien connue. *Sérapis* (*Sorapis Osorapis*), c'est Apis mort, identifié avec Osiris ou le soleil. Le soleil était le principal dieu de l'Egypte, celui qui était adoré dans toutes les provinces, Il s'incarnait dans le bœuf Apis, qui était appelé la seconde vie de *phtah*. La période de vingt-cinq ans, que l'on donnait comme le maximum de la vie de chaque bœuf Apis, est purement imaginaire, comme l'a montré M. Mariette. Les Grecs, quand ils se mirent en rapport avec les Egyptiens, furent frappés des rapports qu'on leur fit apercevoir entre Sérapis et Bacchus ou Dionysos (dieu de l'agriculture, comme le bœuf). Ils s'imaginèrent que leur mythologie venait d'Egypte, ce qui est aujourd'hui démontré faux. M. Maury, qui, dans l'article cité plus haut, résume fort bien les connaissances actuelles de nos savants sur l'ancienne Egypte, fait connaître en ces termes plusieurs particularités fort intéressantes : « Deux autres monuments viennent confirmer les curieuses données mythologiques qui résultent des découvertes de M. Mariette. L'un est l'inscription du Naophore du Vatican; l'autre est l'hymne au soleil, consigné dans une stèle funéraire du musée de Berlin, provenant de la collection Passalacqua. C'est encore à M. de Rougé qu'on doit la traduction de ce dernier morceau. La stèle représente un *basilogrammate* (scribe royal), Taphérumès, invoquant l'astre du jour, que les Egyptiens personnifiaient, comme le faisaient aussi les Aryas, en plusieurs divinités, suivant les attributs qu'on lui prêtait. Ainsi à son lever, le soleil était adoré sous le nom de *Ra;* à son coucher, sous celui de *Tmou;* comme créateur, sous celui de *Cheper*. Voici la teneur de cette curieuse prière :

« *Adoration au Dieu Ra, Tmou, Cheper, Horus des deux zones* (Horus est fils d'Osiris). *Hommage à toi, le Sahou* (59), *enfant divin qui prend naissance de lui-même chaque jour! Hommage à toi qui luis dans les eaux du ciel pour donner la vie! Il a créé tout ce qui existe dans les abîmes célestes. — Hommage à toi, Ra! Lorsqu'il s'éveille, ses rayons portent la vie aux purs. — Hommage à toi, qui as fait les types dans leur ensemble! Lorsqu'il se cache, ses voies sont inconnues. — Hommage à toi! lorsque tu circules dans la région supérieure, les dieux qui t'approchent tressaillent de joie.*

« Ce qui est dit des mystères de Neith dans l'inscription du Naophore complète ces premières notions sur le culte du soleil. *Neith était la mère de ce Dieu; elle l'avait enfanté,* comme disent les textes hiéroglyphiques, *sans génération paternelle ou masculine.* En effet, les Egyptiens enseignaient formellement que Ra n'avait point eu de père, qu'il s'était engendré lui-même, comme on le voit par l'hymne que je viens de citer. Un autre hymne du musée de Leyde dit de ce Dieu : *C'est le seul générateur dans le ciel ou sur la terre, et il n'est point engendré.* Enfin la conception divine purement égyptienne est plus nettement formulée par les paroles d'un autre hymne, qui date de la fin de la dix-huitième dynastie, et que M. de Rougé a lu sur une seconde stèle de la collection Passalacqua : *C'est le dieu seul vivant en vérité*, y est-il dit,... *le générateur des autres dieux... celui qui s'engendre lui-même, celui qui existe dans le commencement.* »

M. Creuzer, après avoir prouvé, contre Zoëga, que l'on ne peut expliquer, par l'*apothéose*, l'origine de la religion d'Osiris, s'exprime ainsi (t. I, p. 41) : « La religion égyptienne, comme la plupart des religions orientales, a donc pour principe et pour base, le système d'émanation; la chose est évidente d'elle-même quand on examine les faits dans leur ensemble, et qu'on se pénètre

(59) On appelait ainsi la partie mortelle de l'homme qui accomplit les transformations souterraines, et qui était censée voyager dans le ciel nocturne à la suite d'Osiris, dont l'âme résidait, sous le nom de *Sahou*, dans l'étoile appelée par les Grecs *Orion*. (*Note de M. Maury.*)

bien du véritable esprit de l'antiquité. Mais ce qu'il ne faut point se lasser de répéter, c'est que le génie de l'Orient, et de l'antiquité en général, présente toujours sous la forme historique, ce que notre métaphysique moderne conçoit et expose dans une suite d'idées et de sentiments abstraits. Ces règnes des dieux, ces dynasties divines, qui se succèdent pendant des siècles innombrables, jusqu'aux dynasties humaines et au commencement du temps historique, ne sont pas autre chose que la Divinité, la plénitude infinie de l'être, sortant peu à peu de ses profondeurs, pour se répandre successivement et par gradation dans toutes les sphères, même les plus basses, et vivifiant ainsi par sa présence jusqu'aux moindres parties du grand tout. C'est ainsi que, dans sa dernière manifestation, elle descend jusqu'à la condition humaine, elle se fait homme, souffre et meurt comme l'homme, mais toujours fidèle à elle-même, ressuscite par sa force divine, et devient l'auteur et le conservateur du monde visible. C'est ainsi qu'Osiris, égal dans son essence, aux dieux du premier ordre, tombe dans le troisième par son incarnation; et pourtant ni cette triste condition des hommes où il s'abaisse, ni la mort même qu'il endure ne lui ôtent rien de sa divinité. »

Ecoutons le même auteur nous parler des incarnations de la mythologie hindoue (t. I, p. 236) : « Une idée principale domine toute la cosmogonie des Hindous; c'est que le Créateur, pour accomplir son œuvre, a dû s'émaner lui-même en corps et en esprit dans toutes ses créatures. S'il s'y est émané, il y réside; le monde entier est la forme de Dieu, comme Dieu est l'esprit qui anime le monde. Voilà pourquoi l'existence et les destinées de Brahma sont liées aux résolutions générales de l'univers. Tous les êtres créés, les animaux, les hommes, sont les parties de ce corps gigantesque qui embrasse tout. Mais esprit en même temps qu'il est corps, si d'un côté il puise à la source pure de la suprême intelligence, d'où il dérive, de l'autre il participe aux souillures et à l'impureté de la matière, dans laquelle il descend et s'incorpore. Brahma est le dieu-monde; il est aussi l'homme-Dieu, le type divin de l'homme qui est la plus excellente de toutes les formes : ou plutôt, le monde et l'homme, images l'un de l'autre, sont également l'image de Dieu. Ainsi l'histoire de Brahma, c'est l'histoire du monde et de ses révolutions; c'est en même temps l'histoire de l'homme, de sa chute et de ses longues erreurs, de ses transmigrations expiatoires et de son retour définitif dans le sein du Très-Haut. Toute la morale des Hindous vient se réfléchir en lui comme en un miroir fidèle.

« Les incarnations de Brahma sont donc d'une nature toute différente de celles de Vichnou, où le caractère de la divinité se manifeste dans tout son éclat. Vichnou prend un corps mortel, et paraît sur la terre pour la sauver aussi bien que les hommes; c'est un Dieu incarné que la plus haute miséricorde peut seule porter à cet acte d'une bonté vraiment divine. Au contraire les apparitions de Brahma sont, à proprement parler, des *régénérations*, des migrations d'un corps dans un autre, semblable à celles que tout homme doit subir avant de retourner à son principe qui est Dieu. Il semble que dans l'esprit de cette doctrine, l'Etre éternel et absolu, Brahm, ait en lui deux formes différentes qui tendent également à se produire. L'une (Vichnou, la force centripète, *vis conservatrix*), tout en se répandant au dehors, revient incessamment, par une tendance contraire, à la source d'où elle est partie : elle demeure en Dieu, tout en s'émanant, et voilà ce qui fait son avantage. L'autre (la force centrifuge, *vis effectrix*, *emanans*), est personnifiée dans Brahma. Dieu, en créant le monde et s'y dispersant en quelque sorte, se dépouille par cela même de sa divinité; sa tendance devient tout extérieure, toute matérielle; chaque nouvelle émanation est une perte nouvelle, un amoindrissement; voilà pourquoi Brahma paraît inférieur à Vichnou, le créateur ou conservateur. Aussi le premier n'est-il pas seulement l'homme-Dieu, titre que revendique à plus juste titre Vichnou, il est encore, il est plutôt l'homme-nature, et c'est par une raison analogue, qu'il a été choisi pour représenter l'homme réel, Dieu tombé comme lui, comme lui attaché à la terre, et, comme lui, destiné à parcourir le cercle nécessaire des régénérations, avant de remonter aux cieux. »

Cette théorie de M. Creuzer, que M. Guignault, en la traduisant, a adoptée et développée, a été attaquée par M. N. Muller, qui voit dans les incarnations ou *avataras* de Brahma, de véritables *logophanies*, ou incarnations du Verbe divin, quoique, selon lui, les noms historiques que l'on trouve dans les incarnations de Brahma puissent les faire regarder comme des espèces d'*apothéoses*, tandis que celles de Vichnou conservent toujours le caractère de *théophanies*.

Il y a dix incarnations principales de Vichnou. La première est nommée *Matsyavatara* ou la descente du poisson; la seconde, *Kourmavatara*, ou l'incarnation en tortue; la troisième, *Varahavatara*, ou l'incarnation en sanglier; la quatrième, *Nasaringhavatara*, ou l'incarnation en homme-lion. Ces quatre premières incarnations paraissent avoir rapport à de grandes révolutions du globe; il faut remarquer surtout cette gradation des actes du pouvoir conservateur, d'abord poisson, puis amphibie, puis quadrupède, et enfin réunissant une portion de la nature humaine à ce qu'il y a de plus noble dans le règne animal. — La cinquième incarnation s'appelle *Vamanavatara*; Vichnou s'incarne dans un brahmane nain, pour vaincre le géant *Bali*. Dans la sixième incarnation, Vichnou vient châtier les *Kchatriyas* (caste des guerriers), et combler de biens les brahmanes, sous la forme d'un brahmane, nommé *Parasou-*

Rama. Il s'incarne la septième fois sous le nom Sri-Rama ; la huitième, sous le nom de Crichna ; la neuvième, sous le nom de Bouddha ; cette incarnation est la dernière de celles qui sont passées ; la dixième, *Calkiavatara*, est encore à venir. La huitième est la plus belle de toutes ; nous aurons à en reparler à cause du rapprochement qu'on a essayé d'établir entre elle et l'incarnation du Verbe éternel. Celle de Bouddha est encore admise comme la neuvième, quoiqu'ils ne rendent aucun culte à Bouddha depuis l'expulsion des bouddhistes. La dixième détruira le monde actuel pour lui faire succéder une nouvelle création. Au milieu de l'embrasement général, les semences des choses seront recueillies dans le lotus, dans le sein fécond de Bhavani. « Ainsi, » dit M. Creuzer (p. 191), « toujours le lotus, symbole, comme le Lingam, de l'éternelle génération ; toujours Siva destructeur et générateur, dieu de la vie et de la mort tout à la fois. Rien ne peut être absolument anéanti ; la substance demeure dans la variation perpétuelle des formes ; tous les êtres retournent à la divinité dont l'essence est leur source commune, et qui est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Nous voilà donc ramenés à la doctrine de l'émanation, véritable base de la religion des Hindous. C'est encore par elle qu'il faut expliquer ces nombreuses descentes de la divinité sur la terre.... C'est elle qui seule peut rendre compte de cet accroissement progressif du mal contre lequel elles sont suscitées dans une proportion analogue de nombre et de vertu. A mesure que le monde et les hommes s'avancent dans la carrière du temps, s'éloignant de leur principe, ils dégénèrent par cela même successivement, et tombent de plus en plus sous l'empire de la mort et du péché. Les formes se développent, la création s'étend, grandit, et se perfectionne en apparence : vaine illusion ! le mal aussi grandit et se déploie, et le monde marche incessamment à sa ruine. La vie s'épuise, la substance défaille peu à peu, de nouveaux et plus puissants efforts du pouvoir conservateur deviennent nécessaires ; les incarnations seules suivent une progression constante de beauté et de grandeur véritable pour rétablir, s'il se peut, cet équilibre toujours plus troublé. »

L'incarnation de Krichna est celle qui a été le plus souvent mise en parallèle avec celle du Verbe éternel. Les rapports et les différences entre cette fable et l'Incarnation véritable ont été parfaitement indiqués par M. Félix Nève, dans un article de la *Revue catholique* de Louvain (mars 1852), article d'où nous extrayons ce qui suit : « Il y a longtemps que la ressemblance, seulement apparente, des noms, ainsi que l'analogie de quelques traits biographiques ont fait rapprocher la légende de Krichna de l'histoire de Jésus-Christ dans les évangiles. Si la science incrédule y a trouvé à la fin du siècle passé un prétexte à l'hypothèse qui ferait venir le mystère fondamental du christianisme de quelque foyer du polythéisme asiatique, on a dans le nôtre défendu plus d'une fois expressément l'hypothèse contraire, suivant laquelle la légende indienne serait purement et simplement la contrefaçon de la narration évangélique. Cependant cette autre interprétation des faits n'est pas arrivée à son terme, de manière à convaincre les hommes sérieux, et on a pu la rejeter absolument en prétendant que ladite légende s'est formée et développée naturellement dans l'Inde, comme la plupart des fictions et des systèmes de ce pays, en dehors de toute communication étrangère. Aujourd'hui le progrès général des recherches sur l'Inde permet de revenir au même sujet avec le secours de nouveaux faits, et bien qu'il ne soit pas encore démontré que la légende de Krichna soit en partie la reproduction de nos évangiles, on va voir que de fortes présomptions sont acquises à l'influence au moins indirecte du christianisme.

« Krichna a été longtemps pour les Hindous un personnage héroïque de leur histoire légendaire. Avant d'être un de leurs dieux principaux, l'épopée sanscrite a laissé au pasteur belliqueux du pays de Bradj les traits d'un héros humain, et dans quelques parties seulement elle l'a représenté comme l'incarnation de Vichnou qui apparaît et agit parmi les simples mortels dans des guerres de race et de famille compliquées de l'ardente rivalité de cultes populaires. Mais les chants du *Mahâbhârata*, où Krichna est adoré comme Dieu, sont réputés d'une composition postérieure à celle du reste du poëme. En d'autres termes, il paraît nécessaire de distinguer un premier Krichna, personnage historique qui aurait existé peut-être au XIVe siècle avant Jésus-Christ, et un second Krichna, qui, de héros divinisé, est devenu la principale personnification de Vichnou, et la plus complète expression de l'existence et de la puissance divine aux yeux d'une immense secte. Cette incarnation de Vichnou est réputée la huitième d'entre les dix principales ; mais elle est supérieure à toutes les autres, parce que dans cette descente, ou *Avatâra*, le Dieu a manifesté sa divinité tout entière.

« Mais, vers quel temps le second dieu de la triade indienne, Vichnou, a-t-il été de préférence glorifié sous le nom de *Krichna* (ou *le noir*), et sous la figure du redoutable berger des anciennes légendes qui tient à la fois d'Hercule et d'Apollon? Dans des temps déjà fort éloignés, dirons-nous, de la splendeur de la société brahmanique ; à une époque sans doute postérieure à l'avénement du christianisme. Le culte de Krichna proprement dit a pris racine dans l'Inde seulement vers le Ve ou le VIe siècle de notre ère, alors que commencèrent les persécutions ouvertes contre les bouddhistes et les Djaïnas. Krichna n'est pas nommé parmi les divinités fréquemment représentées par la sculpture indienne avant cette date (c'est

l'opinion de MM. Langlois et Reinaud), et de même, on chercherait en vain, au témoignage de M. Lassen, la fervente adoration de Vichnou sous ce nom dans les sections de la grande épopée, dont la composition remonterait au delà de l'ère chrétienne. La rapsodie épique qui, sous le nom de *Karivansa*, glorifie la famille de Krichna, serait bien postérieure au Mahâbârata, dont elle est, à certains égards, le complément religieux et historique.

« Veut-on trouver, dans l'Inde même, des raisons du prompt accroissement qu'a pris le Vichnou, envisagé surtout dans les mythes de Krichna, il ne faut pas s'arrêter uniquement à l'évolution naturelle des dogmes brahmaniques sur les grandes divinités; mais il est juste de considérer, en même temps, les besoins du brahmanisme, comme système politique et religieux, en présence des progrès du bouddhisme, et eu égard à la prépondérance que celui-ci avait conquise dans quelques parties de l'Inde. Au prince des Çakyas, Bouddha, devenu le premier des ascètes d'une religion nouvelle, la caste sacerdotale des Aryas fit en sorte d'opposer un personnage qui frappât non moins vivement l'imagination des peuples : ce fut le berger Krichna qui fut revêtu du double rôle de dieu et de héros : dans sa vie humaine, il s'était signalé par le genre d'exploits et d'aventures qui devait plaire davantage aux masses; dans sa vie divine, vie éternelle et supra-sensible, il s'offrait à ses adorateurs de toute classe comme le Dieu personnel éminent par les attributs de l'intelligence et de l'amour, supérieur en puissance à tous les dieux qui s'étaient manifestés avant lui. De là une religion mystique, le vichnouïsme, ou le krichnaïsme, qui est toujours allée se développant jusqu'à la fin du moyen âge dans l'Inde, où, le bouddhisme étant vaincu, le brahmanisme travaillait à sa rénovation par le culte et les pratiques comme par la science et la poésie.

« Le vichnouïsme était parvenu à sa complète expansion comme religion appelant tous les hommes au salut, quand furent composés les grands *Pourânas* ou poëmes mythologiques consacrés, la plupart, à l'histoire et à la glorification de Vichnou dans ses incarnations successives; si les plus considérables et les plus vantés, tel que le *Vichnou* et le *Bhâgavata*, sont des œuvres dont la rédaction actuelle ne dépasse pas le XIIe ou le XIIIe siècle, on peut juger de l'âge récent de la littérature des sectes vichnouïtes, tant dans la langue sanscrite, que dans les langues modernes de la péninsule indienne. C'est ainsi que d'une imitation de l'histoire de Krickna, faite en hindoue d'après le Xe livre du *Bhâgavata pourâna*, a dérivé l'œuvre moderne et populaire, le *Prem-Sagar* ou l'océan de l'amour, composition en prose hindi, entremêlée de stances, et dont l'auteur est le brahmane Lallû, vivant au commencement de notre siècle. Qu'on n'oublie pas que c'est dans des œuvres aussi récentes que les Européens ont étudié le plus souvent la légende de Krichna.

« Ce n'est pas trop, assurément, de ces aperçus généraux sur la succession des doctrines et des œuvres indiennes relatives au vichnouïsme, pour se faire une idée des éléments de comparaison qu'il faudrait mettre en œuvre à la fois dans un examen approfondi des analogies qu'il semble présenter avec le christianisme. Evidemment, il ne s'agit d'autre chose que de savoir quand et dans quelle mesure l'Evangile aurait fourni des accroissements à la légende de Krichna, et même des idées au dogmatisme moderne des vichnouïtes.

« Etablissons d'abord qu'il est dans l'histoire de Krichna plusieurs traits qui présentent grande similitude avec des faits de la vie de Jésus-Christ, mais que, parmi ces traits, il en est qui sont nés tout naturellement de la fiction indienne sur l'apparition humaine d'un dieu bon dévoué à l'humanité, et qui ne proviennent certainement pas de la copie de textes étrangers à l'Inde. Par contre, il en est d'autres dont la similitude avec les écrits des Evangiles authentiques et de l'Evangile apocryphe de l'Enfance ne serait point du tout accidentelle. C'est au sujet de pareilles analogies qu'on serait porté à croire que, l'histoire du Sauveur des Chrétiens n'ayant pu rester inconnue dans l'Inde à partir du Ve siècle, les Brahmanes lui auront fait quelques emprunts en raison même des analogies qu'ils n'ont pas manqué d'y découvrir, pour grossir la fable du dieu favori des populations ; la transformation qu'ils ont fait subir au mythe de l'ancien Krichna, dans la vue de s'en faire une arme défensive contre le Bouddhisme, autoriserait cette supposition qu'ils ont cherché à enrichir indéfiniment le culte nouveau de Krichna de circonstances tirées de sources fort diverses : un tel plagiat serait d'autant plus plausible, qu'il était plus facilement dissimulé, grâce à l'empreinte mythologique que le génie indien a donnée constamment à tous les faits, au point d'en effacer le caractère hetérogène.

« En somme, les traits qui serviraient au parallèle ici indiqué sont surtout relatifs à la naissance et à l'enfance de Krichna, aux persécutions qui amenèrent le massacre des enfants de son âge et le firent porter dans un pays voisin, puis à quelques guérisons et à quelques prodiges qu'il aurait opérés, enfin à son entrée solennelle dans Mathoura, sa ville natale. *Le reste de la vie de Krichna est trop plein de gloire militaire ou de sensualisme pastoral, pour donner occasion à d'autres rapprochements:* l'explication mystique donnée à ses amours avec des milliers de bergères dans le sens de l'omni-présence de Dieu dans les intelligences qui croient en lui, ne rachète en rien un dévergondage païen poussé à ses dernières conséquences. Quant à sa fin, puisque, selon les uns, ils est remonté au ciel saturé de gloire, et que, selon les au-

tres, il est mort percé d'une flèche sur un bois, on aurait peine à déterminer si les légendaires indiens ont copié les Evangiles. Du reste, qu'on jette un coup d'œil sur les passages qui comportent quelque similitude de ce genre (Voy. *Annales de phil. chrét.* t. XVI, 3e série, août 1847, p. 85-106), et l'on verra bientôt que *la ressemblance des deux personnes n'est qu'apparente, et que Krichna reste le Dieu sensuel et fantastique du mysticisme indien*, comme il est étranger, dans les œuvres d'art, à la nature humaine par ses huit bras et par ses monstrueuses proportions. Le christianisme n'a donc pas réagi ouvertement en cet endroit sur les croyances indiennes ; les emprunts qu'on lui a faits n'ont pas arrêté dans leur cours les extravagances de la poésie et de la métaphysique qui ont été l'une et l'autre les instruments des sectes de l'Inde.

« Une obscurité non moins grande enveloppe encore à nos yeux l'influence que le symbole chrétien aurait exercée sur le développement des idées religieuses et morales au sein du vichnouïsme. Admettrait-on que le monothéisme chrétien aurait contribué à fonder dans la principale des religions brahmaniques l'adoration exclusive d'une divinité suprême et personnelle dont on implore la grâce et à qui on voue une foi fervente, il n'en serait pas moins vrai que les thèses philosophiques du *sankya* et du *yoga* ont absorbé et remplacé les dogmes chrétiens, au point de n'en plus laisser reconnaître la trace (Weber, *Indische studien*, t. I, p. 400, note; — p. 421-23, et t. II, p. 169); d'ailleurs, la suprématie de Vichnou sur tous les dieux anciens de l'Inde, ne fait que remplacer et rabaisser la puissance de ceux-ci sans les détruire et les priver de toute action.

« Dans la morale, l'influence chrétienne ne se trahit point par des données bien positives; la charité dont on fait un devoir aux sectateurs de Vichnou est une obligation très-vague, qui contrefait assez mal la notion évangélique de la charité individuelle et sociale. Il n'est qu'un petit nombre de maximes nettement énoncées, celle par exemple qui ordonne de rendre le bien pour le mal. Le précepte de l'amour divin est d'autre part si faussement entendu qu'il peut servir d'abri et même de prétexte aux plus grands excès : Râdhâ, la plus célèbre des amantes de Krichna personnifierait l'âme fidèle; mais la personnification est grossière, si on la prend comme image de l'Eglise. Serait-il vraisemblable que les brahmanes aient appris à connaître la morale chrétienne par des prédications ou dans des livres, il est advenu qu'ils auront dénaturé le sens de ses maximes, au point de les faire tourner au profit d'une doctrine facile qui absout tous les crimes par la seule émission du nom de Krichna, et qui confondant le bien et le mal dans les antithèses que produit l'évolution progressive du principe divin, détruit véritablement toute morale. Enfin la promesse d'un salut universel est une des analogies qui rapprocheraient du christianisme la religion de Krichna, et l'on aurait quelques motifs de croire que les anciens Vichnouïtes se sont emparés volontiers de cette idée qui leur assurait immédiatement beaucoup de popularité; cependant, on apercevrait également de ce côté une sorte de pression exercée par le bouddhisme qui avait appelé antérieurement tous les hommes à la vie religieuse et au salut sans distinction de Caste.

« En dernière analyse, on ne regarderait pas comme invraisemblable l'infiltration de quelques idées chrétiennes au sein de la grande secte de Krichna qui a dominé dans l'Inde à partir du ve siècle; mais il y a loin sans contredit d'un tel mode d'action à l'influence directe et complète que l'on s'est trop empressé d'affirmer. N'est-ce pas un assez beau résultat des études entreprises impartialement dans ces dernières années, que d'avoir constaté historiquement que le culte de Krichna est postérieur à l'établissement du christianisme, et que, selon toute apparence, l'Evangile a eu quelque part aux hommages rendus par l'Inde à son Dieu favori ? »

Le reste de l'article, dont nous venons d'extraire les pages qui précèdent, est consacré au récit des faits historiques qui établissent que l'Inde a été en rapport, avant le vie siècle, avec des populations chrétiennes.

— M. de Champagny, après avoir cité plusieurs passages du Pentateuque dans son beau livre intitulé : *Rome et la Judée*, ajoute :

« Telles étaient les fêtes de l'ancienne loi. Mais dans le judaïsme moderne, ces joies sont remplacées par des regrets. Les années se comptent par l'*ère de la désolation*. « Sois triste au matin, est-il dit au fidèle, en pensant à la destruction du temple; si tu te lèves la nuit, pleure la chute du temple, et Dieu t'en récompensera. Quand tu sors de ta chambre, sors la tête basse en pleurant la ruine de Jérusalem. » Les jours de fêtes sont pour la plupart des anniversaires de douleur ; la plupart des jours consacrés sont des jours de jeûne. Il arrive ainsi à Juda, égaré et châtié, le contraire de ce que le prophète avait annoncé à Juda, fidèle et récompensé : *Le jeûne du quatrième mois et le jeûne du cinquième, et le jeûne du dixième seront pour la maison de Juda des jours de joie et d'allégresse, et des solennités magnifiques. Aimez seulement la vérité et la justice.* (*Zachar.* viii, 19.) Dieu nous garde d'insulter cette douleur. Quelque méritée, et en un sens, quelque volontaire qu'elle puisse être, qui lui refuserait des larmes de compassion, surtout parmi ceux qui savent, par expérience, de quel prix est pour l'âme humaine la possession du vrai Dieu, de la loi véritable, et du légitime sacerdoce? Mais ce qu'il y a de plus triste encore pour l'homme qui a le sens des choses religieuses, c'est de voir de quelle façon aujourd'hui la nation d'Israël ou une partie de cette nation croit pouvoir secouer ce manteau de deuil.

Affranchie, et nous ne le regrettons pas, par la libéralité des législations modernes, devenue la citoyenne simultanée de presque tous les Etats chrétiens, initiée à la vie commune de toutes les cités, y portant et toutes les qualités natives de l'esprit judaïque, et l'originalité d'une nation séquestrée depuis dix-huit siècles, douée en particulier du génie des affaires, et arrivant aux splendeurs de la fortune plus encore par la dextérité de l'intelligence que par le labeur de la main; s'assimilant aux Chrétiens, je veux dire aux non Juifs, jusqu'à la négligence de ses propres rites; interprète fort large du Pentateuque; à plus forte raison, dégagée des pratiques et des préjugés talmudiques, cette partie du judaïsme se figure ou n'est pas loin de se figurer que Israël est maintenant délivré, qu'il a son Messie, que l'ère de la rédemption approche, si elle n'est déjà commencée. La Jérusalem nouvelle serait la Jérusalem de l'argent avec un banquier pour Messie, la cote des fonds publics au lieu du *Sepher Thora*, la bourse au lieu du temple, et la corbeille des agents de change figurant le Saint des saints. Si Akiba, Moïse Maimonide et les vieux rabbins du moyen âge étaient témoins d'une telle rédemption, ils pleureraient, sur cette prétendue délivrance, des larmes plus amères qu'ils n'en versèrent jamais sur la désolation de Jérusalem.

« ..... C'est une chose curieuse que d'observer, combien, sous le coup de son désastre, le génie judaïque devient différent de lui-même..... Après sa chute, il semble que le peuple juif ait renié les prophéties anciennes et authentiques pour écouter plus à son aise des prophéties apocryphes et nouvelles ; que les talmudistes, les kabbalistes, les illuminés, les faux messies aient détrôné ou peu s'en faut Moïse et Isaïe. Bientôt il circulera dans les écoles mille fables injurieuses aux prophètes. Ezéchiel passera pour un valet de Jérémie, qu'on avait surnommé le Méprisé; Daniel, parce que sa vie s'est écoulée hors de la Terre-Sainte, et parce que, dit-on, il a fait le commerce impie des pourceaux, se verra disputer le titre de prophète. David sera un bâtard, aux cheveux roux, comme Esaü, incestueux, idolâtre, donnant la lèpre par son regard. On racontera que, ayant voulu cueillir des pommes un jour de Sabbat, il est mort parce que le diable lui a retiré son échelle, et que son corps est resté sans sépulture.

« Après avoir attendu le Messie au bout de soixante-dix semaines sous Auguste; après avoir reculé ce terme et l'avoir attendu en l'an 45 avec l'imposteur Theudas, on recommencera la computation; en comptant des jubilés de cinquante ans au lieu de quarante-neuf, on se donnera quatre-vingt-cinq ans de répit. On imaginera un autre moyen : on abrégera l'histoire, et en resserrant les siècles passés, on se donnera plus d'espace pour les espérances de l'avenir. De siècle en siècle, on refera les comptes et on finira une époque nouvelle pour cet espoir toujours déçu. Barcochébas en 158, un autre en 531, d'autres, même en des temps plus modernes, abuseront ainsi de la crédulité de quelques Juifs. Mais d'autres au contraire seront frappés de la vanité de ces calculs toujours recommencés; ne pouvant méconnaître que le Messie avait dû naître, en effet, vers le temps marqué par les premiers comptes, ils diront qu'il est déjà né, qu'il est né à Bethléem, le jour de la destruction du temple, mais qu'il reste caché, enchaîné, selon les uns, dans le paradis; selon d'autres, habitant aux portes de Rome, et y exerçant la charité, jusqu'à ce que le jour de sa manifestation arrive et qu'on vienne le couronner. Ce temps d'obscurité et de silence sera, disent-ils, de 40, 45, 80 ans. Mais enfin le moment viendra où l'on rejettera là tous les calculs, où le Talmud prononcera cet aveu résigné que tous les temps sont passés, où l'on priera solennellement contre ceux qui calculent les temps du Messie, pour que leur ventre crève, et que leurs os soient brisés.

« Et enfin, nous avons vu jusqu'ici (le moment de la dispersion), Israël fidèle à la foi et au culte des saintes Ecritures. Mais peu à peu cette vénération va diminuer. Cela est tout simple, puisque les saintes Ecritures ne l'instruisent pas selon son bon plaisir, et lui montrent, au lieu d'encouragement pour ses espérances, la prophétie et la justification de son châtiment. Des maîtres nouveaux, des écoles nouvelles, des livres nouveaux, ou qui du moins altéreront par bien des mélanges la tradition du passé, surgiront au milieu de Juda dispersé et exilé, et prendront le pas sur Moïse. Lorsque l'école de Tibériade aura rédigé sa Mischna (189), explication et supplément du Pentateuque, la Mischna sera préférée au Pentateuque. Lorsque plus tard auront été rédigées les deux Ghémares de Jérusalem et de Babylone (422 et 505), commentaire d'un commentaire, la Ghémare, à son tour, sera préférée à la Mischna. Pour un grand nombre, les obscurités de la Cabale seront préférables à tout le reste. Cette prétendue infériorité de la lettre biblique est plusieurs fois rappelée : La Bible est l'eau, la Mischna est le vin, la Ghémare l'hypocras. — Ou bien : La Bible est le sel, la Mischna le poivre, la Ghémare les aromates. Qui pèche contre Moïse peut être absous; qui pèche contre les docteurs mérite de mourir (*in stercore bullienti*)... Cette décadence religieuse et par suite morale et intellectuelle du peuple juif, nous explique le changement de langage des païens à son égard. Ce n'est plus ce peuple et ce culte qu'ont respectés César, Antoine, Auguste, Livie, Tibère, Titus; devant lequel Varron, Senèque et Strabon s'inclinaient; dont l'ami d'Horace observait pieusement les Sabbats; dont Cicéron plaidant pour son oppresseur, ne parle cependant pas sans un certain ménagement. Non-seulement Domitien les dépouille, mais Pline ne voit en eux qu'une nation célèbre par son mépris pour les dieux; Plutarque, des superstitieux; Juvénal, des mendiants, des adorateurs des nua-

ges, et des discours de bonne aventure. Martial n'a pour leurs jeûnes, leur serments et leurs Sabbats que de grossières railleries. Tandis que Trogue-Pompée racontait sur les Juifs beaucoup de fables, mais nulle calomnie, Tacite débite sur leur compte les plus injurieuses sottises. Tacite (le premier, si je ne me trompe, parmi les auteurs qui nous sont restés) leur impute l'adoration d'un âne, conte absurde, et qui devenait populaire chez les païens. Tacite avait vu le ghetto de quelque ville grecque, où la cupidité, souvent la richesse, se cachait sous les apparences d'une misère infecte; il avait entendu le chant lamentable et vu les physionomies sinistres de quelque synagogue, quand il disait : « C'est à tort que l'on veut faire remonter à Bacchus la religion des Juifs. Le culte de Bacchus est brillant et joyeux. Celui des Juifs est absurde et immonde. » Ceci encore avait été prédit par Moïse : *Tu seras la fable et la risée de tous les peuples chez qui t'aura amené le Seigneur.* (*Deut.* XXVIII, 37.)

« Cette triste situation du peuple juif ne devait plus désormais que s'aggraver. Les Synagogues de la Terre-Sainte s'étaient les premières laissé entraîner à la révolte, et elles y avaient péri. Les Synagogues du dehors, plus résignées ou plus indifférentes s'étaient mieux préservées de l'esprit de faction. Mais il allait bientôt en être tout autrement. Tandis que l'école de Jamnia dans la Palestine, protégée par les Romains, prêchait désormais l'obéissance et la soumission, c'étaient au contraire les Synagogues de la dispersion qui à leur tour nourrissaient cet esprit d'indépendance et de révolte par lequel leurs sœurs de la Terre-Sainte avaient péri. Elles avaient recueilli des sicaires fugitifs, missionnaires et martyrs de cet illuminisme factieux qui avait perdu la Judée.. Tous enduraient les plus cruelles tortures, plutôt que d'articuler ce seul mot : *César maître* (Καίσαρα δεσπότην)... Les Juifs de la dispersion se préparaient ainsi à suivre l'exemple des Juifs de Palestine, et à perdre dans leurs chimères d'indépendance et de gloire ce qui leur restait de liberté, d'aisance et de paix. C'est ce que devaient voir les générations suivantes; car la ruine de Jérusalem n'est que la première étape de la nation juive dans sa carrière de calamités. »

M. Caro dit dans ses *Etudes morales :* « Quelles pages nous aurions eues si Bossuet avait pu voir ce que nous voyons de nos jours en Angleterre et aux Etats-Unis!... La religion se fractionne par quartiers, par rues. Nous avons vu que Channing était pasteur de la *Société chrétienne de la rue de la Fédération*, à Boston. Et croyez-vous que ces noms collectifs de *sociétés* indiquent au moins une certaine unité de doctrine? Pas le moins du monde...— Où l'unité manque, peut-il y avoir véritablement une religion?... Un des plus grands esprits de ce temps réduisait un jour à trois les formes essentielles de nos croyances : l'une qui ne veut puiser la vérité qu'à la source de la raison; l'autre qui tempère et règle sa foi par une autorité; la troisième qui fait une part égale à l'autorité et à l'examen. Ces trois formes sont la philosophie ou le rationalisme, le catholicisme, et le protestantisme... Nous ne saurions souscrire, pour notre modeste part, à cette promesse d'éternité que fait à chacune de ces croyances l'illustre écrivain. Issu du catholicisme, le protestantisme tend de plus en plus à s'en éloigner, et finira par s'absorber dans la philosophie... c'est une doctrine de transition destinée, comme toutes les transitions, à disparaître, comme tous les compromis à s'effacer. Voyez plutôt... jusqu'à ces derniers temps... on sait que les églises évangéliques ne s'entendaient presque plus entre elles, et que, dans le sein de chacune d'elles, les fidèles ne continuaient à s'entendre qu'à force de tolérance et de bonne volonté... Il y avait pourtant encore, même dans cette dissidence infinie d'opinions, un point commun... la divinité de Jésus-Christ; ce dogme n'existe plus dans la secte des Unitaires, qui ont repris, dans ces derniers temps, l'idée fondamentale des vieilles hérésies anti-trinitaire, sabellienne, arienne, contre lesquelles l'antique Eglise eut à fournir, dès son origine, tant d'illustres combats. Cette idée se réduit à nier la distinction des personnes et la divinité de Jésus-Christ. Le Rédempteur n'est plus qu'une créature privilégiée, une sorte de médiateur supérieur à l'humanité, mais inférieur à Dieu. L'unité de personnes est rétablie en Dieu, il n'y a qu'une personne comme il n'y a qu'une substance. Comme pour les sociniens, leurs pères dans le protestantisme, le Père de Jésus-Christ est seul Dieu; le Christ est une créature engendrée par une vertu divine. C'est bien le Messie, c'est bien le Fils de Dieu, car il vient porter aux hommes la parole de vérité. Il est encore le Fils de Dieu, mais il n'est plus Dieu... Si, comme le prouve M. Laboulaye, l'unitarianisme est destiné à prendre une place dans l'histoire de la réforme; s'il est vrai que l'avenir du protestantisme est à lui, le protestantisme aura bientôt fini de vivre à titre de religion, et l'avenir de la Nouvelle-Angleterre n'est pas aux unitaires, mais aux philosophes... Toutes ces conséquences n'ont pas été reconnues par Channing. Mais son principe sera plus fort que sa volonté... Ce principe, c'est la souveraineté de la raison... La révélation, n'est que l'achèvement de la raison... Dans la notion de Dieu que nous donne la révélation, il n'y a rien de plus que ce qui est en germe dans la raison de chacun... La raison individuelle est instituée comme juge et arbitre absolu de la révélation. *On nous accuse* (dit Channing) *de faire un usage insoutenable de la raison dans l'interprétation des Ecritures. On dit que nous la mettons au-dessus de la révélation, et que nous préférons notre sagesse à celle de Dieu; ce sont des reproches immérités. Nous croyons simplement que Dieu ne contredit jamais dans une partie des Ecritures ce qu'il nous enseigne dans une autre, et ne contredit jamais dans la révélation ce qu'il nous enseigne par ses*

œuvres et par sa providence. Nous refusons donc d'admettre toute interprétation qui, après réflexions sérieuses, nous semble inconciliable avec une vérité démontrée... La révélation nous est adressée comme à des êtres raisonnables. Permis à notre paresse de désirer que Dieu nous eût donné une religion qui ne demandât pas la peine de comparer, de juger, de conclure. Mais une telle religion eût été en opposition avec notre condition présente. Fort bien... Mais où s'arrêtera ce contrôler... Chacun est libre de déplacer la limite... Channing admet l'authenticité des miracles : je les rejette... De tout côté le naturalisme vous déborde. Je ne vois plus là une religion, je ne vois plus qu'une philosophie qui empiète sur le domaine du christianisme, je ne vois plus qu'un rationalisme inconséquent. »

Nous reproduisons maintenant l'article suivant publié par l'abbé Jeanneret dans l'*Univers* du 10 juillet 1857.

L'Irvingisme. — Histoire, doctrines et prophéties de cette secte.

« Le R. P. de Ravignan, dans la VIe de ses conférences, à Notre-Dame de Paris, disait, en parlant du protestantisme : *Sa puissance de dissolution religieuse et sociale, son redoutable instrument de conquête au milieu du monde moral et politique, son coup de tonnerre dont le retentissement et le contre-coup ébranlèrent et ébranlent encore les constitutions européennes; tout le protestantisme, en un mot, fut dans cette parole : « Raison, sens privé, règle unique et souveraine de la foi en chaque homme. »*

« On sait quelles furent les conséquences de ce principe subversif : guerre acharnée contre la papauté, haine sans frein de toute autorité religieuse, liberté de tout penser et de tout dire. Les divergences, les divagations sans mesure de l'opinion religieuse, qui déchirent en lambeaux la société, pour la réduire au néant de toute religion, à l'indifférence, n'ont pu que renverser les bornes établies par la foi, soulever les passions, faire de la société religieuse une terre mouvante, sans consistance, et produire enfin ce chaos intellectuel, religieux et moral dans lequel la Réforme a plongé tant de contrées, jadis si heureuses, si florissantes, sous l'empire de la foi et de l'obéissance à l'autorité légitime.

« La Réforme est déchirée par ses propres enfants. Le désordre, la confusion de cette mystique Babel, destinée à périr avec ceux qui l'édifient, augmente sans cesse, et les sectes, dans son sein, se multiplient indéfiniment. La première moitié du XIXe siècle a vu éclore plus de soixante fractions nouvelles du protestantisme; congrégations sans dogmes, sans morale, sans discipline, n'ayant d'autre frein que l'humeur vagabonde d'un chef fanatique. Chacun a ses doctrines propres. Point de dogmes communs. Les vérités essentielles de l'un sont des blasphèmes pour l'autre. Celui-ci affirme; celui-là nie. On en voit qui n'ont point de sacrement; d'autres point de ministère. Quelques-uns font consister toute leur religion dans une foi vague, indéfinissable, tandis que leurs voisins élèvent un temple *à la divinité*. La symbolique de Genève diffère autant de celle de Cantorbéry, que les doctrines des Mormons des doctrines de l'*Eglise du témoignage*. On chercherait en vain les rêveries d'Irving, ses prophéties, ses miracles, ses *utérances*, dans la vieille cathédrale où Calvin enseigna sa dogmatique austère et désespérante. Le mysticisme de Wesley, la démocratie religieuse du quaker, l'illuminisme des frères de Plymouth, le socinianisme de l'unitaire, les aspirations catholiques du puséiste, la cité fantastique des schwédenborgiens, les trembleurs convulsionnaires, les générationistes obscènes, les tourneurs de tables génevois, etc., se partagent l'héritage des fils du mensonge et peuplent le protestantisme des hérésies les plus subversives, les plus absurdes. La confusion engendre souvent l'indifférence, et toujours l'incertitude dans les âmes soumises à ce système de mort, et cette multiplicité de doctrines hétérodoxes amènent à leur suite le déisme, le scepticisme, l'athéisme; si quelque âme échappe à ces fléaux, c'est pour tomber dans le gouffre ténébreux du désespoir. Comment serait-il possible de trouver le christianisme dans un tel labyrinthe de sectes? L'homme le plus sage se perd dans les rues tortueuses de cette Babylone orgueilleuse, où le nom de RÉVOLTE se lit en lettres de sang sur chaque pierre de ses ténébreux édifices.

« Nous voulons vous entretenir d'une de ces sectes farouches et extravagantes, enfantée par l'Eglise anglicane, l'*Irvingisme*, qui répand ses dogmes, depuis trente ans, avec une activité et un succès extraordinaires. L'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, les Etats-Unis fourmillent de ses ouvriers. La France même est depuis peu d'années un champ qu'ils labourent avec des écus, des livres, des journaux et autres instruments du même genre. Il n'est donc pas inutile de connaître l'histoire de ces illuminés; pour la résumer fidèlement, pour donner une idée exacte de leurs doctrines et des étranges prophéties qui font corps avec elles, nous puisons nos renseignements dans les ouvrages les plus dignes de foi, et surtout dans les actes et documents officiels de la secte elle-même.

« Edward Irving, bachelier en théologie et pasteur de l'Eglise nationale d'Ecosse, alla s'établir à Londres en 1820. Il s'acquit une grande réputation comme orateur, et sa popularité n'avait pas de rivale. C'était le prédicateur à la mode, la merveille du jour. Doué d'un caractère ardent, d'une imagination vive, il n'avait malheureusement pour la régler que ce jugement privé, cette obéissance à la seule raison humaine qui a entraîné les protestants dans de si grandes erreurs.

« En 1821, Irving abandonna la prédication pour s'adonner à l'étude des prophéties,

surtout de celles qui, dans le langage réformé, annoncent la chute du papisme, le règne de l'antechrist, le dernier avénement du Christ. Durant quelques années, il demeura dans l'obscurité, méditant dans le silence de la retraite les dogmes qu'il voulait donner à sa secte future. En 1826, il reparut, et se mit à prêcher des doctrines étranges, enseignant *que Jésus-Christ était venu au monde avec les mêmes désirs coupables, les mêmes appétits déréglés qui se trouvent en nous, et que s'il échappa au péché, la cause en fut non dans sa nature, mais bien dans la mesure du Saint-Esprit qu'il reçut, lequel dompta parfaitement en lui les mouvements de la concupiscence.*

« A cette hérésie sur l'humanité de Jésus-Christ, Irving ajouta cette assertion *que les dons miraculeux du Saint-Esprit devaient toujours demeurer dans toute leur plénitude au sein de l'Eglise, que l'Eglise ne les possède plus, et que c'est uniquement à son apostasie qu'elle doit s'en prendre* (60).

« Dès lors, il insista dans toutes ses prédications sur le devoir imposé aux Chrétiens, disait-il, d'importuner le Seigneur dans leurs prières, afin que les dons surnaturels leur fussent donnés.

« Après avoir réuni un certain nombre d'adeptes, il posa les fondements d'une chapelle à Port-Glasgow, en Ecosse, puis d'une seconde à Newman-Street, à Londres. Ce fut alors que la secte commença à publier ses manifestes et l'exposé de ses dogmes, dont chaque article avait été communiqué directement par le Saint-Esprit dans les *Uttérances*. (*Lettre d'Irving à N. Baxter*, 1832.)

« On appelle *uttérance* (61), dans la phraséologie irvingiste, toute parole d'instruction, d'exhortation, d'avertissement ou de prophétie, que les personnes *douées* (*gifted*) prononcent au milieu des frères pendant qu'elles sont sous l'action du *pouvoir* (*in the power*); c'est-à-dire sous l'influence immédiate du Saint-Esprit, parlant dans l'assemblée par la bouche du prophète irvingiste. Aux yeux de la secte, ces personnes-là sont de vrais prophètes, et leurs sentences ont autant d'autorité que celles de l'Ecriture-Sainte.

« Les *uttérances* commencèrent d'abord à Port-Glasgow. Les personnes qui les prononçaient étaient deux frères, MM. Donald, et plusieurs dames, entre autres miss Canysbell et miss Hall. Chaque jour on se réunissait en assemblée particulière pour demander au Seigneur les dons miraculeux du Saint-Esprit. Le 25 août 1831, M. Taplin, se levant au milieu de l'assemblée, sous l'influence du *pouvoir*, prononça des paroles d'abord en *langue inconnue*, puis en anglais. On l'entendit s'écrier : *Le Seigneur est proche, préparez-vous à sa rencontre; les jugements viennent, ils l'environnent.* »

« Les soi-disant prophètes n'avaient cependant pas encore obtenu d'Irving la permission de parler pendant le culte public, le jour du Seigneur; mais le dimanche 16 octobre 1831, miss Hall, une des prophétesses, pressée, disait-elle, par l'Esprit, au milieu du service, courut de la chapelle au vestiaire, et de là s'écrie, de manière à être entendue de toute la congrégation : *Comment osez-vous supprimer la voix du Seigneur?* Miss Cardale la suit; l'une et l'autre avertissent par l'Esprit l'Eglise de ne pas le contrister davantage par la défense de prophétiser dans l'assemblée publique. Le soir de ce même dimanche, M. Taplin parla en langue inconnue, puis il dit en Anglais : *Tuez-vous donc la voix de Dieu, quand il est présent au milieu de vous? Où fuirez-vous donc au jour du jugement?*

« Dès ce moment, la pauvre congrégation d'Irving fut livrée au pouvoir de ses prophètes et de ses discoureurs en langues inconnues; souvent ils parlaient avec des gestes si étranges et des attitudes si extraordinaires qu'ils surprenaient leurs propres auditeurs. Un des membres, M. Tudor, ayant un jour exprimé le vœu que les prophètes modérassent un peu leurs éclats de voix, s'entendit immédiatement reprendre en *uttérance* par Miss Hall, qui s'écria : *Savez-vous ce que c'est que d'avoir la parole de Dieu comme un feu dans ses os.* (Guers, l'*Irvingisme*, p. 4.)

« En 1834, l'Irvingisme, *d'après l'ordre du Saint-Esprit*, régla son organisation extérieure. Comme il est écrit dans l'*Apocalypse*, xxi, 14 : *La muraille de la cité avait douze fondements, et les noms des douze apôtres étaient écrits dessus*, la secte choisit douze apôtres, auxquels furent confiés l'administration générale de l'Eglise, avec *pouvoir* de faire des miracles, de ressusciter les morts, de guérir les malades, de parler toutes les langues de la terre. L'apostolat n'est accessible qu'aux Anglais, aux Ecossais, aux Irlandais. L'Europe est partagée en dix tribus, auxquelles sont préposés les apôtres. Après les apôtres viennent soixante évangélistes, selon le nombre des colonnes du tabernacle au désert. A la voix des prophètes, on choisit encore des anges, des anciens, etc. En outre, la secte accorde l'attention la plus minutieuse à l'arrangement de son nouveau temple. Un grand chandelier d'or figurait le fondateur; les branches du chandelier représentaient les apôtres, les anges, etc. Après que tout eut été ainsi réglé, conformément aux *uttérances*, on déclara que le tabernacle était dressé, que la gloire du Seigneur allait le remplir, et une effusion pentecostale de l'Esprit-Saint se répandre incessamment sur le troupeau. (Juddeutoche Warte; *Questions aux irvingistes*, par le docteur Marriolt de Bâle; Guers, l'*Irvingisme*, etc.)

« Ceci était facile à faire. La question était d'établir un corps de doctrines et une litur-

(60) *Brownson's Quarterly Review* 1854. — *Irvingism, by N. Baxter*, London, 1836. — Guers, l'*Irvingisme jugé par la parole de Dieu*. — *Lettre d'Irving à N. Baxter*, 22 avril 1832.

(61) Du mot anglais *utter : prononcer, proférer.*

gie qui pussent présenter quelque nouveauté inconnue aux autres sectes. On fit donc une confession de foi, dont l'article fondamental contenait la doctrine d'Irving sur la nature humaine du Sauveur. Voici la substance de cette hérésie : *La loi du péché s'est trouvée dans les membres de Jésus-Christ, comme elle s'agite et se trouve dans les nôtres; mais il la maîtrisa si bien par la puissance de l'esprit de Dieu, dont il possédait une riche mesure, que jamais il ne pécha actuellement; de sorte qu'il peut nous être présenté pour modèle, et que, par la puissance du même esprit, nous devons et nous pouvons remporter sur le péché qui est en nous la même victoire, et atteindre au même degré de sanctification.*

« C'était le docétisme renouvelé. En même temps qu'il rabaissait la personne adorable du Christ, en supposant que la loi du péché avait habité dans ses membres, Irving exaltait la créature pécheresse, en affirmant que le corps souillé de celle-ci peut devenir actuellement aussi pur que le corps de Jésus. Au lieu d'élever l'homme déchu à la mesure de la stature parfaite du Fils de Dieu, il rapetissait au contraire le Seigneur de gloire, et le ravalait à la mesure de l'homme déchu. Un abîme appelle un autre abîme. Si Jésus-Christ est venu dans une chair souillée; si, dans sa conception jusqu'à sa mort, il porte dans son humanité les germes du péché, il n'est plus l'Agneau sans tache; dès lors son sacrifice est sans valeur, et l'humanité n'a plus de rédemption. Aussi, conséquent avec sa funeste doctrine, Irving en vint-il jusqu'à rejeter l'expiation par la mort du Sauveur, la substitution de la victime sainte à la créature coupable, telle que la Bible l'enseigne, et que l'Eglise chrétienne l'a constamment reçue dans tous les siècles. (*Human nature of Christ*, p. 116, 117.)

« Dans une lettre à N. Baxter, Irving développe cette doctrine, et dit : *Je crois que la chair du Christ ne fut pas meilleure qu'une autre chair, quant à ses qualités ou propriétés passives, comme chair créée; mais Jésus-Christ reçut du Père une mesure suffisante de l'Esprit-Saint pour résister au monde et à Satan, et le rendre obéissant en toute chose.* La congrégation ne se contenta pas de garder le silence sur cette impiété; elle la sanctionna formellement, et la marqua de son sceau de la façon la plus explicite. M. Taplin osa dire en *uttérance*, à l'occasion du chap. VIII d'Ezéchiel, et sans que personne s'élevât pour fermer la bouche au blasphémateur, que les femmes adorant Thammuy, la déesse de la jalousie, dans le sanctuaire de Jérusalem, c'était l'Eglise adorant Jésus-Christ dans une chair immaculée!

« Nous avons un *Manifeste* de l'irvingisme, adressé *aux patriarches, aux archevêques, aux évêques et à tous ceux qui occupent le premier rang dans l'Eglise de Jésus-Christ par toute la terre; aux empereurs, aux rois, aux princes souverains et aux gouverneurs des nations baptisées.* Cette pièce, vraiment curieuse, est l'expression officielle des opinions présentes et des espérances de la secte. Voici comment elle débute :

« Page 1 : *L'Eglise de Jésus-Christ est l'assemblée de ceux qui sont baptisés au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, sans égard ni au siècle ni au pays, et séparés par le baptême de tous les autres hommes.* C'est-à-dire, en d'autres termes, comme le titre du manifeste l'indiquait déjà, *l'Eglise, c'est la chrétienté.*

« On voit que l'irvingisme voudrait rallier toutes les sectes chrétiennes et les englober avec l'Eglise catholique, sous le nom vague de chrétienté, qui s'applique aussi bien aux nestoriens, aux sociniens, aux anglicans qu'à toute autre dénomination. Cette définition est vraie dans un sens, si on l'applique à l'Eglise romaine, car saint Augustin lui-même définit l'Eglise : *Populus fidelis per universum orbem dispersus* (*In psal.* CXLIX). Mais dans le sens irvingiste, elle est fausse; car il ne suffit pas d'être baptisé pour appartenir à l'Eglise, il faut professer la doctrine chrétienne, participer aux sacrements, obéir aux pasteurs légitimes, mais surtout au Souverain-Pontife. Aussi Bellarmin définit l'Eglise : *Societatem hominum viatorum ejusdem fidei professione eorumdemque sacramentorum participatione conjunctorum sub regimine legitimorum pastorum ac præsertim Summi Pontificis.* Les fidèles appartenant à l'Eglise catholique remplissent seuls ces conditions, eux seuls donc forment l'Eglise. L'irvingisme n'a aucune part à cette possession. Mais passons.

« A la page 2, il est parlé *de l'onction des rois par les mains des prêtres de Dieu.* On y lit : *Les princes ne sont capables de régner que par la grâce de l'Esprit de Dieu.* Ceci peut être pris dans un sens catholique, mais on voit assez dans quel sens hétérodoxe et anti-social le fanatisme irvingien peut l'entendre. A la même page, il est fait mention *d'un sacerdoce spécial sous le Nouveau-Testament, et d'un sacerdoce institué le jour de la Pentecôte.*

« Le manifeste renferme plusieurs doctrines qui se rapprochent de celles de l'Eglise catholique. Ainsi, à la page 15, on lit :

« *Les moyens de participer au salut peuvent être ainsi définis : Les sacrements de la vie et le ministère* (*ou sacerdoce*, page 2) *ordonné de Dieu pour remplir les fonctions de cette vie. Les sacrements établis par Jésus-Christ, et qui se rapprochent « plus directement » et plus immédiatement de cette vie que Dieu nous a donnée en son Fils, sont le baptême et l'Eucharistie. Le baptême a été établi pour communiquer la vie, l'Eucharistie pour entretenir en nous cette même vie.*

« Ces paroles nous montrent combien la théorie d'Irving sur les sacrements s'écarte de celle des protestants. Ceux-ci n'admettent que deux sacrements : le baptême et la cène; encore ces deux sacrements ne sont-ils pour eux qu'une espèce de hors-d'œuvre. On peut s'en servir, si l'on veut; mais leur réception n'influe en rien sur le salut, la foi seule nous rendant enfants de Dieu et héritiers de la vie éternelle. L'irvingisme, au

contraire, admet le baptême comme le principe de la vie chrétienne, comme la porte des autres sacrements. *Sans baptême, nul ne sera sauvé*, dit-il ; *car le baptême est la source de la régénération.* Il croit que les sacrements communiquent la grâce à celui qui les reçoit, pourvu seulement que ce soit un prêtre qui les administre. Sans préciser sa pensée sur le nombre des sacrements, probablement par crainte d'être accusé de papisme, il reconnaît plus de deux sacrements. Sa doctrine est que les sacrements effectuent ce qu'ils expriment, c'est-à-dire que, par eux-mêmes, ils répandent, puis entretiennent en nous la vie, que nous soyons ou non en état de grâce : seulement les effets des sacrements restent suspendus dans le Chrétien qui est en état de péché jusqu'à ce qu'il soit purifié.

« L'Eglise catholique croit, et c'est la doctrine expresse du concile de Trente, que les sacrements renferment en eux la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la confèrent à celui qui n'y met point d'obstacles : *Si quis dixerit sacramenta novæ legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... anathema sit.* C'est un article de foi que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato*, et que la seule foi aux promesses divines ne suffit pas pour obtenir la grâce. Les sacrements ont été institués pour la produire ou l'augmenter. Jamais l'Ecriture ne nous propose la foi comme la seule cause efficiente de la grâce; mais elle exige que ceux qui ont la foi reçoivent les sacrements pour obtenir le pardon des péchés et les grâces sacramentelles. C'était à des fidèles croyant en Jésus-Christ que saint Pierre disait : *Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum.* (*Act.* II, 38.)

« Mais revenons au manifeste :

« Page 23. *Les quatre ministères* (apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs, *Ephes.* IV) *ne sont pas donnés pour un temps déjà expiré.... Les fonctions d'établir les prêtres, de leur donner l'onction, ne peuvent être remplies que par les apôtres ou par ceux qu'ils ont délégués immédiatement; car Jésus seul confère le Saint-Esprit, et selon la constitution primitive, c'est par les apôtres seuls et leurs successeurs qu'il le confère.* Si cela est ainsi, Messieurs les irvingistes, montrez-nous votre succession, et alors nous croirons à votre mission. En attendant, permettez-nous de ne reconnaître d'autre succession que celle qui a toujours été reconnue dans l'Eglise, celle de l'Eglise romaine elle-même.

« Page 55. *L'onction et le sacre d'un roi chrétien par les mains du prêtre de Dieu sont une institution sainte! Des ministres de l'Eglise, comme de la main du Seigneur, il reçoit sa couronne et les grâces nécessaires pour bien régner.*

« Page 60. *Au travers de toutes les corruptions de la chrétienté et de toutes les formes de perversité, l'Eglise catholique romaine a rendu témoignage à Dieu : témoignage de l'unité de l'Eglise dans la foi... Oui, l'Eglise romaine a seule témoigné que l'Eglise est une; elle a mis en action ce principe que l'unité est son caractère essentiel.* Voilà qui est bien. Un catholique ne dirait pas mieux. On se demande, en entendant de telles paroles, pourquoi ceux qui les ont écrites ne s'empressent pas d'accourir dans le sein de cette Eglise source de l'unité et de la foi. Hélas! *Incrassatum est cor populi hujus, et auribus graviter audierunt, et oculos suos clauserunt : ne quando videant oculis, et auribus audiant, et corde intelligant et convertantur, et sanem eos.* (*Matth.* XIII, 15.)

« Un des griefs de l'irvingisme contre l'âge moderne est *l'abolition de la dîme à l'autel de Dieu.*

« On voit par ces extraits combien l'irvingisme diffère des sectes protestantes. Sa sympathie pour l'Eglise catholique est évidente; nous le verrons mieux encore tout à l'heure. A la page 76, il interpelle en ces termes les évêques catholiques : *O évêques, saints Pères de l'Eglise! souvenez-vous qu'il est de votre devoir de présenter à Dieu vos troupeaux comme un peuple saint qui soit en état de soutenir le jugement et trouvé digne de paraître devant le Fils de l'homme, d'être enlevé dans les airs au devant du Seigneur ; enfin, d'être éternellement avec lui à l'abri des piéges de la tentation et des maux effroyables qui viennent sur la terre, ce qui est la seule espérance qui nous reste, celle que l'Eglise a toujours eue.*

« Tel est le grand factum de l'Irvingisme. A part les rares vérités qu'il peut renfermer, ce n'est qu'un tissu d'erreurs grossières. Un cléricalisme fantastique, une restauration de l'Eglise à l'aide de l'apostolat irvingiste, la nécessité des dons surnaturels, la réunion des diverses fractions de la Réforme : tel est le but accusé dans cette pièce singulière. Irving se pose au milieu de la chrétienté divisée comme le centre de l'unité primitive si longtemps perdue, mais enfin retrouvée dans son église. Il parle avec complaisance de ses succès, des progrès de son œuvre, des grâces, des priviléges inappréciables dont ses assemblées jouissent. Il se plaint que la chrétienté n'est depuis longtemps qu'une Babel ; il dit que chaque secte est comme une rue de la cité de confusion; et voici qu'à la rue Luther, à la rue Calvin, et à tant d'autres, il vient ajouter la rue Irving.

« Voulez-vous savoir ce que la secte pense de la Bible et de sa propagation ? M. Baxter prononça un jour, *par l'esprit*, contre la Société biblique britannique et étrangère cette *belle uttérance : La Société biblique est la malédiction parcourant le pays, éteignant l'Esprit de Dieu par la lettre de la parole de Dieu. Elle parcourt terre et mers pour faire un prosélyte et le rendre digne de la géhenne deux fois plus qu'auparavant !!!*

« Il nous reste à parler des prophéties faites par les docteurs de l'irvingisme. Dès le 14 janvier 1832, l'église de *Newman-Street* reconnut au nombre de ses prophètes un certain avocat, nommé Baxter qui a

joué un grand rôle dans la secte. Peu de temps après son entrée dans l'ordre des prophètes, il annonça solennellement, et tous répétèrent après lui, que les prophètes de Newman-Street étaient les témoins de l'*Apocalypse*, et que, après avoir rempli leur ministère durant trois ans et demi, ils seraient mis à mort et enlevés au ciel avec tous les fidèles vivants, pendant que la terre serait livrée au jugement de Dieu. Voilà ce qu'il fallait proclamer jusqu'aux extrémités du globe. Ainsi le voulait le Saint-Esprit. Il allait envoyer dans le monde ses serviteurs, revêtus de sa puissance, pour rassembler le peuple de Dieu avant la fin des trois ans et demi, et pour la manifestation de la gloire du Christ et de ses jugements. Les nouveaux apôtres devaient recevoir le Saint-Esprit et le communiquer à d'autres par l'imposition des mains; ils devaient les baptiser du baptême de feu, après en avoir été baptisés eux-mêmes. (Guers, *l'Irvingisme et le Mormonisme jugés par la parole de Dieu.*) Il est inutile de dire si l'année 1836, terme fixé pour la fin des temps, vit s'accomplir ces merveilles.

« Voici une autre prophétie, rapportée par M. N. Baxter lui-même : « Une effrayante *Utérance* déclare que le Seigneur m'avait mis à part pour son service; que je devais compter quarante jours, à partir de celui où j'avais été appelé au ministère spirituel, et que, m'ayant trouvé fidèle et ayant reconnu en moi la première des marques de l'apostolat, la *patience* (*sic*), le Seigneur allait m'en accorder la plénitude par le don des *signes*, des *miracles* et des *prodiges ;* qu'ensuite, par l'imposition de mes mains et de celles des autres apôtres, le baptême de feu me serait donné. A cela fut ajouté le terrible serment : *Je l'ai juré par moi-même*, dit le Seigneur (*Josue* I, 5), *je l'ai juré, je ne vous abandonnerai point* (Baxter, *Narrative of Facts*, etc., p. 66-70). — M. Baxter est aujourd'hui dans son étude, tout occupé de ses fonctions..... *d'avocat.*

« La plus curieuse de ces révélations singulières regardait l'Antechrist. C'était le jeune Napoléon qui devait jouer le rôle d'Antechrist. Le *pouvoir* avait annoncé par la bouche de M. Baxter et de miss Cardale une dernière manifestation de péché qui serait la plus terrible de toutes, *mais qui ne pourrait avoir lieu pendant que l'Esprit de Dieu opérait encore sur la terre dans un corps de témoins rassemblés comme église.* Mais à la fin des trois ans et demi, Dieu devait ôter entièrement de la terre son Esprit et son Eglise spirituelle, et les transporter au ciel comme Elie. La terre étant alors sans témoins pour le Seigneur, Satan s'y arrogerait la souveraineté et s'y manifesterait dans tout ce que son pouvoir a de hideux, pour recevoir en la personne d'un homme le culte de tous ceux qui l'habitent. Cet homme serait, dans la plénitude du mot, l'homme de péché (ou l'Antechrist), que le Seigneur consumerait ensuite par l'Esprit de sa bouche. L'Eglise protestante serait la première renversée; la papauté serait ensuite détruite par l'homme de péché. Et après que toutes les formes ecclésiastiques de culte auraient été anéanties, l'homme de péché, revêtu de la puissance des démons, réclamerait et recevrait pour lui-même le culte des Nations, comme étant le Fils de Dieu revenu sur la terre pour y établir son royaume. Or cet homme de péché était le jeune Napoléon. Comme personne ne l'ignore, le fils de Napoléon n'eut ni le temps ni le malheur de jouer le triste rôle auquel les révélations du *Newman-Street* l'avaient destiné.

« L'irvingisme eut un grand retentissement en Allemagne et en Angleterre ; mais les démentis donnés à ses prophéties et la défection de l'un de ses apôtres lui enlevèrent pour un temps beaucoup de ses prosélytes. Cependant, comme le remarque M. Guers dans son intéressant opuscule, il fut humilié plutôt que corrigé ; il relève aujourd'hui la tête et se répand partout. Il compte avec orgueil parmi ses adeptes un des savants professeurs de l'Allemagne, Tiersch. A Bâle, il possède une église. Les cantons de Vaud, de Genève, de Zurich, lui ont donné asile. A Paris il a aussi élu domicile, et malheureusement un prêtre catholique s'est laissé séduire par ces imposteurs. M. l'abbé M... est entré dans la secte. Dans la lettre scandaleuse qu'il adressa naguère au clergé catholique, on retrouve toutes les opinions d'Irving, ses prétentions gigantesques, tout son langage sacramentel.

« Disons un mot, en terminant, du culte irvingiste. Irving composa une liturgie toute composée de fragments des liturgies grecque, anglicane, romaine, mais où l'élément romain domine. Le *Tugblatt de Bâle* a publié un article du docteur Marriolt ayant pour titre : *Les irvingistes* ou *Nous ne sommes pas protestants*, dans lequel il raconte ce qu'il a vu du culte irvingiste tel qu'on le célèbre à Bâle.

« *Deux personnes principales y fonctionnaient*, dit-il, *revêtues de surplis blancs descendant jusqu'à terre et ornés d'un scapulaire long et de couleur claire. Le docteur Wæringer, l'un des officiants, portait ce scapulaire sur la poitrine en forme de croix. Deux autres personnages portaient aussi des aubes, et l'un d'eux portait, en outre, un ruban rouge sur l'épaule. En entrant dans l'église, ces quatre messieurs montèrent à l'autel et s'inclinèrent, ce qu'ils répétèrent souvent pendant le service. La liturgie fut presque entièrement chantée à la façon de l'Eglise romaine, et elle remplit, avec la communion, tout le temps de l'office, de dix heures et demie à midi moins cinq minutes. L'Epître se lisait à gauche de l'autel et l'Evangile à droite. A certains moments, l'officiant élevait sa main droite au dessus de sa tête.*

« Après cela, ces quatre messieurs sortirent, et l'on commença les préparatifs pour

la communion. Chaque fois qu'ils entraient ou sortaient, ce qui se répéta jusqu'à quatre fois, l'assemblée se levait. L'un deux, M. Caird, s'était de nouveau couvert d'une aube avec une étole; le docteur Wœringer prit la chasuble sur son aube, et les prières pour la communion commencèrent. Dans les prières liturgiques, dont la lecture absorbe, avec le service de l'autel, le temps presque entier que l'irvingisme consacre au culte, la Bienheureuse Vierge Marie ne fut point oubliée ; mais ce qui frappa surtout le docteur Marriolt, ce fut la portion de la liturgie destinée à implorer la bénédiction de Dieu sur l'évêque catholique du diocèse.

« Ce dernier fait parut si grave au docteur Marriolt, qu'il voulut s'en expliquer en particulier avec M. Caird. Il lui demanda qui donc était cet évêque pour qui l'on avait prié. M. Caird répondit que c'était pour l'évêque catholique de Bâle. Alors le docteur Marriolt lui témoigna toute sa surprise de ce qu'au lieu de prier pour le clergé de la localité et pour son chef, qui, dans ce cas, est l'antistès de Bâle, on avait plutôt prié pour un prélat romain qui réside à Soleure. On lit dans le même journal une conversation qu'avait eue le docteur Marriolt avec M. Wœringer, dans laquelle celui-ci n'aurait pas hésité à lui dire: *Nous ne sommes pas protestants*. Bien plus, un grand nombre d'irvingistes vont recevoir sans scrupule, dans l'Eglise romaine, la communion sous une seule espèce.

« L'anglicanisme, frappé de la grandeur de nos institutions catholiques, de sa succession et de son ordination apostoliques, de son culte majestueux, avait voulu en reproduire une seconde édition revue et corrigée. L'idée anglicane a produit l'idée irvingiste. L'irvingisme s'est dit : Toute la force de l'Eglise romaine est dans sa succession, par laquelle elle jouit et des sacrements, et des vérités divines, et de son unité. Nous aussi, imitons cette organisation; ayons des apôtres, une liturgie, des miracles, et nous retrouverons ainsi l'unité primitive de l'Eglise et son état normal. Mais entre l'Eglise catholique, l'Eglise des apôtres et des martyrs et l'Eglise d'Irving, il y a un saut de dix-huit siècles. L'irvingisme ne sera jamais qu'une des monstrueuses têtes de l'hydre-réforme, une anomalie dans l'Eglise du Christ, tant qu'il n'aura pas abandonné ses principes pour s'unir à la véritable unité, pour obéir à Jésus-Christ dans la personne des successeurs de saint Pierre, pour embrasser avec foi les doctrines de vie déposées dans l'Eglise, dans cette Eglise où rien n'a jamais changé, où rien n'est passager : *Sancta Sion, ubi totum stat et nihil fluit*. Il peut avoir gardé quelques vérités, mais ces vérités ne sont pas la foi chrétienne. La véritable foi est fondée sur l'Ecriture sainte, sur la tradition, sur l'autorité de l'Eglise catholique. Ce n'est pas par une *uttérance* du XIXe siècle que Dieu révèle ses dogmes. La maladie du libre examen, qui fait choisir dans les articles de foi ceux qui plaisent à l'orgueil, engendre l'indifférence, puis un exécrable athéisme. Les peuples, n'ayant pas la faculté de juger des choses nécessaires par elles-mêmes, se laissent facilement emporter par un aventureux théologien, surtout dans les contrées où on leur a appris à mépriser et à contrôler les vérités qu'ils avaient autrefois en révérence. Les articles de leur religion, ceux-mêmes qui concernent leur salut, n'ont aucune autorité ; ils les secouent sans peine, comme un joug tyrannique, lorsqu'ils gênent les passions ou lorsqu'ils ne contentent plus leur curiosité vagabonde et une volonté corrompue par le poison de la désobéissance.

« Il ne faut pas qu'un chef de secte s'imagine, en voyant ses adeptes se multiplier, que sa prospérité découle de la bonté de ses doctrines. Non, la haine de tout frein religieux, l'orgueil humain criant à l'âme : *Eritis sicut dii* (*Gen.* III, 5), voilà les seuls missionnaires de l'hérésie. Malgré ses prétentions et ses succès passagers, l'irvingisme ne sera jamais qu'une vieille hérésie réchauffée, un montanisme, ou si l'on préfère, un anabaptisme du XIXe siècle. Il porte la même devise que ses sœurs les autres sectes: *rébellion*. Or, la rébellion peut avoir des succès, mais elle porte en elle-même un germe de mort, et son règne n'a jamais qu'un temps. Que de sectes depuis dix-huit siècles ! Toutes ont successivement disparu, et l'Eglise demeure. Il en sera des sectes de nos jours comme des sectes d'autrefois. L'Eglise les a vu naître, elle les verra mourir. »

INDULGENCES. — Les protestants se sont plu à représenter les indulgences comme une absolution des péchés futurs; on rencontre cette calomnie dans leurs *Traités*, dans leurs *Romans*, etc. Nous n'avons pas besoin de faire voir tout le ridicule de cette accusation, puisque les indulgences, selon la doctrine de l'Eglise, ne remettent pas même les péchés passés. Ce que beaucoup de nos lecteurs ignorent peut-être, c'est que cette doctrine absurde de l'absolution des péchés futurs, si injustement reprochée à l'Eglise catholique, est une des altérations que les schismatiques orientaux ont mêlées, depuis leur séparation de Rome, aux vérités chrétiennes. Qu'on nous permette de citer ici quelques lignes d'un de nos écrits (*Quatre années en Orient*) : « Les *Papas* ont aussi établi un tarif pour les diverses places du paradis, mais leur chef-d'œuvre a été de persuader à leurs ouailles qu'elles pouvaient obtenir à Jérusalem, au prix de cinq à six mille piastres, une absolution des péchés futurs. Ceux qui reviennent de la ville sainte avec ce merveilleux privilége sont accueillis avec de grands honneurs. On va au-devant d'eux en procession, et on les considère, en théorie, comme des espèces de saints. Dans la pratique c'est autre chose. Un Français disait un jour à un négociant grec, récemment absous pour ses péchés futurs : Comment

voulez-vous que je vous donne maintenant ma confiance? vous vous croyez absous d'avance de toutes les fraudes que vous pourriez commettre à mon égard. »

Mais ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que *le pardon des péchés futurs* se retrouve aussi chez les protestants. Que signifie en effet la justification par la foi seule? qu'il suffit d'avoir la foi de la non-imputation des péchés, pour que les péchés ne soient pas imputés. Ainsi, non-seulement le pécheur qui garde la foi est justifié aussitôt qu'il pèche; mais sa foi prévient l'imputation des péchés à venir, et même, elle ne peut agir contre les péchés de la veille, autrement que contre ceux du lendemain. Que l'homme pèche donc tant qu'il voudra; dès qu'il garde la foi, Dieu voit Jésus-Christ en lui, comme lui-même doit voir Jésus-Christ dans ses frères, selon la comparaison des premiers docteurs protestants. Or cela n'équivaut-il pas au pardon des péchés futurs? — Mgr Pie, à ceux qui s'étonnent de quatre jubilés en dix ans, répond ainsi : « Notre siècle ne connaît presque plus l'amour et la pratique de la pénitence volontaire. Que reste-t-il donc à Dieu, sinon de nous infliger lui-même dans sa miséricorde, autant que dans son équité, les rudes expiations qui nous sont nécessaires? Certes elles ne nous ont pas été épargnées! Rien n'y a manqué depuis dix ans : ni les séditions et les guerres civiles, ni la longue pénurie du froment et du vin et la cherté de tous les aliments, ni la guerre étrangère avec tous ses sujets de larmes, ni les tremblements du sol, ni la perturbation de l'air et des saisons, ni les maladies épidémiques et pestilentielles, ni l'altération des substances, ni les catastrophes commerciales et les crises financières, que sais-je? Comme nous abusons de tout, nous sommes frappés dans tout : *Et qui in cunctis delinquimus, in cunctis ferimur.* Dans toutes ces rigueurs de la Providence, je le sais, la foi nous montre une pensée miséricordieuse du Seigneur qui veut, en nous affligeant ici-bas, nous purifier pour l'autre vie. Mais combien ne nous serait-il pas plus doux et plus avantageux d'apaiser la justice de Dieu par des tributs moins douloureux, par des moyens moins tragiques? Or le jubilé, largement compris, largement pratiqué dans l'univers chrétien, c'est l'acquittement le plus considérable qui puisse être fait à la décharge de la grande famille catholique sur les provenances satisfactoires de son divin chef et de ses membres glorifiés. Un jubilé, c'est, dans un certain sens, une assurance, une garantie contre de nouveaux désastres, contre de nouvelles catastrophes, puisque c'est une immense satisfaction offerte à cette justice suprême qui nous châtie par les fléaux temporels. Certes l'horizon est encore assez chargé de nuages pour que nous ne repoussions pas avec dédain l'instrument qui neutralise la foudre... N'est-il pas vrai d'ailleurs qu'au lieu d'anéantir en nous la sainte ardeur de l'immolation, l'indulgence, en nous rendant plus purs... nous a toujours donné de nouvelles forces pour la pratique volontaire de la mortification? Les conditions mêmes auxquelles se gagne l'indulgence ne nous mettent-elles pas déjà sur la voie des œuvres satisfactoires?... Nos satisfactions personnelles sont si légères, notre résignation aux souffrances forcées si imparfaite, que nous ne saurions assez souvent recourir au trésor de l'Eglise, pour y puiser, dans les richesses surabondantes de la communauté, l'allégement, l'acquittement que réclame notre faiblesse. »

Ecoutons maintenant Mgr de Salinis : « La doctrine catholique sur le pardon des péchés, dont le dogme des indulgences est une conséquence et forme pour ainsi dire le complément, a son point de départ dans des profondeurs inaccessibles à la raison de l'homme. L'accord de la justice et de la miséricorde est un des grands mystères de Dieu. L'homme est sous les mains de la miséricorde et de la justice divine. S'il pouvait échapper à la justice, son fol orgueil s'en irait braver impunément, jusque sur son trône, l'Etre infini. S'il ne lui était pas donné, après le péché, de ressaisir la miséricorde, il serait entraîné par sa misère et par son néant vers le désespoir comme vers un abîme sans fond.

« Mais si ces deux perfections de Dieu sont visibles pour la raison, le nœud qui les relie lui échappe. N'ont-elles pas des exigences opposées? la miséricorde peut-elle intervenir sans ôter quelque chose à la justice? et si la justice exerce tous ses droits, que reste-t-il à la miséricorde? Lequel l'emportera de ces deux attributs infinis? Et si l'infini ne peut souffrir de limites, si rien en Dieu ne peut être vaincu, quels moyens de concilier la miséricorde et la justice sans que l'une cède rien à l'autre? Tels étaient, s'il est permis de parler ainsi, les termes de l'équation à résoudre, tel le problème que le péché avait posé au sein de Dieu même.

« Le mot de ce problème divin, Dieu seul pouvait le trouver, la révélation seule a pu nous le dire.

« Ce mot merveilleux, c'est l'Homme-Dieu, c'est Jésus-Christ.

« En Jésus-Christ les extrêmes se touchent; ce qui paraissait éternellement divisé se rapproche. Car *quoique le Créateur et la créature, la divinité inaltérable et la chair passible, soient des choses bien différentes, néanmoins*, pour parler avec saint Léon, *l'une et l'autre substance avec ce que chacune a de propre, sont, par l'incarnation du Verbe, unies dans la même personne.*

« En vertu de cette union ineffable, Jésus-Christ a souffert pour nous dans sa nature humaine, et il a communiqué par sa divinité un mérite infini à ses souffrances. L'hostie qui nous est substituée sur le Calvaire offre une expiation qui ne saurait être repoussée; elle nous achète, au prix de son sang divin, un pardon qui ne peut pas être refusé; l'équation, que la raison cherchait vainement, est trouvée; le problème divin, insoluble pour elle, est résolu. Ni la justice

ni la miséricorde n abandonnent rien de leurs droits; elles ne l'emportent ni ne triomphent aux dépens l'une de l'autre : la Rédemption est leur commune victoire.

« Le Calvaire, centre du plan divin de ce monde, projette jusque dans les profondeurs de Dieu une lumière qui éclaire tous les mystérieux rapports de l'homme avec Dieu.

« Le péché de l'homme n'est plus au sein de Dieu un principe d'opposition; il ne divise plus la justice qui doit punir et la miséricorde qui veut pardonner; la miséricorde et la justice se réconcilient, elles se donnent le baiser de paix sur le Calvaire, suivant la parole du prophète; la croix est comme un anneau d'ineffable amour qui scelle leur éternelle alliance.

« Dans le sang qui a coulé pour nous sur le Golgotha, dans les mérites de l'Homme-Dieu, la miséricorde possède un fonds infini, inépuisable, pour solder toutes les dettes de la misérable humanité, acheter de la justice de Dieu tous les pardons que le repentir de l'homme sollicitera incessamment, de tous les points de la terre, jusqu'à la fin des temps.

« Or, la foi catholique ne nous montre pas seulement comment la croix a rendu possible ce commerce entre la justice et la miséricorde, d'où sort la justification du pécheur, mais elle nous en explique les conditions, qui varient suivant la condition diverse du pécheur justifié.

« Il y a deux choses dans le péché, l'offense et le châtiment.

« Lorsque la miséricorde de Dieu paie une première fois, avec le sang de Jésus-Christ, la rançon du pécheur, nous savons par la foi que non-seulement l'offense est entièrement remise, mais aussi la peine. Si la mort jetait immédiatement ce fils d'Adam, devenu une nouvelle créature de Jésus-Christ, devant le tribunal de Dieu, le ciel lui serait ouvert, et il serait mis en possession de cette vie d'éternel bonheur que le Sauveur lui a achetée par sa mort.

« Mais lorsque c'est un second pardon que la miséricorde sollicite pour un Chrétien coupable et repentant, alors, en remettant l'offense et le châtiment éternel, la justice de Dieu stipule, quant aux peines temporelles, des réserves auxquelles la miséricorde doit souscrire.

« Ecoutons le concile de Trente : *Le fruit du baptême est différent de celui de la pénitence; car par le baptême nous sommes revêtus de Jésus-Christ et nous sommes faits en lui une nouvelle créature, en recevant une pleine et entière rémission de tous nos péchés. Mais nous ne pouvons parvenir dans le sacrement de la pénitence à cette première nouveauté et intégrité sans de grands pleurs et de grands travaux, la justice l'exigeant ainsi; en sorte que ce n'est pas sans raison que la pénitence est appelée par les saints Pères un baptême laborieux.*

« Et, expliquant la raison de cette différence: *Certes*, poursuit le saint concile, *l'ordre de la justice de Dieu exige de lui qu'il reçoive d une autre manière en sa grâce ceux qui auront péché dans leur ignorance avant le baptême, et ceux qui, après avoir été délivrés une fois de la servitude du péché et du démon, et avoir reçu le don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de violer avec connaissance et de propos délibéré le temple de Dieu et d'attrister son Saint-Esprit.*

« Le concile montre ensuite combien ces conditions, qui peuvent ne paraître que rigoureuses au pécheur, lui sont cependant salutaires : *Les peines satisfactoires sont un remède qui guérit en lui les restes du péché; elles sont un frein qui contient sa faiblesse sur la pente de nouvelles prévarications.* Et enfin, animant notre courage par les considérations les plus propres à toucher un cœur chrétien, il nous fait voir le mérite et tout ensemble la dignité de la pénitence par laquelle *nous sommes rendus semblables à Jésus-Christ, qui a satisfait pour nos crimes, et de qui nous vient toute notre force et tout le pouvoir qui nous rend capables du bien : ce qui nous est un gage certain qu'ayant part à ses souffrances, nous aurons part à sa gloire.*

« Rien donc de plus légitime, comme rien de plus certain que ces restrictions imposées par la justice à la miséricorde, lorsqu'elle relève le Chrétien déchu. Si lourd que soit pour sa faiblesse le fardeau de la pénitence, il ne peut que baisser la tête. Quel titre ce transfuge de la miséricorde aurait-il pour entrer en discussion avec la justice, pour demander que l'on rabatte quelque chose du prix auquel l'amitié de Dieu lui est rendue, pour marchander son ciel et son éternité?

« Mais si nous sommes sans parole devant la justice de Dieu, sera-t-il interdit à la miséricorde de s'entremettre et de parler pour nous? N'est-ce pas assez qu'elle nous voie souffrants et misérables pour qu'elle s'émeuve? Le trésor de sa compassion est-il épuisé? N'a-t-elle tenu en réserve aucun secret, aucune dernière invention par où elle pourra nous venir en aide dans cette extrémité où nous réduit le péché même pardonné?

« Que la miséricorde, manifestation de l'amour de Dieu, tende à se répandre incessamment et sans mesure, comme un fleuve sorti d'une source infinie, nous ne pouvons en douter; mais nous ne devons pas oublier que la justice, par laquelle se manifeste la sainteté de Dieu, est infinie, elle aussi; qu'elle pose des bornes inflexibles, qu'elle a des droits qui ne sauraient être lésés. La miséricorde et la justice ont des exigences qu'elles ne peuvent sacrifier; il ne peut exister entre elles qu'un commerce d'échange; elles ne traitent, s'il est permis de parler ainsi, que la balance à la main; rien n'est concédé d'une part qui ne soit compensé de l'autre.

« Or, quel prix pourra solder cette dette de la pénitence, dont la miséricorde voudrait nous décharger en tout ou en partie?

« Cette indemnité, elle ne peut pas la prendre en nous, dans notre indigence qu'il s'a-

git de secourir. Il faut donc qu'elle la cherche hors de nous ; il faut qu'elle trouve des richesses surnaturelles qui ne sont pas le fruit de nos œuvres, de notre travail, mais qui peuvent cependant nous être appropriées à un titre légitime.

« Ici l'enseignement catholique, nous faisant pénétrer dans le cœur, et nous dévoilant les extrêmes conséquences du mystère de la rédemption, nous offre un nouveau point de vue, merveilleux, ineffable, que l'œil du Chrétien ne contemple qu'avec ravissement.

« Si pauvres que nous soyons, si follement même que notre passé ait engagé notre avenir, notre ruine, vous allez le voir, n'est jamais complète, ni surtout irréparable. Il en est de nous comme de ces fils de grande maison dont la situation n'est jamais désespérée, parce que leur détresse trouve toujours dans l'opulence de leurs parents une ressource assurée contre les extrêmes poursuites de leurs créanciers.

« La famille dans laquelle nous sommes nés par le baptême, c'est l'Eglise ; nos parents, ce sont les saints, c'est la divine Marie, c'est le Sauveur. Voyons si la miséricorde ne trouvera pas à emprunter dans toute cette illustre et riche parenté de quoi payer nos dettes ; s'il n'existe pas dans la maison de notre mère des épargnes, des fonds de réserve qui peuvent nous être imputés sans blesser aucun des droits de la justice.

« Pour trouver la réponse à cette question qui nous intéresse à un si haut degré, il convient de nous transporter au moment où la miséricorde et la justice de Dieu se rencontrèrent au pied de la croix; de rechercher quels durent être les termes du traité divin d'où est sorti le code de notre salut et la constitution intime de l'Eglise.

« Or, en premier lieu, quelle que soit, depuis le péché du premier homme, la longue chaîne des prévarications de l'humanité, dont la justice de Dieu voit et compte les anneaux qui se déroulent sur tous les points du monde, à travers toute la suite des siècles, il est certain et nous savons par la foi qu'une seule larme, qu'un seul abaissement du Verbe fait chair aurait suffi pour racheter mille et mille races plus coupables que la race d'Adam.

« Et maintenant, depuis le sein de Marie, depuis la crèche, suivez à travers les mystères de sa vie cachée et les travaux de sa vie publique l'Homme-Dieu jusqu'à la croix; quel luxe de souffrances, d'humiliations, d'anéantissements! avec quelle prodigalité le Fils de l'homme acquitte la dette dont il s'est fait la caution? Evidemment, après que la justice aura pris sur le Calvaire tout ce qu'elle a droit de réclamer pour la rançon de l'humanité, il restera un excédant infini d'expiations et de mérites. A qui sera dévolu, à qui appartient ce fonds surabondant, sinon à l'Eglise que l'Homme-Dieu, par son testament, a instituée son héritière, et qui, d'ailleurs, née de son sang, sortie de son cœur divin sur la croix, lui succède de plein droit ?

« Ce n'est pas tout. En remontant vers son père, Jésus-Christ, ne se sépare pas de son Eglise, il vit en elle ; et considérons ce que va produire dans les Chrétiens, pendant trois siècles, cette vie de Jésus-Christ qui leur est communiquée par le baptême.

« La condition de la nouvelle alliance de l'homme avec Dieu, le secret du salut a été révélé par la Rédemption : c'est le miracle d'une double charité, par laquelle Dieu descend jusqu'à l'homme, et l'homme monte jusqu'à Dieu. Le Calvaire a été le mot suprême de l'amour infini ; l'humanité ne veut pas être en reste avec son Sauveur, ni se laisser vaincre à son amour; sa réponse, c'est le martyre : *Vie pour vie, sang pour sang : Sanguis sanguinem tetigit.* » (*Osée*, IV, 2). Dieu ne pouvait rien faire de plus que de mourir pour l'homme : l'homme ne pouvait rien faire de plus que de mourir pour Dieu. L'amour de la terre et l'amour du ciel, arrivés à leurs extrêmes limites, se rencontrent, ils renouent le lien brisé par le péché, et consomment ce mystère où aboutissent tous les mystères, tout le plan divin de ce monde, cette unité dont l'homme-Dieu entretenait ses disciples la veille de sa mort, par laquelle l'homme est un avec Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est un avec son Père.

« L'humanité franchit par le martyre le dernier degré de cette union, elle est élevée à la hauteur du sacrifice de l'homme-Dieu. Donc, les martyrs unis à Jésus-Christ, ce sont des Christs par lesquels la passion du Sauveur se prolonge : les échafauds dressés par la persécution sur tous les points du monde, et où se succèdent, se pressent tant d'innombrables victimes, de tout âge, de tout sexe, de toute condition, ce sont les autels où l'immolation du Golgotha se continue pendant trois siècles, avec ses fruits immortels, avec ses ineffables conséquences. Origène ne craignait pas de dire, *que les martyrs administrent la rémission des péchés ; que leur martyre, à l'exemple de celui de Jésus-Christ, est un baptême où les péchés de plusieurs sont expiés ; et que nous pouvons, en quelque sorte, être rachetés par le sang précieux des martyrs comme nous le sommes par le sang précieux de Jésus.*

« Ce n'est pas tout encore : cette croix au pied de laquelle l'Eglise est née sur le Calvaire, qu'elle emporte avec elle pour se frayer une route à travers le monde idolâtre, cette croix qui se montre à nous sur le berceau de la société chrétienne, pendant trois cents ans, est un symbole qui sera toujours compris. Il y a dans le sang des martyrs, mêlé au sang de Jésus-Christ, une voix qui se fera entendre jusqu'à la fin du monde, et qui remue, qui importune tout ce qu'il y a de généreux, de divin, dans l'âme du Chrétien. *Race héroïque, ne ferez-vous rien qui ressemble à vos aïeux? fils de martyrs, ne saurez-vous pas, comme eux, mourir avec un Dieu qui est mort pour vous?* L'amour divin

a, lui aussi, sa contagion irrésistible; l'émulation du sacrifice s'allume : *Nous ne sommes pas de meilleure condition que nos pères; allons et mourons avec eux.* (*III Reg.*, XIX, 4.) Et puisque l'épée des persécuteurs n'est plus levée sur l'Eglise, puisqu'on ne meurt plus avec Jésus-Christ sur les échafauds, il faut trouver d'autres morts. Elles se présentent en foule. Il y a dans la virginité, dans l'humilité, dans la charité, dans la pénitence, il y a dans toutes les vertus chrétiennes un glaive qui frappe l'homme dans les endroits les plus sensibles de sa vie. Il est facile de se dédommager du martyre : on le retrouve sous mille formes. Le religieux meurt au monde; il s'enterre vivant dans le silence et l'austérité du cloître; la fille de la charité meurt à l'amour d'un père, d'une mère, elle ensevelit dans un hospice sa jeunesse et son avenir;—le missionnaire meurt à son pays ; il s'en va aux extrémités de la terre, porter à des hordes barbares la civilisation et le salut. Tout chrétien, dans cette lutte intérieure entre l'enfer et le ciel, qui se disputent son éternité, ne fait triompher le ciel qu'en mourant chaque jour à quelque chose de lui-même. Toutes ces morts, dont les unes éclatent aux yeux du monde et l'étonnent, dont les autres, obscures, ne sont connues que de Dieu seul, c'est la vie surnaturelle de l'Eglise. Nous ajoutons, c'est sa richesse. En effet, dans ces renoncements, dans cette immolation des saints qui ont continué les martyrs, et des martyrs qui ont continué Jésus-Christ, nous trouvons une somme de satisfaction qui dépasse évidemment ce dont ils pouvaient être redevables pour leur propre compte à la justice de Dieu. Il reste un excédant, qui ne saurait périr, et qui s'accumule par conséquent dans les mains de la miséricorde. Les mérites suréminents de ces holocaustes, dont la tradition n'a jamais été interrompue dans l'Eglise, ce sont comme autant de ruisseaux que la grâce fait jaillir du sein des âmes privilégiées, associées d'une manière plus intime au mystère de la Rédemption, et qui grossissent incessamment ce fleuve surabondant d'expiation, dont la source première et infinie est sur le Calvaire.

« Et si vous voulez voir jusqu'à quel point la créature a pu être rendue participante en Jésus-Christ de l'œuvre du salut du monde, au-dessus des saints, au-dessus des martyrs, contemplez Marie, cette Vierge immaculée, qui, préservée même de la tache originelle, n'eut personnellement jamais la plus légère dette à acquitter envers la justice de Dieu, et dont la vie, identifiée à la vie de son Fils, ne fut qu'un martyre, une passion, depuis le jour de l'Annonciation jusqu'au jour de son Assomption glorieuse.

« Si vous avez compris la doctrine que nous essayons de vous expliquer, vous ne craindrez pas que la part qu'elle fait à la sainte Vierge et aux saints dans la création de ces richesses que la miséricorde de Dieu déverse sur notre indigence, diminue en rien le prix des satisfactions de l'Homme-Dieu. Car, ainsi que nous nous sommes efforcé de vous le faire entendre, l'œuvre des saints n'est ici que l'œuvre même de Jésus-Christ. La vie surnaturelle du Chrétien régénéré, c'est, ainsi que la foi l'enseigne, la vie de Jésus-Christ en qui nous naissons, ou plutôt qui nait en nous par le baptême. Les mérites suréminents de ces âmes d'élite, en qui la vie de l'homme a résisté moins, si nous pouvons ainsi parler, à l'expansion de la vie de l'Homme-Dieu, ne sont que les mérites de Jésus-Christ. C'est de son sang divin que le sang des martyrs emprunte toute son efficacité; c'est sa pénitence qui communique à la pénitence des saints toute sa valeur; ou, pour mieux dire, comme nous l'avons vu, les saints, les martyrs ne font que continuer la pénitence et le martyre de Jésus-Christ. L'expiation offerte sur le Calvaire était d'un prix infini, et par là même plus que suffisante pour payer la rançon de mille mondes, nous l'avons dit, et quel Chrétien peut en douter? Mais quel Chrétien qui a cherché à entrevoir dans le cœur de Jésus-Christ le secret de notre Rédemption, n'a pas compris que ce mystère se résume tout entier dans cette pensée qui s'échappait de la bouche du Sauveur la veille de sa mort : *O mon père, je veux qu'ils soient un en moi comme je suis un avec vous?* (*Joan.* XVII, 21.)

«Jésus-Christ peut-il être un dans les saints, sans continuer en eux son office de victime, de médiateur? n'en résulte-t-il pas des expiations surabondantes, qui sont moins les expiations des saints que les expiations mêmes de Jésus-Christ, et qui viennent s'ajouter à ce fonds primitif, infini, dont l'Homme-Dieu a doté l'Eglise sur le Calvaire? Ces conséquences de la Rédemption, au lieu d'appauvrir ce mystère, ne servent-elles pas, au contraire, à en manifester l'inépuisable richesse? Cette fraternité de Jésus-Christ avec les saints, au lieu de diminuer les gloires extérieures de l'humanité sainte du Sauveur, n'en est-elle pas un des compléments les plus touchants?

« De même si, dans ce que nous venons de dire, vous avez entrevu la pensée d'unité et d'amour manifestée dans le plan divin de l'Eglise, vous ne nous demanderez pas à quel titre la miséricorde pourra nous imputer ces mérites qui ne sont pas nés de nos œuvres.

« Est-ce que dans l'Eglise, dans cette société dont le lien a été noué par l'amour infini dans le cœur même de Jésus-Christ, on interdira ce qui se voit tous les jours dans le monde, où des frères opulents viennent en aide à leurs frères tombés dans l'indigence? qu'est-ce que l'esprit de famille, qu'est-ce que ces relations qu'une origine commune peut établir entre les hommes, auprès de cette charité qui est l'âme de l'Eglise, auprès de la solidarité qui est la loi même de son existence? Les Chrétiens sont frères dans le sens le plus rigoureux de ce mot, car ils sont nés du même sang : mais la fraternité chrétienne exprime quelque chose d'intime, d'élevé, que la fraternité humaine ne peut pas atteindre, parce que le sang dont

tous les Chrétiens sont issus est le sang d'un Dieu. Il y a plus, ces Chrétiens ne sont pas frères seulement, parce qu'ils trouvent dans le passé une source commune de leur vie; c'est une vie identiquement la même, la vie de Jésus-Christ qui leur est communiquée, qui les anime, qui les fait les membres d'un même corps, et de cette unité si intime, si ineffable, il ne pourrait pas sortir des droits analogues à ceux que produisent sur la terre des relations d'origine purement humaines et infiniment moins étroites!

« Si vous étiez retenus encore par quelque doute, s'il restait quelque ombre pour vous au milieu d'une vérité si consolante, essayez une dernière fois de pénétrer, à la lumière de la révélation, aussi avant que possible, dans le mystère qui est le centre et le point de départ de tous les mystères, la Rédemption. Que voyez-vous? Une loi divine d'où le dogme des indulgences découle pour ainsi dire de lui-même: la réversibilité des mérites, la solidarité.

« Comment la miséricorde de Dieu obtient-elle la grâce du pécheur, laquelle implique toujours nécessairement la remise des peines éternelles encourues par le péché? En substituant au pécheur le juste par essence, en lui imputant la satisfaction infinie de Jésus-Christ.

« Mais la sentence qui affranchit du châtiment éternel le Chrétien tombé après le baptême, renferme ordinairement une réserve: il reste une peine temporelle à acquitter dans ce monde ou dans l'autre.

« Cette clause est juste, la miséricorde ne peut le méconnaître.

« Cependant l'extrême faiblesse de ce Chrétien, qui, relevé à peine de l'abîme du péché, tout meurtri encore de sa chute, a tant de peine à se soutenir sur ce sentier si rude, si escarpé de la pénitence par lequel il doit remonter jusqu'à l'intégrité de sa première vie, touche et émeut la miséricorde? Est-ce qu'elle ne lui tendra pas la main? Est-ce qu'elle ne peut rien pour lui?

« Rien, si elle n'a pas une compensation à offrir. Car nous avons reconnu que l'égalité est la loi de ce commerce ineffable entre la miséricorde et la justice de Dieu, dans lequel consiste toute l'économie de notre salut.

« Mais nous avons vu aussi que, dans le compte ouvert pour la première fois sur le Calvaire, il y a dix-huit cents ans, entre la miséricorde et la justice de Dieu, il resta, après que la rançon du monde eut été acquittée, un fonds de mérites et de satisfaction surabondant, infini; nous avons vu comment la passion du Sauveur, qui ne se termine pas au Calvaire, mais qui par la divine Marie, par les martyrs, par les saints, se prolonge à travers les siècles, embrasse tout l'univers, accroît indéfiniment ce trésor.

« Certes, voilà des ressources plus que suffisantes pour alléger cette dette si lourde qui pèse sur le Chrétien ruiné par le péché! la justice ne peut exiger que ces mérites, fruit immortel de la pénitence de Jésus-Christ et des saints, demeurent morts, stériles. A quoi peuvent-ils servir plus convenablement qu'à suppléer à l'imperfection de notre pénitence? N'est-ce pas là un patrimoine domestique, et ne sommes-nous pas d'une famille essentiellement constituée sur le principe de la solidarité?

« Enfin si nous allons au nœud même des difficultés qui pourraient encore embarrasser votre foi, de quoi s'agit-il? Des peines temporelles dont le pécheur demeure redevable après que la peine éternelle lui a été remise. — Mais si la pénitence de Jésus-Christ a pu être imputée au pécheur pour l'acquit des peines éternelles, pourquoi l'excès de la pénitence de Jésus-Christ et des saints serait-il refusé comme compensation des peines temporelles? Ne sont-ce pas là deux dettes de même origine dont l'une n'est que la conséquence de l'autre? N'y aurait-il pas lieu de s'étonner qu'après avoir abandonné le principal, la justice ne consentît à aucun accommodement sur l'accessoire.

« Ainsi, lorsque l'on considère de près, avec les yeux de la foi, l'économie du traité conclu, pour le salut du monde, entre la miséricorde et la justice de Dieu, on voit que les indulgences ont dû en être la clause suprême. »

Nous voudrions compléter cet article par quelques extraits d'un magnifique mandement de Mgr Gerbet sur le même sujet; malheureusement nous ne l'avons pas sous la main, et ne pouvons nous le procurer.

Espérons que le savant et éloquent prélat voudra bien, quelque jour, imitant plusieurs de ses collègues, réunir en volume ses Instructions pastorales.

INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE. — M. l'abbé Guerber a prouvé, dans l'*Univers* du 8 décembre 1857, que le luthéranisme alsacien, s'il a l'espoir de réunir à ses 200,000 adeptes les 25,000 calvinistes et les 2,000 anabaptistes de la province, est divisé lui-même en *rationalistes*, que l'on ne peut exclure sans se priver d'hommes, et *orthodoxes*, qu'on ne peut renier sans perdre tout droit à figurer au budget. Les habiles de la secte, ne trouvant pas de milieu, ont pris le parti d'allier ensemble ces deux extrêmes. Leur chef, M. Binet, dans son livre intitulé: *De la liberté protestante* (*Protestantische Freiheit*), s'exprime ainsi: « Représentez-vous l'Eglise protestante (p. 18) privée de toute autorité, chacun de ses membres abandonné à ses propres réflexions, et ne croyant que ce qui lui plaît. Si tel arrivait à la transubstantiation, s'il concluait à la nécessité d'un Pape infaillible, si tel autre allait nier l'immortalité de l'âme. » Et un peu plus loin: « Les symboles (p. 24) de l'Eglise protestante n'ont pas encore perdu toute autorité. Bien que je sois convaincu de la nécessité pour le protestantisme d'avoir un symbole, bien

que je professe que le protestantisme ne saurait abandonner son symbole fondamental, celui d'Augsbourg, cependant le libre examen peut s'exercer sur les doctrines énoncées dans ce symbole. » — « Un fait ressort de tout cela, » ajoute M. Guerber, « c'est que les protestants ne croient généralement pas ce qu'ils professent. » Et ailleurs : « Qu'il vienne nous assurer que le principe catholique est celui de l'autorité, le principe protestant celui de la liberté, nous nous permettrons de ne pas accepter sans réserve son assertion, et de trouver, examen fait, que le libre examen est pour les protestants une illusion à la faveur de laquelle quelques esprits habiles ou éminents usurpent une dictature religieuse qui ne diffère de celle du Pape que par son titre, sa durée éphémère, et sa flagrante inconséquence. »

On lit dans l'*Univers* du 11 octobre 1856 :

« Les lettres de saint Clément *aux vierges* sont, sans contredit, un des monuments les plus précieux de l'antiquité ecclésiastique. Elles placent sous nos yeux le tableau fidèle de la vie chrétienne aux temps apostoliques, et nous montrent les vertus les plus sublimes de l'Evangile, vivantes pour ainsi dire, et comme en action. Sous ce rapport, il est peu de livres aussi utiles à la piété et à l'édification des fidèles. Au point de vue des sciences théologiques, les épîtres de saint Clément ont un intérêt plus grand encore ; elles renferment des textes de la plus haute importance sur l'histoire et les pratiques de la primitive Eglise, sur le canon des saintes Ecritures, et sur les principaux dogmes de la foi catholique.

« C'est, de tous les ouvrages des Pères apostoliques, celui qui cite le plus grand nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament; il atteste contre les protestants l'inspiration des livres deutéro-canoniques et de l'Epître de Saint-Jacques, et il établit contre les disciples de Strauss et les partisans de l'école de Tubingue l'authenticité de divers livres du Nouveau-Testament. En ce qui concerne nos dogmes, les *Lettres aux vierges* font foi qu'aux temps apostoliques on croyait qu'il y a trois personnes en Dieu, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit; que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; que le Verbe s'est incarné; que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme; que Marie, en devenant Mère de Dieu, a conservé la virginité; que Jésus-Christ, par sa mort, a satisfait à la justice divine pour nos péchés; que la justification est un don gratuit; que la grâce et les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut; que les œuvres des justes sont méritoires, et reçoivent leur récompense; que la sainte Eucharistie est divine, et qu'elle sert d'aliment aux âmes; que la virginité a la prééminence sur l'état conjugal; que le vœu de chasteté est saint et agréable à Dieu, etc. Qui ne voit toute la portée de pareils témoignages, sortant de la bouche du disciple de saint Pierre, et de l'un de ses premiers successeurs sur le siége de Rome, centre de l'unité catholique? C'est la condamnation du protestantisme écrite au premier siècle ou au commencement du second. Les rationalistes, en lisant les *Lettres aux vierges*, peuvent se convaincre que la doctrine chrétienne ne s'est pas formée, comme ils le prétendent, de pièces et de morceaux, sous l'action lente du progrès humanitaire; mais qu'elle fut complète dès l'origine, et n'a point varié avec le temps; que la foi catholique est celle que Jésus-Christ a enseignée, que les apôtres ont publiée, et que les Pères ont conservée. »

L'auteur de l'article fait connaître ensuite le précieux travail de M. Beelen, professeur à Louvain, sur les épîtres de saint Clément. Ce dernier réfute d'abord les objections de Lardner, Vénéma, Mausi, Lumper, sur la question d'authenticité, et il complète ainsi les travaux de Wetstein, Galland, Zingerle, et du cardinal Villecourt. Il en publie ensuite un texte syriaque plus pur, accompagné d'une traduction latine et de notes savantes. (*Voy.* EGLISE.)

INFIDÉLITÉ. — Le P. Touron dit, dans son *Parallèle de l'Incrédule et du vrai Fidèle*, Paris, 1758, chap. 3, p. 83 : « Si on connaissait moins l'homme, pourrait-on concevoir comment il peut se faire que, dans la lumière de la seule vraie religion, il y ait un plus grand nombre d'incrédules que dans les ténèbres mêmes du paganisme. C'est néanmoins un fait dont l'histoire du genre humain ne permet guère de douter. On ne niera point que chez les idolâtres il ne se soit toujours trouvé quelques esprits libertins, ennemis déclarés de la divinité et de tout culte religieux ; mais l'on est fondé à dire que le nombre en fut bien moins considerable parmi les païens qu'il ne l'a été en certains temps chez les Hébreux, et qu'il ne l'est aujourd'hui dans le sein du christianisme. Il ne faut qu'une médiocre attention pour se convaincre de la vérité de ce fait et pour en pénétrer la raison. Expliquons ceci :

« Quelque étendu que fût parmi les nations le culte des faux dieux, bientôt après le déluge, et avant la loi de Moïse, tous les hommes n'offraient point leur encens aux idoles, tous ne pensaient pas de même touchant la religion. On peut les ranger en quatre différentes classes : 1° les purs idolâtres ; 2° les idolâtres politiques ; 3° les fidèles observateurs de la religion primitive ; 4° les incrédules ou libertins, qui vivaient sans aucune religion.

« Bientôt après la mort de Noé, et peut-être de son vivant, ses descendants, déjà multipliés, et destinés à repeupler la terre, commencèrent, pour la plupart, à oublier ce qu'ils devaient à l'Auteur de leur être. Ce sentiment intime de religion, qu'ils portaient en naissant, ne fut pas entièrement effacé en eux. Mais, privés, par la dépravation de leur cœur, des lumières de la Foi, ils mirent la créature à la place du Créateur, et, selon l'expression du sage, ils s'imaginèrent que le feu, ou le vent, ou l'air le plus subtil, ou la multitude des étoiles,

ou l'abîme des eaux, ou le soleil et la lune étaient des dieux qui gouvernaient tout le monde : ils les adorèrent comme autant de divinités, parce qu'ils en admiraient la grandeur et la beauté.

« Plusieurs autres, encore plus grossiers et plus coupables, donnèrent le nom de Dieu aux ouvrages de leurs mains, aux inventions de l'art, aux figures des animaux, à un morceau de bois ou de métal façonné, à une pierre de nul usage, le travail d'une main antique. Un père affligé de la mort de son fils fit faire son image, lui établit parmi ses serviteurs un culte et des sacrifices, et commença à adorer comme Dieu celui qu'il pleurait encore comme mort. Cette pratique criminelle, consacrée depuis par l'usage, et autorisée de plus en plus dans la suite des temps, devint comme une loi, et les idoles furent presque partout adorées, autant par le commandement des princes superstitieux ou politiques, que par la propre inclination des peuples égarés. On sait à quels excès furent portés l'impiété de l'idolâtrie et l'aveuglement des idolâtres. L'objet de leur religion ne fut plus qu'un amas monstrueux de superstitions les plus extravagantes.

« La malice des démons, pour se faire rendre un culte qui n'est dû qu'à Dieu seul, se jouait de la folie des hommes, et se servait de leur cupidité. Afin de multiplier toujours le nombre de leurs adorateurs, ces esprits réprouvés favorisaient toutes les passions et autorisaient les crimes, en faisant mettre au rang des dieux et des déesses les personnes de l'un et de l'autre sexe dont la vie avait été la plus déréglée. Combien de princes et de graves sénateurs ont eu la faiblesse ou plutôt l'impiété de suivre, et quelquefois de donner un exemple qui déshonorait la religion autant qu'il dégradait la raison.

« Chez les peuples d'ailleurs les plus policés, les Egyptiens, les Grecs et les Romains, la multitude aveugle a longtemps prostitué son encens à ces impures divinités. Les barbares de tous les pays et les sauvages de l'Amérique ne leur ont point cédé dans ce genre d'extravagance; aux dieux qu'ils appelaient *bienfaisants* et les auteurs de tout bien, les Mexicains associaient ceux qu'ils nommaient *malfaisants;* et c'était à ces cruelles divinités qu'ils immolaient journellement des victimes humaines, hommes, femmes, enfants; le sang de leurs prisonniers de guerre, ou de leurs malheureux et faibles voisins, coulait sans cesse sur ces sacriléges autels. L'intention des sauvages, en multipliant ainsi ces abominables sacrifices, était d'apaiser la colère de leurs dieux; de détourner les fléaux qu'ils craignaient; ou de faire que les mauvais esprits n'empêchassent pas les bons de leur être favorables.

« Dans l'histoire de la conquête du Mexique par les armes d'Espagne, il est souvent remarqué, que presque toutes les idoles de ces vastes pays étaient d'une figure terrible, propre à inspirer de l'horreur, ce qui prouve que la crainte et la cupidité étaient toujours ce qui animait la religion de ces idolâtres. Le saint amour fut toujours l'esprit de la seule véritable religion : on ne connut jamais d'amour de Dieu dans les fausses. Mais les grands génies de l'antiquité païenne, ces sages devenus si célèbres par leurs beaux écrits, ont-ils donné eux-mêmes dans l'écueil d'une idolâtrie aussi grossière que celle qu'on peut justement reprocher aux peuples de l'Egypte, de la Grèce, et de Rome païenne? Ils avaient et trop de lumières pour penser comme le peuple sur cette multitude de chimériques divinités, et en même temps trop de lâcheté pour oser se distinguer de la foule, dans le culte sacrilége et public. Ces hommes politiques faisaient donc une seconde classe d'idolâtres. Leur main n'était guère d'accord avec leur pensée, ni leur pratique avec leurs sentiments. Comme le peuple, ils offraient des sacrifices aux idôles, et adoraient dans les temples ce qu'ils méprisaient dans le cœur, ce qu'ils tournaient en ridicule dans leurs maisons ou dans leurs entretiens particuliers. Zoroastre, Euripide, Sophocle, Socrate, Platon, Cicéron, Virgile, et leurs semblables, ne heurtaient pas ouvertement les superstitions accréditées; ils n'osaient contredire les opinions populaires; mais ils s'étaient formé une plus juste idée de la nature divine; non-seulement ils connaissaient un Dieu supérieur à tout ce que le vulgaire appelait dieux et déesses; ils avouaient de plus qu'il n'y avait proprement qu'un Dieu; ils n'ignoraient point que l'Etre infini et infiniment parfait doit être essentiellement un, et que ce serait le détruire que de le multiplier. Les philosophes chrétiens ne sont point les premiers qui aient démontré cette vérité.

« Les sages du paganisme en avaient été intimement persuadés; si par des vues de ménagement, ils donnaient quelquefois le nom de dieux aux différentes productions de la divinité, ils ne laissaient point de croire, et d'écrire, qu'il n'est qu'un seul Etre Suprême, seul incréé, seul tout puissant, seul indépendant, et le seul arbitre de toutes choses; une seule intelligence souveraine, une Providence infinie qui gouverne le monde, quoiqu'on l'adorât sous différents noms, et quoique ce premier Etre eût établi des puissances inférieures, pour ses ministres.

« C'est ainsi que Plutarque explique la doctrine des anciens Egyptiens sur la nature divine. Saint Augustin a soutenu de même que les sages de la Grèce et de l'ancienne Rome réduisaient toujours la pluralité des dieux à une seule divinité, à l'unité d'un seul et même principe. Selon leurs nobles expressions, tous les êtres émanent d'un seul qu'ils ont appelé le Père primitif, la Vierge immortelle, le premier principe, la fin dernière, la vie, la source, la cause de toutes choses, le seul Dieu, et le seul roi universel. Mais plus ils parlaient avec dignité sur ce sujet, plus ils se rendaient coupables de sacrilége et d'hy-

pocrisie, lorsqu'en dépit de leurs lumières ils sacrifiaient avec les peuples à de muettes idoles, et invoquaient cette foule de divinités dont ils se moquaient. Leur exemple ne pouvait être que pernicieux, leur langage même n'était pas toujours soutenu. Dans la même page où ils enseignaient qu'il n'y a qu'un Dieu, un seul premier principe, on les entend quelquefois faire des vœux *aux dieux immortels*, pour la conservation de l'empire. Ils paraissaient donc désavouer, par quelques-unes de leurs expressions, ce qu'on pouvait lire d'ailleurs de vrai et de beau dans leurs ouvrages. Leurs mœurs, pour l'ordinaire, contredisaient encore leur doctrine; c'est pourquoi saint Paul leur reprochait d'avoir retenu la vérité captive : *Ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ils ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont égarés dans leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres. Ils sont devenus fous*, dit l'Apôtre, *en s'attribuant le nom de sages.* (*Rom.* I 21, 22.)

« On n'eut jamais rien de semblable à reprocher à ceux que l'Ecriture appelle les élus et les amis de Dieu. Héritiers de la foi des premiers patriarches, et toujours fidèles à garder le dépôt des divines traditions, ils n'adoraient que le Dieu créateur, et ne fondaient l'espérance de leur salut que sur la médiation du libérateur promis, sur le sang de l'Agneau qui, dans les décrets de Dieu, a été immolé dès la création du monde pour effacer les péchés des hommes et écraser la tête du serpent. Environnés d'impies et d'idolâtres, sans jamais participer ni à leurs erreurs ni à leurs pratiques criminelles, ces justes vivaient de la foi ; leurs mœurs étaient innocentes, leur culte toujours pur, et leur nombre petit, tel est celui des élus. Connus et chéris de Dieu, parce qu'ils s'efforçaient de lui plaire par la pratique des bonnes œuvres et par un culte sincère et intérieur, ils étaient souvent inconnus ou méprisés des infidèles, dont ils craignaient le commerce. Il s'en trouvait sans doute aussi que leur naissance et leurs talents plaçaient quelquefois dans les charges, et qui s'y rendaient encore plus estimables par une exacte probité. Tel était le centenier Corneille, romain, ou du moins italien de naissance, qui, sans être circoncis, ni encore Chrétien par le baptême, ne laissait pas d'être un homme religieux et craignant Dieu avec toute sa famille. Saint Luc lui rend ce témoignage que ses aumônes étaient abondantes et ses prières continuelles. Dans la quatrième et dernière classe de ces anciens, qui étaient partagés de sentiment sur la religion, nous comptons tous les incrédules ou libertins qui faisaient profession de n'en avoir aucune, et nous prétendons que le nombre n'en fut jamais bien considérable parmi les gentils. Trop grand, peut-être, comparé à celui des vrais fidèles, qui vivaient alors, il ne peut que paraître très-petit en comparaison de la multitude de ceux qui professaient hautement une religion, quoiqu'ils n'eussent point le bonheur de connaître la véritable. Je ne sais si entre plusieurs millions d'idolâtres, ou d'hommes superstitieusement religieux, on aurait pu trouver quelques douzaines de ces incrédules décidés, qui ne craignent pas de passer pour des athées, ennemis déclarés de la divinité et de tout culte.

« Ce qu'il y a de certain, c'est que ces sortes de gens, dont les noms sont encore aujourd'hui odieux, furent toujours regardés, même parmi les gentils, comme l'horreur de leur siècle, et l'opprobre du genre humain.

« La religion les détestait, la société devait les craindre, et les tribunaux les eussent poursuivis si, moins adroits à se contrefaire dans le besoin, ils n'avaient su tromper la vigilance des magistrats ou éviter le supplice par la dissimulation.

« Socrate, que l'on peut regarder comme le plus sage philosophe de son temps, et le plus honnête homme entre les gentils, n'était pas moins éloigné du système insensé des incrédules que de la vanité des erreurs populaires et des superstitions régnantes : accusé cependant d'athéisme, parce qu'il ne reconnaissait qu'un seul principe éternel, et pensait peu favorablement de cette lie de dieux qu'Athènes encensait, il fut poursuivi en justice, et condamné à la mort comme un athée. L'arrêt était injuste, fondé sur une fausse accusation, et accordé à la fureur du peuple abusé; mais le motif ou le prétexte de l'arrêt est une nouvelle preuve que l'irréligion passait chez les idolâtres pour le plus grand des crimes, et que le nombre des libertins incrédules était toujours peu considérable. Il ne faut point douter qu'en certains temps le nombre de ces hommes sans religion n'ait été plus grand parmi les mauvais disciples de Moïse. On convient que, lorsque les Hébreux, après la mort de Josué et des anciens, abandonnèrent insensiblement la loi du Seigneur et le saint culte, l'idolâtrie fut d'abord la première occasion de leur apostasie et le crime le plus commun de la nation. Le grand penchant de ce peuple le portait toujours à courir après des dieux étrangers, et l'on ne connut d'abord que peu d'Israélites sans quelque espèce de culte religieux. Mais ces incrédules se multiplièrent bien dans la suite, et il parut qu'à mesure que le corps revenait de sa fureur pour les idoles, des membres encore plus gâtés se jetaient dans une autre extrémité : d'un culte impie, ils passaient à l'impiété de rejeter toute sorte du culte.

« Sur le déclin de la République, lorsque les premières sectes commencèrent à s'y former, celle des pharisiens et celle des saducéens partagèrent la nation presque entière. Ceux-là se distinguèrent surtout par la superstition, et ceux-ci par l'irréligion. Les premiers ajoutèrent à la loi de Dieu les inventions des hommes, ce qu'il leur plaisait d'appeler les coutumes ou les traditions des anciens. Ces derniers au contraire retranchèrent de la loi tout ce qui n'était point

de leur goût. En niant l'existence des esprits, les saducéens devaient nier, s'ils étaient conséquents, la spiritualité et l'immortalité de l'âme; aussi ne souffraient-ils point patiemment qu'on parlât de l'espérance d'une autre vie ni de la résurrection des morts. Reconnaissant que nous sommes animés et raisonnables, ils n'osaient nier l'existence des âmes; mais ils soutenaient que ces âmes mouraient, se dissipaient ou s'éteignaient avec les corps. Ces hérétiques admettaient, avec tous les autres Juifs, la canonicité du Pentateuque, où il est souvent parlé des anges et de leurs apparitions; mais, par une liberté trop ordinaire aux impies, au lieu de former leur créance sur les textes sacrés, ils entendaient les livres divins selon les préjugés de leur secte. Par toutes ces apparitions des anges, ils voulaient qu'on entendît ou des apparitions de Dieu même, ou des spectres formés par sa puissance dans lesquels il parlait et agissait, ou de simples impressions qu'il faisait sur les sens ou dans l'imagination des hommes, et que ceux-ci prenaient, par erreur, pour des substances spirituelles séparées de Dieu.

« Par une suite naturelle de leur dogme favori, les saducéens n'admettaient point réellement de Dieu, quoiqu'ils parussent lui attribuer tout, ou ils donnaient ce nom ineffable à une substance corporelle. Leurs principes les conduisaient tous à l'athéisme. Cependant cette secte, non moins insensée qu'impie, était nombreuse et se soutint avec quelque sorte d'éclat jusqu'à la dernière destruction de Jérusalem. L'historien Josèphe assure que la plupart des grands de sa nation étaient de la même secte, et nous savons qu'encore à la naissance du christianisme, les saducéens remplissaient les tribunaux, le sanhédrin et les premières places de la Synagogue. Saint Luc nous apprend qu'il se trouvait des Saducéens parmi les Pontifes et les princes des prêtres qui firent arrêter les apôtres lorsqu'ils annonçaient au peuple la résurrection de Jésus-Christ.

« Il n'est donc point douteux que le nombre des incrédules n'ait été beaucoup plus considérable parmi les Juifs, du moins depuis la naissance de leur secte, qu'il ne l'avait jamais été dans la multitude des nations idolâtres. Pourrions-nous assurer que depuis plus d'un demi-siècle les apostats ne se sont pas encore plus multipliés parmi nous? La plume me tombe des mains.

« D'où vient donc que les sectateurs des fausses religions sont ordinairement moins portés à l'apostasie que ceux qui ont eu l'avantage d'être élevés dans la véritable? Eh! faut-il le demander? On sait assez que plus une religion est pure et sainte, plus aussi elle gène les bouillantes passions, réprime les mauvais penchants, s'oppose aux vices et punit les crimes. Il n'est donc point surprenant que des cœurs gâtés et incapables de discipline cherchent à secouer le joug qui les accable. Je dis qui les accable, parce que les libertins, en repoussant toujours la grâce, qui nous fait aimer le devoir, ne sentent que la pesanteur du joug, tandis que le vrai fidèle en éprouve les douceurs et en apprécie les avantages.

« Si la religion chrétienne, malgré tous ces traits de vérité qui la distinguent glorieusement et qui la rendent si respectable, est aujourd'hui déshonorée par un grand nombre de ceux qu'elle comptait parmi ses enfants, et qui, lâches déserteurs, paraissent maintenant à la tête de ses ennemis, il faut en gémir et ne pas s'en étonner. L'austérité de la morale évangélique ne peut manquer d'être redoutable à l'homme sensuel, au pécheur dominé par l'ambition, l'avarice, ou par le désir d'une liberté effrénée de tout penser et de tout faire. Tout cela sera toujours incompatible avec les maximes de Jésus-Christ: est-il étonnant que ceux qui n'aiment que celles du monde s'accommodent peu d'une sainte sévérité.

« On convient qu'il n'est point de religion qui fasse un devoir plus rigoureux de la pratique des vertus d'humilité et de pureté, ni qui condamne plus sévèrement les vices opposés, que la religion chrétienne. S'il est vrai, en même temps, que les sources les plus ordinaires de l'apostasie sont l'orgueil et la volupté, il s'ensuit que l'homme superbe et voluptueux est d'autant plus tenté d'abandonner le christianisme qu'il a plus à combattre tous ses penchants pour vivre en Chrétien.

« Il s'en faut bien que dans les fausses religions l'amour-propre trouve le même intérêt à se révolter contre la loi : si cette loi, tout humaine et dictée par les passions mêmes, ne conduit point au salut, du moins n'alarme-t-elle point la nature. Les dieux des gentils ne punissaient ni les désirs, ni les pensées. Les actions même criminelles et les sales voluptés, ils les avaient comme consacrées par leur exemple. Leurs poëtes chantaient les infâmes amours et les infâmies des prétendues déesses : leurs fêtes toujours riantes étaient pleines de dissolution. Les hommes charnels n'y voyaient donc rien qui s'opposât à leurs inclinations vicieuses ; il n'était donc pas naturel que les plus corrompus pensassent à changer de religion ou à vivre sans religion. Ils ne pouvaient qu'aimer celle qui les flattait si doucement; aussi s'intéressaient-ils jusqu'à la passion à sa conservation et à sa gloire. De là la longue et cruelle persécution que les idôlâtres ont faite au christianisme.

« Sous la loi mosaïque, quoique bonne et sainte, jusqu'à un certain point, et pour un certain temps, quoique d'ailleurs chargée de bien des cérémonies onéreuses, le cœur, s'il est permis de parler ainsi, se trouvait plus au large que dans la religion chrétienne. La pluralité des femmes permise, la liberté de renvoyer celle qui devenait odieuse, les récompenses sensibles accordées aux observateurs de la loi, ajoutez encore l'opinion ou l'erreur trop commune parmi les disciples de Moïse, que l'usure ne leur était point défendue envers les étrangers, ni la

vengeance en certains cas. Tout cela ne devait pas trop alarmer la cupidité des Juifs.

« Les préceptes de notre divin Maître sur tous ces points ne laissent ni doute ni équivoque. En renouvelant et élevant la loi primitive du mariage, il a voulu que le lien en fût si sacré, qu'il ne pût se rompre que par la mort. S'il promet de très-grandes récompenses à ses fidèles serviteurs, elles ne sont que pour une autre vie, plus heureuse que celle-ci et plus durable. L'usure est absolument proscrite dans son Evangile, sans distinction, sans restriction : *Faites du bien et prêtez sans en rien espérer : « Benefacite et mutuum date, nihil inde sperantes. »* (*Luc.* VI, 35.) Il s'est expliqué avec encore plus de force en faveur de la charité, qui réprime jusqu'aux désirs de vengeance : *Vous avez appris*, disait le Sauveur à ses disciples assemblés autour de lui sur la montagne, *vous avez appris qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez vos ennemis; et moi je vous dis : Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent; priez pour ceux qui vous persécutent ; ne parlez pas mal de ceux-mêmes qui vous calomnient.* (*Matth.* V, 43, 44.) Il ne fut jamais de doctrine plus sublime, ni de morale plus irréconciliable avec les passions. Il suffirait donc de connaître jusqu'où va la corruption du cœur humain, et quelle est aujourd'hui la multitude des hommes charnels, pour conclure que celle des incrédules ne peut être que bien grande. La raison en est sensible; mais le motif même de l'apostasie ne fait-il pas la honte et la condamnation de l'apostat? Que les incrédules ne triomphent donc point : en se perdant devant Dieu, ils se déshonorent encore devant les hommes. Qu'ils ne s'applaudissent pas de leur grand nombre, et que les fidèles n'en soient ni scandalisés ni ébranlés. La chute de tant de mauvais Chrétiens, bien loin de faire tort à notre religion, est une des preuves de sa sainteté et de sa vérité : de sa sainteté, puisque les libertins ne l'abandonnent que parce qu'elle est trop opposée à leur corruption; de sa vérité, puisque tout cela avait été prédit par Jésus-Christ et par ses premiers disciples. »

INFINI. — La notion de l'infini a donné lieu en 1855 à une controverse intéressante entre M. Emile Saisset et le Rev. P. Gratry, prêtre de l'oratoire de l'Immaculée Conception (congrégation fondée par M. Pétetot, ancien curé de Saint-Roch). Le P. Gratry, dans un premier ouvrage, couronné par l'Académie française, et intitulé : *De la connaissance de Dieu*, avait exposé, en un style enchanteur, les vrais rapports de la foi et de la raison, et avait proposé une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, ou plutôt éclairci une preuve qu'il croyait retrouver chez tous les grands philosophes. Il développa cette idée dans une *logique* publiée postérieurement, et tâcha de faire voir que le procédé inductif, par lequel l'esprit humain passe du fini à l'infini, est le même au fond que le procédé infinitésimal, découvert par Leibnitz. M. Emile Saisset attaqua très-vivement cette idée, et prétendit que si Hégel était plein de *contradictions*, comme l'affirmait le P. Gratry, ce dernier tombait dans la *confusion*, attendu qu'il n'y a rien de commun entre le calcul infinitésimal, l'induction, et le procédé par lequel l'esprit humain s'élève à Dieu. Le P. Gratry répondit à cette critique par un article du *Correspondant* (le 25 octobre 1855). Il est nécessaire de lire les travaux des deux adversaires, si l'on veut avoir une idée juste de leur discussion ; car ils ont présenté, l'un et l'autre, leur thèse d'une manière si spécieuse, que celui qui n'écoutera qu'un des deux résistera difficilement à la séduction.

M. Saisset avoue que le P. Gratry a raison de vouloir vivifier les sciences par la philosophie, et la philosophie par la religion. Il avoue que le mal de notre temps, c'est l'isolement des diverses branches de la science, isolement qui n'existait pas au XVIIe siècle, où nous voyons Malebranche, Leibnitz, etc., à la fois géomètres, philosophes et théologiens. Mais M. Saisset prétend que le P. Gratry se trompe en voulant prouver aux physiciens et aux mathématiciens qu'ils emploient tous les jours, sans le savoir, le procédé qui consiste à passer du fini à l'infini, procédé qui leur répugne, et déprécie à leurs yeux la métaphysique. L'induction en physique, dit M. Saisset, consiste à passer d'un fait particulier à un fait général, mais toujours contingent; et le P. Gratry se trompe en voyant avec Kepler quelque chose de *nécessaire* dans les ellipses que décrivent les astres, sous prétexte que ces ellipses sont une image de la Trinité. Le P. Gratry répond à cela : Vous reconnaissez qu'en métaphysique, outre le procédé syllogistique, par lequel la raison déduit d'un principe les conséquences qui y sont contenues, il y a le procédé que Platon appelle *dialectique* et qui consiste à passer du fini pour aller à l'infini, à s'élever ainsi au-dessus du point de départ. En prétendant que ce second procédé n'a pas d'application en physique, vous voilà obligé de prouver que la raison *raisonne* autrement en physique qu'en métaphysique; vous voilà par conséquent sur la défensive. D'ailleurs vous avouez que l'induction est un passage régulier du particulier à l'universel. Mais est-ce que le particulier n'est pas une donnée finie? Est-ce que l'universel n'est pas une notion marquée du caractère de l'infini, puisqu'une notion universelle n'est telle que parce qu'elle s'applique à toute l'infinité des cas particuliers possibles. (Ceci sera éclairci par ce qui va suivre sur l'infini abstrait.) Enfin, le P. Gratry prouve par des citations de Apelt (auteur du plus récent et du plus savant ouvrage sur l'induction), de Taylor, de Hamilton, que l'induction de Bacon, si prônée par M. Saisset, n'est qu'un tâtonnement, et que la véritable induction est celle de Kepler, concluant d'un nombre fini de cas particuliers à la loi de tous les cas dont le nombre est infini. Le P. Gratry prouve encore que M. Saisset se trompe en ne voyant que des *hypothèses* dans la lumière

et la chaleur, qui sont des faits; mais il ne répond pas au reproche qui lui est fait de voir quelque chose de nécessaire dans les lois de la nature, qui sont des faits contingents, et d'établir un rapport insoutenable entre l'ellipse et la Trinité. Il répond seulement que les ellipses astronomiques ne sont pas des faits généraux, mais des idées géométriques; ce qui ne résout pas la difficulté; car il s'agit de ces ellipses considérées non comme possibles, mais comme réelles, et préférées par Dieu à une infinité d'autres combinaisons également possibles.

Quant à la géométrie, la réponse du P. Gratry est plus victorieuse encore. Il fait d'abord observer que loin d'avoir prétendu, même implicitement que l'infini mathématique est l'infini réel, il a dit précisément le contraire. D'ailleurs, ajoute le P. Gratry, de ce que la géométrie est une science abstraite, comme je l'accorde à mon contradicteur, suit-il que la géométrie ne puisse passer de l'idée du fini abstrait à l'idée de l'infini abstrait? Evidemment non. Aussi M. Saisset va plus loin. Il prétend qu'il n'y a aucune espèce d'infini géométrique, ni abstrait, ni concret; et en cela il tombe, comme on va le voir, dans une erreur énorme.

Nous allons, pour la suite de cette discussion, laisser parler le P. Gratry, sans nous astreindre cependant à rapporter ses paroles.

M. Saisset s'appuie d'abord sur le passage suivant de Pascal : « Quelque mouvement, quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre, de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, *étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes.* » (*Pensées.*) Il suit de là, dit M. Saisset, que, selon Pascal, l'infini géométrique n'est que l'indéfini, puisque le nombre, le temps, l'espace, etc., pouvant toujours croître et décroître, *comprennent* deux infinités, l'une de grandeur, et l'autre de petitesse. — C'est tout le contraire. Pour Pascal, toute grandeur, indéfiniment décroissante ou croissante, *est toujours infiniment éloignée des deux infinités;* tandis que, pour M. Saisset, cette grandeur est la même chose que les deux infinités ; il a donc pris à rebours la pensée de Pascal.

La preuve que M. Saisset tire du raisonnement n'est pas moins ruineuse. Inscrivez, dit-il, un polygone dans un cercle. Le nombre des côtés du polygone peut croître sans fin, et cependant il ne sera jamais infini; la grandeur diminue en même temps, sans jamais pouvoir arriver à zéro; le polygone enfin approche du cercle, sans jamais se confondre avec le cercle. Il semble d'après cela que l'infiniment grand, c'est cette limite vers laquelle marche le nombre des côtés qui grandit toujours. Il semble que l'infiniment petit est cette autre limite inférieure vers laquelle marche la grandeur des côtés, grandeur qui diminue sans cesse. C'est ainsi que l'entendent et Pascal, et Leibnitz, qui appelle les deux infinités, dont nous parlions tout à l'heure, *les extrémités de la quantité non renfermées dans la quantité, mais extérieures à la quantité, « extremitates quantitatis non inclusæ, sed seclusæ.* » Non, dit M. Saisset, l'infiniment grand, c'est ce nombre de côtés qui ne peut pas devenir infiniment grand, et l'infiniment petit, c'est cette grandeur de chacun des côtés qui ne peut pas devenir infiniment petite. Quand le fini devient un peu plus grand, c'est l'infini géométrique. Cela revient à nier ces deux limites vers lesquelles marche, sans les atteindre, la quantité, quand elle augmente ou diminue. On les nie, parce qu'on soutient que la géométrie ne s'occupe pas de l'infini, et qu'il n'y a pas d'infini abstrait, qu'il n'y a en géométrie que l'indéfini, c'est-à-dire le fini croissant ou décroissant (62). Or rien n'est plus contraire à la raison. Ces deux limites, vous les apercevez puisque vous en parlez. Vous en savez quelque chose, puisque vous dites que la quantité ne peut les atteindre. Mais au lieu de dire : Ces deux limites que le fini ne peut jamais atteindre sont l'infiniment grand et l'infiniment petit, vous confondez ces deux infinités avec la grandeur croissante qui est le fini.

Le P. Gratry ajoute ici une comparaison saisissante de clarté et fort spirituelle. Il prévient qu'elle porte seulement sur la manière dont M. Saisset expose le calcul infinitésimal, et non sur sa personne, qui est au-dessus du ridicule. « Quelqu'un eut un jour une pensée barbare : ce fut d'apprendre à un oiseau un air connu... moins la dernière note. L'oiseau chantait ce qu'il savait et s'arrêtait. Rien n'était plus étrange que la satisfaction parfaite avec laquelle il demeurait sur l'avant-dernière note, sans nul souci de la dernière. Il ne la savait pas et n'éprouvait aucun besoin de la savoir. Il restait suspendu au-dessus de la note finale, conclusion nécessaire, forcée, inévitable de toutes les notes qui précédaient; mais il n'y tombait point. C'était affreux, et l'on était forcé, pour le repos de l'oreille, de suppléer mentalement la fin.

« Tel est exactement votre manière d'exposer le calcul infinitésimal. Vous montez avec la grandeur croissante, ou descendez avec la grandeur décroissante vers la limite qui est la note finale, la tonique, la note fondamentale de toute la science, et au moment où il est nécessaire de conclure, d'y atteindre et de dire : voici l'infiniment grand, ou voici l'infiniment petit : alors, dis-je, vous restez sur l'avant-dernière note, vous oubliez la fin sans laquelle tout le reste n'est rien, et vous dites : c'est tout. »

Le P. Gratry montre ensuite l'infiniment grand dans les éléments du cercle, dont il y a une infinité proprement dite, puisqu'on peut mener au cercle une infinité de tangentes différentes. Et la limite de la grandeur indéfiniment décroissante de chacun des côtés du polygone, en d'autres termes, l'infiniment petit, c'est la simplicité sans étendue

(62) Une telle erreur dans un tel homme donne la mesure de la philosophie universitaire.

de l'élément du cercle, élément idéal et abstrait qui n'est pourtant pas un pur néant, puisqu'il détermine une tangente.

M. Saisset, d'ailleurs, fausse le calcul infinitésimal, en disant qu'il consiste à calculer, par exemple, la surface d'un cercle, en calculant celle d'un polygone d'un très-grand nombre de côtés, de manière que, ce polygone pouvant être assimilé au cercle avec *une erreur aussi petite* que l'on veut, on a, *par approximation*, la surface du cercle. C'est là une grosse faute de géométrie. Car le calcul infinitésimal donne non des approximations, mais l'absolue précision.

Le P Gratry termine en démasquant ce qu'il appelle les ruses de guerre de M. Saisset, en montrant que celui-ci lui adresse une foule de reproches contradictoires et sans fondement. M. Saisset exploite surtout les mots de *logique nouvelle*, tandis que le P. Gratry tâche de montrer que tous les grands philosophes ont connu sa théorie de l'induction, qu'il croit avoir seulement le mérite d'avoir rendue plus claire et plus précise. Le P. Gratry ne prétend pas prouver l'existence de Dieu par le calcul infinitésimal; il montre seulement, dans ce calcul, un passage du fini abstrait à l'infini abstrait, comme dans l'induction métaphysique on passe du fini réel à l'infini absolu. Enfin le P. Gratry repousse l'attaque dirigée par M. Saisset contre les lignes suivantes de son livre *De la connaissance de Dieu* : « Quand les formules algébriques nous apprennent qu'une grandeur finie, si grande qu'elle soit, multipliant zéro, produit toujours zéro, ceci correspond à l'axiome *ex nihilo nihil*, rien ne vient de rien. Mais si, au lieu de prendre pour multiplicateur une quantité finie, vous prenez l'infini, la formule devient : « l'infini multipliant zéro donne toute grandeur finie. » M. Saisset, pour prouver que cette formule n'a rien de commun avec la création du fini *ex nihilo* par l'Etre infini, explique longuement que cette formule revient à A=A. Le P. Gratry, traitant un peu trop sévèrement, ce nous semble, cette explication de M. Saisset, lui reproche avec raison d'employer trois pages à montrer des traces *d'exaltation* dans une remarque faite en passant et en six lignes; mais il n'entre pas dans le fond de ce débat accessoire, et semble ainsi passer condamnation sur cette critique de son adversaire. Il aurait pu répondre, ce nous semble, que le passage critiqué est une comparaison, et non un argument; s'il ne prouve pas la création, il aide à la concevoir.

Citons les dernières lignes de l'article du P. Gratry : « Je demande seulement à mon critique la permission de lui adresser trois questions :

« Première question. Je vous prie de me dire comment vous savez que l'esprit humain se trouve trop à l'étroit dans la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Plus j'y pense, moins je comprends comment vous savez cela.

« Deuxième question. Comment démontrez-vous que le discours sur la méthode est un monument plus vaste que la théologie et la philosophie de saint Thomas d'Aquin? Pour admettre sans preuve une pareille chose, il faut y avoir été habitué dès l'enfance. Et encore cela ne suffit pas; car moi-même j'ai cru cela jusqu'à dix-huit ans. Aujourd'hui, je ne le crois plus.

« Troisième question : Qu'entendez-vous par ces paroles?—*Descartes, ce hardi novateur, a sécularisé la science.* Dites-moi franchement tout le fond de votre pensée à ce sujet. Cela vous embarrasse? Eh bien! nous nous en expliquerons une autre fois.

«Puisque j'y suis, permettez-moi une dernière question. Vous dites : *Les philosophes n'ont pas attendu votre appel. La philosophie, et le siècle avec elle, retournent à la religion.*

« Or vous êtes du siècle, et vous êtes philosophe. Que dois-je conclure? Serait-il vrai!... Serait-il vrai que vous ayez donné à votre mère, à votre sœur, aux anges du ciel cette joie? Ah! faites-le-moi savoir par un signe : demain matin je suis chez vous, je viens vous embrasser, je viens vous remercier de n'avoir pas attendu mon appel; je viens vous remercier de votre article; je vous pardonne, ou même, si vous le préférez, je vous prie de me pardonner toutes les choses plus ou moins malicieuses que vous dites contre moi... et vous voyez d'ailleurs que je n'ai pu ni voulu m'en fâcher. »

—On connaît la grande erreur de M. Cousin sur l'espace : «Peut-on supposer, dit-il, qu'alors même qu'il n'y aurait pas, ou qu'il n'y aurait plus de corps, il ne resterait pas un espace pour l'univers qu'un acte de la puissance créatrice ferait passer du néant à l'être? Cela est impossible à l'homme. Donc l'idée de l'espace est une idée nécessaire, absolue... L'idée des corps emporte l'idée de limite, tandis que l'idée de l'espace emporte l'absence de toute limite.» M. Victor de Bonald répond très-bien, dans le *Correspondant* de mai 1854, que c'est là une erreur énorme, puisqu'il en résulterait que l'espace est Dieu; que l'on peut très-bien *supposer* la non-existence de l'espace, quoiqu'on ne puisse pas la comprendre; que l'on ne sait pas où en est la limite, mais que ce n'est pas une raison de croire qu'elle ne puisse exister; que la divisibilité de l'espace montre même clairement qu'il a une limite, et qu'ainsi on conçoit cette limite, bien qu'on ne puisse l'imaginer. Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibnitz, saint Bonaventure et saint Thomas sont ici d'accord. Ce dernier dit (1 p., quæst. 4-6) : *Quod ad relationem vacui, non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem; nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.*

Si M. de Bonald réfute bien ceux qui disent l'espace incréé et illimité, il est moins concluant quand il combat l'erreur opposée qui fait de l'espace une pure abstraction. Exposons en quelques mots ses idées avant de dire ce que nous en pensons.

L'espace ou le vide est réel, indépendam-

ment des corps. Il a été créé avant les corps, et est désigné par le mot de *cœlum* dans la Genèse. On demande ce qu'il y a au delà des limites de l'espace; il y a le néant, qui n'est pas la même chose que le vide, celui-ci étant une substance créée dont les trois dimensions forment l'essence. Le cardinal de Polignac dit : Si l'espace était créé, Dieu pourrait donc en anéantir une portion au milieu du reste. Evidemment il y a contradiction dans l'anéantissement d'un espace dont les contours subsisteraient. Il y a trois sortes de créatures : les esprits, qui n'ont pas d'étendue; l'espace, qui n'a que l'étendue; les corps, qui ont plus que l'étendue. Ce qui ne veut pas dire que l'étendue est essentielle aux corps. L'abbé Haüy dit que nous ne connaissons pas assez la nature des corps pour décider si l'étendue leur est essentielle. Descartes, en affirmant un monde indéfini, ne s'éloignait pas de ces vérités, car il entendait par indéfini « ce qui de toutes parts n'est pas sans fin, ni sans limite. »

Telles sont, en résumé, les idées qu'expose sur l'espace M. le vicomte de Bonald. Nous en admettons pleinement la plus grande partie. Mais l'honorable écrivain ne va-t-il pas trop loin en faisant de l'espace une substance qui peut exister indépendamment des corps. Il semble croire qu'il n'y a pas de milieu entre faire de l'espace une pure abstraction, et en faire une substance. Nous croyons que ce milieu existe, et qu'on peut soutenir la réalité objective de l'espace, sans le regarder comme une substance. Les rapports, les propriétés des êtres, ne sont pas des substances, quoiqu'on n'en puisse nier la réalité. De plus, nous croyons que M. de Bonald s'efforce en vain de prouver que Descartes admet toutes les idées que nous venons de résumer. Nous consentons volontiers à reconnaître que Descartes ne prenait pas le mot d'*indéfini* dans le sens d'*infini*, et n'admettait nullement l'infinité du monde. Mais ce grand philosophe a été fort explicite sur l'impossibilité du vide, grande et difficile question, sur laquelle il a été abandonné par Bossuet, Fénelon, Nicole et Cordemoi qui, selon Fleury, se séparait aussi de Descartes relativement à l'essence de la matière, et à sa divisibilité infinie.

— M. Maret parlant de Hégel, dit (*Phil. et Rel.*, p. 452) : « Hégel part du néant, et il veut tirer du néant l'universalité des choses et des êtres. Mais pour expliquer comment les choses procèdent du néant, Hégel est obligé de faire plusieurs suppositions, lui qui n'en veut aucune, lui qui les exclut toutes, lui qui se glorifie de tout démontrer avec une rigueur mathématique. Là est une première contradiction, mais c'est la moindre. Contre toutes les exigences et les prétentions de son système, Hégel est donc obligé de supposer premièrement que ce néant est riche et fécond; en second lieu, que ce néant éprouve le besoin de se développer dans l'être, de devenir tous les êtres. Mais quoi! un néant riche, un néant fécond! Que voulez-vous dire? Un néant riche, un néant fécond, c'est l'être, c'est l'être dans sa plénitude, c'est l'être dans son infinité. Comment et par quoi serait-il borné? D'où lui viendrait la limite? se la donnerait-il à lui-même? Impossible, puisqu'il irait contre sa nature. La recevrait-il du dehors? Impossible, puisqu'il est seul. Vous dites que c'est seulement *l'être en germe;* mais vous êtes obligé de convenir que c'est l'être infini en germe. L'infini en germe! Je ne comprends pas, ou plutôt, je saisis un non-sens, une contradiction. Qui dit infini dit tout; qui dit germe dit quelque chose de replié en soi-même, privé ainsi de son développement, ce qui détruit l'infinité. Votre infini en germe n'est rien, ou il est l'infini réel. Votre néant fécond et riche est donc l'infini réel, l'infini vivant. Et vous supposez que cet infini réel, que cet infini vivant a besoin de se développer, et de passer dans toutes les existences de ce monde. Un besoin dans l'infini, un infini qui ne se suffit pas! N'est-ce pas une troisième contradiction plus éclatante que les premières? Et si, pour échapper à toutes ces contradictions, Hégel renonce à son néant riche et fécond, et se réfugie dans le néant absolu, alors il tombe dans une contradiction suprême qui écrase son système. Placer le néant absolu à la tête de l'existence, c'est rendre à jamais l'existence impossible : *ex nihilo nihil.* »

Dans l'*Univers* du 26 juin 1858, M. Wallon a rendu compte de la *Théodicée* de M. Gabriel. Il en cite ces lignes :

« Le principe de l'identité des contraires, qui constitue toute la méthode de Hégel, a-t-il été compris? Nous ne le pensons pas... En y regardant à fond, il y a dans Hégel deux hommes : l'un qui, rompant avec la recherche de l'absolu, pose la méthode antinomique en vertu de laquelle rien ne saurait être connu que par la limite qui le définit en le déterminant; l'autre, qui, considérant cette méthode comme étant elle-même l'absolu, y voit l'explication de toutes choses, et se trouve ainsi jetée aux dernières monstruosités du panthéisme et de l'athéisme... Dieu, dit saint Augustin, étant le bien souverain, est éminemment communicatif. Amour infini, il veut se donner infiniment. Ne craignons pas de le dire, s'il avait pu, il n'eût créé que des esprits infinis; mais l'infini ne peut se donner, il est nécessairement unique. L'impossibilité de faire des infinis est la perfection même de sa nature. La créature reste donc toujours essentiellement finie, par cela seul qu'elle est créature. Mais inénarrables sont les merveilles de l'amour infini. Ecoutez-le : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Je suis l'infini en réalité, en acte; l'homme sera l'infini en facultés, en tendances; je suis l'infini en essence, il sera l'infini en participation; je suis l'infini par nature, il sera l'infini par la projection de la vie; je suis l'infini de l'*être*, il sera l'infini du *devenir*, s'avançant éternellement vers la perfection par un progrès sans limites. C'est ainsi que Dieu donne infiniment, et qu'il se donne infiniment en se gardant tout entier. Que pourrait imaginer

de plus la plus audacieuse conception. » En effet, » ajoute M. Wallon, « la base du système de M. Gabriel, c'est l'indéfini qui suppose à la fois et exclut la limite, et concilie les idées en apparence contradictoires d'*esprit* et *corps*, etc. Le sentiment de l'indéfini est à ses yeux le sentiment de la perfection, et même de l'amour divin, où il voit le vrai rapport du fini et de l'infini. Il rattache à la même conception l'identification assez plausible de l'amour et de la douleur. Il croit ainsi conserver ce qu'il y a de bon dans Hégel. Pour cela il applique à l'âme tout entière cette négation de toute formule qu'Hégel renfermait dans l'entendement; il transporte cette loi des idées aux faits, et elle devient ainsi un motif de progrès, comme le prouve la méthode des saints qui consiste à nier l'idéal qu'on vient d'atteindre, à le nier pour s'élever à un autre. »

INQUISITION. — On peut lire aux articles Pouvoir temporel, Liberté de conscience et Tolérance, des considérations qui montreront combien fut sage la part prise par l'Eglise à la répression de l'hérésie. Cette matière cependant est tellement importante que nous croyons devoir ajouter quelques réflexions sur la grande institution répressive, encore aujourd'hui l'épouvantail d'une foule de personnes qui se croient éclairées.

Le docteur Hefele, professeur de théologie catholique à l'université de Tubingue, a publié un ouvrage intitulé : *Le cardinal Ximenès et l'Eglise d'Espagne à la fin du* XV*e siècle et au commencement du* XVI*e, pour servir à l'histoire critique de l'Inquisition.* Un fait suffit pour attester le mérite de cet ouvrage : il en a paru en même temps trois traductions françaises. Une seule a reçu l'approbation de l'auteur; elle a pour auteurs MM. Sisson et Crampon. Ce dernier, déjà connu par des travaux d'exégèse, et par d'autres traductions, a été successivement professeur de seconde au petit séminaire de Saint-Riquier, et aumônier de Mgr l'évêque d'Amiens. C'est à cette dernière traduction que nous empruntons les lignes suivantes :

« D'une part, le pouvoir séculier commence avec Constantin d'inscrire dans son Code pénal et de punir par des châtiments du for civil la défection de la foi; mais, d'autre part, depuis l'origine de l'Eglise, elle seule, par l'organe de ses conciles et de ses évêques, décide des cas d'hérésie; et à ne considérer que l'idée fondamentale de l'inquisition, savoir la recherche et le châtiment des hérétiques par l'autorité spirituelle, puis cette recherche et ce châtiment sanctionnés par le pouvoir temporel, on trouvera qu'elle date, sous la première forme, du temps des apôtres, et sous la seconde, du règne de Constantin.

« Mais nous ne reconnaissons pas encore là les éléments de l'Inquisition suivant la notion qu'en donne l'histoire; aucun tribunal spécial, aucune institution régulièrement organisée n'a encore présidé à cette recherche et à ces châtiments. L'organisation spéciale dont nous parlons naquit aux XIe et XIIe siècles de la multiplicité prodigieuse et du caractère menaçant des hérésies que vit alors surgir l'Occident, et qui, comme une contagion maligne, infectèrent toutes les classes de la société, jusqu'aux chapitres et aux couvents...

« Quelque sévères que soient les pénalités décrétées contre les hérétiques de Gascogne et des pays d'Alby et de Toulouse, le concile de Latran ne fait encore mention d'aucun tribunal inquisitorial; l'histoire nous en montre les premières traces quelques années après, au concile de Vérone. En présence de l'empereur Frédéric Barberousse, qui déclarait accepter ses décisions, et de concert avec les évêques, le Pape Lucius III lance l'excommunication : 1° contre les cathares, les patérins, les pauvres de Lyon, etc.; 2° contre tous ceux qui prêchaient sans permission et semaient des erreurs; 3° contre leurs fauteurs; 4° comme les peines purement ecclésiastiques sont souvent, pour les gens de cette sorte, un objet de mépris, il arrête que les clercs hérétiques seront dégradés d'abord, et, s'ils ne se rétractent point, livrés au bras séculier; que les hérétiques laïques qui s'obstinent dans leurs erreurs seront immédiatement livrés à l'autorité séculière pour être punis; 5° les suspects qui ne feront pas tomber, en comparaissant devant l'évêque, les soupçons dont ils sont l'objet, seront traités comme hérétiques; 6° tout relaps sera admis par grâce à une seconde abjuration; s'il ne la fait point, il sera livré au bras séculier.

« Jusqu'ici les décisions du concile de Vérone ne sont qu'une application détaillée des principes de l'ancien droit; celles qui suivent ont servi de transition au tribunal inquisitorial proprement dit : 7° de l'assentiment des prélats et de l'empereur, les évêques feront au moins une fois chaque année, soit en personne, soit représentés par un archidiacre, une visite dans la partie de leurs diocèses habitée par les hérétiques; ils désigneront trois ou quatre personnes honorables ou un plus grand nombre, qui s'engageront par serment à dénoncer les hérétiques, et tous ceux qui se distingueraient des autres fidèles et auraient des réunions secrètes; après quoi l'évêque ou l'archidiacre les citera à son tribunal et examinera leur cause.

« Ici apparaissent pour la première fois dans l'histoire les voyages inquisitoriaux des évêques, à des intervalles réguliers, avec des assesseurs spéciaux pour les aider dans leurs recherches. N'est-ce pas un premier essai du tribunal d'inquisition que le siècle suivant verra s'organiser définitivement... C'est à l'occasion de la guerre des Albigeois que ces commencements d'inquisition se développèrent..... Le concile de Toulouse (1229), en constituant l'Inquisition, conserve à l'élément épiscopal sa prédominance, comme dans les siècles antérieurs... La vraie date des premiers inquisiteurs en Italie, c'est 1231 : Grégoire IX, qui avait été l'âme du concile de Toulouse, fut encore la cause principale de cette introduction. Dans une

bulle de l'année 1231, il frappe d'anathème tous les hérétiques et leurs fauteurs, il déclare les *obstinés* infâmes, incapables des emplois publics, de porter témoignage, de tester, d'hériter, etc.; les suspects qui ne se justifient pas suffisamment sont excommuniés, et ceux qui demeurent un an dans l'excommunication sont traités comme hérétiques, etc.

« A la suite de cet édit, où il n'est encore fait aucune mention de l'Inquisition, le Pape abandonna au sénat et à son président Annibal de statuer sur les mesures de répression qu'il convenait d'employer sur le territoire romain, et cette assemblée établit en effet un tribunal dont pour la première fois elle nomme les membres *Inquisitores ab Ecclesia dati*. Grégoire envoya sa bulle et l'édit du sénat à l'archevêque de Milan et à ses suffragants pour être appliqués dans cette province; la même chose eut lieu dans d'autres parties de l'Italie.

« A côté des inquisiteurs épiscopaux, à l'institution desquels nous venons d'assister, nous voyons les Dominicains apparaître avec une importance toujours croissante dans les affaires de l'Inquisition, sans qu'on puisse assigner le point de départ de cette influence... Ce qui n'avait été encore qu'un simple fait, Innocent IV entreprit de le convertir en droit; il transporta exclusivement aux Dominicains tous les emplois inquisitoriaux, et plaça leur action dans une sphère indépendante du pouvoir épiscopal. »

L'auteur s'occupe ensuite de l'Inquisition d'Espagne; il prouve que ce fut une institution politique qui se servait d'armes spirituelles, et qui dépendait principalement du pouvoir royal. Il montre qu'elle a cependant été utile, malgré ses excès, et il révèle à ce sujet des faits extrêmement curieux sur l'entreprise de judaïser l'Espagne, qui fut tentée à plusieurs reprises par les Juifs convertis en apparence.

La question de l'Inquisition a été traitée en deux fois dans les conférences ecclésiastiques du diocèse d'Amiens en 1856. Nous allons donner le programme de ces deux conférences; puis parmi les travaux qui furent envoyés de tous les cantons à l'évêché, nous en reproduirons deux, un sur chaque partie du programme. Le premier est de M. l'abbé Bridoux et a été lu dans la conférence du canton de Nouvion; le second, de M. l'abbé C***, a été lu dans la conférence d'Amiens.

PROGRAMME DES QUESTIONS D'HISTOIRE.

Moyens employés par le Souverain Pontife pour préserver la société chrétienne de l'invasion des doctrines anti-sociales. — Du tribunal de l'Inquisition.

Ire QUESTION. — Exposé des faits.

Qu'est-ce que le tribunal de l'Inquisition? — Différentes espèces. — Tribunal exclusivement ecclésiastique. — Tribunal ecclésiastique et politique. — Tribunal exclusivement politique. — A quelle époque, dans quelles circonstances et par qui fut établi le tribunal de l'Inquisition?

Organisation du tribunal de l'Inquisition? — Ecclésiastique? — mixte? — Quelle était la procédure suivie à l'égard des accusés? — Quelles étaient les peines infligées? — Par qui étaient-elles appliquées?

Auteurs à consulter. — De Maistre, *Lettres sur l'Inquisition espagnole.* — De Falloux, *Histoire de saint Pie V.* — Balmès, *Du Catholicisme comparé au protestantisme.* — Lacordaire, *Vie de saint Dominique.* — Hefele, *Vie de Ximenès.* — Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Eglise.*

IIe QUESTION. — Appréciation et justification de la conduite des Souverains Pontifes.

Les principaux reproches adressés aux Souverains Pontifes à l'occasion de l'Inquisition sont : 1° *D'avoir été les promoteurs d'une institution contraire au véritable esprit du christianisme;* 2° *D'avoir encouragé les rigueurs ou plutôt les atrocités exercées par les inquisiteurs et d'y avoir même participé.*

Pour justifier la conduite des Souverains Pontifes, montrer :

1° *Que le tribunal de l'Inquisition, tel que les Papes l'ont conçu et réalisé, ne présente rien de contraire au véritable esprit de l'Evangile; que cette institution fut une nécessité et un bienfait dans les circonstances où elle fut établie;*

2° *Que les Souverains Pontifes n'ont jamais approuvé les excès réels, quoique très-exagérés, commis par quelques inquisiteurs, et qu'ils n'ont rien négligé pour adoucir la sévérité des peines.*

Auteurs à consulter. — Les mêmes que pour la question précédente.

Voici maintenant le travail annoncé sur la première question :

PREMIÈRE CONFÉRENCE SUR L'INQUISITION.

Exposé des faits

L'inquisition peut être considérée dans son essence, dans les détails de son organisation et de ses règlements, dans ses actes et enfin dans ses résultats. Or, aucun de ces points de vue, aux yeux d'un juge impartial et éclairé, ne légitime les furieuses attaques dont cette institution a servi de prétexte contre l'Eglise et la Papauté.

L'Inquisition considérée dans son essence. — Ainsi, en premier lieu, il est vrai qu'à l'Eglise, et en particulier à la Papauté, incombe la responsabilité du principe fondamental de l'Inquisition, de tout ce qui la constitue essentiellement. Mais elle n'a pas à en rougir. Quelle fut, en effet, dans la pensée des Souverains Pontifes, la vraie nature de ce tribunal? L'histoire seule peut nous répondre; car il n'est point sorti tout armé des pensées d'un Innocent III, ou des canons d'un concile de Toulouse, mais plutôt fut l'œuvre des siècles et des circonstances.

Quand avec Constantin, Théodose, Justinien, le pouvoir séculier eut commencé d'inscrire dans son code pénal la défection

de la foi, il dut requérir, et il requit en effet préalablement le jugement de l'Eglise, avant toute application des châtiments du for civil. Les évêques, et à leur tête, les Souverains Pontifes, ces inquisiteurs nés de toute la chrétienté, prononçaient sur les cas d'infidélité et d'apostasie, lançaient l'excommunication ou l'interdit, et les empereurs et les rois, armés du code théodosien, qui régit tout le moyen âge, sanctionnaient leurs arrêts par la répression matérielle. Il n'était pas rare, il est vrai, que ces actes, si différents par leur nature, émanassent d'une assemblée à la fois concile et champ de mai ; toutefois il n'en est pas moins juste de rapporter à chacun des deux pouvoirs sa part naturelle de l'action commune.

Lorsqu'au XIe et XIIe siècles, l'Occident vit surgir dans son sein une multitude prodigieuse d'hérésies, la plupart caractérisées par la nature menaçante et anti-sociale de leurs doctrines et de leurs actes; lorsqu'on les vit, comme une contagion maligne, pénétrer dans toutes les classes de la société, jusqu'au sein des chapitres et des monastères, jusqu'au trône épiscopal, il fallut bien recourir à des mesures extraordinaires ; il devenait urgent de suppléer à la négligence de certains évêques, à la faiblesse des uns, à la négligence ou à la connivence des autres; il devenait urgent de stimuler le zèle de tous, prêtres et laïques, évêques et rois, contre des erreurs d'autant plus redoutables, que souvent les apparences de l'abjuration et les serments les plus solennels ne voilaient qu'une obstination impie. Des légats, des missionnaires pontificaux, revêtus en quelque sorte de l'inquisition apostolique, furent chargés temporairement d'aller travailler au maintien de la foi et à l'extirpation de l'hérésie. Choisis surtout parmi les ordres religieux, et, en particulier parmi les Dominicains, par conséquent plus détachés des choses terrestres, ils apportaient plus de zèle, de dévouement, de mépris du danger, dans l'exercice de fonctions fertiles en martyres. D'ailleurs, ces inquisiteurs extraordinaires, et à titre spécial, concentrant tous leurs efforts sur un seul objet, devaient nécessairement obtenir des résultats plus importants que l'inquisition ordinaire, et toujours coexistante d'ailleurs, des évêques, que distrayait inévitablement la multiplicité de leurs autres fonctions. Bientôt, à raison de ces avantages, et aussi des sollicitations des princes, réduits sans cesse à implorer le concours de l'Eglise dans cette lutte contre les principes dissolvants de la société, les Papes donnèrent un caractère permanent à la mission des inquisiteurs apostoliques. D'un autre côté, ils confièrent au général et aux provinciaux des Dominicains le pouvoir de nommer à cette charge, sans toutefois renoncer entièrement à l'exercice direct de cette fonction de leur ministère. (Brefs d'Innocent IV, 1246, 1248 ; d'Urbain IV, 1257 ; de Clément IV, 1265.) En vertu de cette commission, généralement les inquisiteurs sont Dominicains, nommés par leur provincial, qui est lui-même inquisiteur-général (63). De plus, au-dessus de toutes les inquisitions locales, Urbain IV établit, comme cour d'appel et centre de direction suprême la congrégation du Saint-Office, présidée par le Pape lui-même, ou par le grand inquisiteur, qui est de droit le général des Dominicains.

D'où il résulte que l'inquisition n'est autre chose, dans la pensée des Souverains Pontifes, qu'une commission apostolique d'enquête et de jury, instituée à côté du pouvoir épiscopal, pour l'aider et le suppléer au besoin dans l'exercice de ses fonctions, c'est-à-dire, 1° pour prononcer sur les causes de la foi, et y appliquer les peines canoniques ; 2° pour éclairer le pouvoir séculier dans l'application de son code aux cas d'apostasie et de défection de la foi. Telle est, d'après l'histoire, l'essence de l'Inquisition ; telles sont les idées fondamentales qui constituent la conception de ce tribunal, tel que l'ont élaboré les siècles.

Or, dans ces conditions, en quoi, je le demande, répugne-t-elle à l'esprit du christianisme ?

D'abord, ce ne peut être comme commission d'enquête et de jury, instituée par les Souverains Pontifes pour les causes de la foi, ni même comme tribunal appliquant les peines spirituelles. Les évêques, et surtout le Pasteur des pasteurs, le successeur de Pierre, ne sont-ils pas tenus, par leur charge même, de veiller au salut de leur troupeau, de le préserver surtout des faux prophètes et des fausses doctrines, d'arracher, s'il le faut, l'œil ou le membre qui scandalise le reste du corps ? Le Sauveur leur en a imposé l'obligation; les apôtres, à chaque pas, leur en donnent l'exemple, saint Paul surtout dans ses admirables Epîtres. Non, il n'est pas contraire à l'esprit du christianisme que l'Eglise recherche soigneusement si l'erreur n'a pas pénétré dans son sein, ni qu'elle condamne et rejette de sa communion quiconque s'en est déjà retranché lui-même par sa révolte, ni même qu'elle interdise aux fidèles tout rapport avec l'apostat, qui ne manquerait pas de chercher à leur inoculer son venin.

Si l'Inquisition, ainsi considérée dans son essence, s'écartait de l'esprit du christianisme, ce ne pourrait être qu'en tant qu'elle prête son concours au pouvoir civil, et que sa sentence va entraîner pour le coupable des châtiments corporels.

Mais ce n'est pas elle qui a porté ces lois, ni qui les applique, c'est le pouvoir temporel qui a inscrit dans son code, au nombre des crimes, la révolte contre la loi révélée, et qui la punit comme un crime de lèse-majesté divine. Il ne demande à l'Eglise

(63) Mais, une fois nommés, ils sont sous la juridiction immédiate du Saint-Siége, quoiqu'ils doivent procéder de concert avec les évêques.

qu'une chose : déclarer s'il y a, oui ou non, défection de la foi ; lui-même se charge ensuite de traiter le coupable selon sa loi. Aimerait-on mieux qu'il se chargeât aussi de décider la question d'hérésie ou d'infidélité ? Mais ce serait là une usurpation bien téméraire ; ce serait plus que porter une main profane à l'encensoir. Dès lors qu'il y a une loi contre l'abjuration du christianisme, il faut que quelqu'un prononce ; or, il est bien plus conforme à l'esprit du christianisme que ce soit le pouvoir spirituel qui décide une question d'une nature toute spirituelle. Mais cet acte une fois posé, on ne doit pas plus le rendre responsable des conséquences pénales qui en résultent par le fait d'autrui, que le jury de nos cours criminelles n'est responsable des suites d'un verdict de culpabilité.

Toutefois, nous l'avouons, la Papauté approuvait la législation du moyen âge ; elle l'appuyait de son concours ; l'Inquisition n'avait même pour but que d'en faciliter et d'en étendre l'application. Doit-on l'en blâmer ? Peut-être, si le pouvoir temporel outre-passait ses droits essentiels ; mais non, mille fois non, s'il ne faisait qu'accomplir un devoir sacré.

Peut-être, ai-je dit ; car, après tout, quand l'Eglise, pour éviter de plus grands maux, en particulier l'immixtion du pouvoir civil dans le gouvernement des consciences, se serait pliée aux idées et à la législation régnantes, qui se croirait le droit de stigmatiser sa conduite, parce qu'il vit au sein d'une société toute différente ? Mais est-il vrai que le pouvoir temporel n'ait pas le droit, et par conséquent, dans bien des circonstances, le devoir de réprimer par la force les doctrines perverses ? Aujourd'hui encore ne poursuivrait-on pas devant les tribunaux la prédication de doctrines anarchiques, ou même toute publication ouvertement attentatoire à la morale publique ? En 1832 encore, les doctrines saint-simonniennes étaient condamnées par nos tribunaux. Mais la morale publique, ou l'ensemble des vérités religieuses universellement acceptées par une société, varie nécessairement avec les temps et les lieux. Or, au moyen âge, la morale publique n'était pas seulement un lambeau du christianisme, elle s'identifiait complétement avec lui. Pourquoi donc refuserait-on aux pouvoirs d'alors un droit que nul ne dénie à ceux d'aujourd'hui ?

D'un autre côté, n'oublions pas que toute attaque contre la religion atteignait la société elle-même. Le christianisme avait tellement pénétré la société du moyen âge qu'il en formait l'essence ; pour être citoyen, il fallait être croyant ; pour ceindre la couronne du monarque préposé à la garde du royaume, comme l'épée du simple chevalier, il fallait avoir juré de défendre la foi, et de la faire respecter de ses vassaux. Il est donc infidèle à ses serments, il s'est clandestinement introduit dans la société chrétienne pour la saper par la base, il en est l'ennemi le plus redoutable, celui qui est venu à elle sous le nom de l'un de ses enfants, et, une fois admis dans son sein, chargé du sacerdoce, de la magistrature, du commandement militaire, lève contre ses principes constitutifs l'étendard de la révolte. Mais l'attaque n'était pas seulement indirecte ; oui, grâce, si l'on veut, aux idées régnantes, l'erreur a confondu dans ses attaques les deux pouvoirs, les deux ordres ; il fallait donc que la défense unît aussi leurs efforts pour une répression commune. Frédéric II n'était pas un fanatique, et pourtant c'est lui, avec les seigneurs de sa cour, qui provoqua le décret de Lucius. *Comme ils exercent des cruautés sur les orthodoxes*, dit le IIIe concile de Latran, *et n'épargnent ni églises, ni veuves, ni orphelins, les fidèles sont déliés de toutes leurs obligations envers eux, jusqu'à la réconciliation avec l'Eglise ; on est autorisé à opposer la force à leurs violences.* N'oublions donc pas que ces affreuses doctrines, comme celles des socialistes de nos jours, n'allaient à rien moins qu'au bouleversement de la famille et de toute société ; que tout crime, elles l'appelaient vertu, dès lors qu'il contribuait au triomphe de la foi nouvelle ; que partout elles mettaient la torche et le glaive à la main de leurs fanatiques sectaires, et les précipitaient en aveugles dans les désordres et les horreurs d'une lutte à outrance. Donc, quelque sentiment qu'on adopte sur la thèse générale, on sera forcé d'avouer que, dans ces circonstances du moins, il y avait nécessité pour le pouvoir temporel de se défendre contre les principes dissolvants qui l'attaquaient ; que dis-je ? que c'était un devoir pour lui d'en purger la société confiée à sa garde. Mais si le pouvoir temporel a parfois ce devoir et ce droit, si en ces circonstances il y avait même nécessité pour lui de l'exercer, pourquoi l'Eglise n'aurait-elle pu lui prêter son concours ? N'est-il pas de l'essence du christianisme, qu'il distribue ses leçons aux rois comme aux peuples ?

Citons, au reste, quelques passages d'une constitution tracée par Dieu même ; nous n'aurons pas à craindre de nous laisser égarer par les erreurs des raisonnements humains.

S'il s'élève parmi vous, est-il dit au *Deutéronome* (XIII, 1 *seq.*), *un prophète ou quelqu'un qui prétende avoir eu une révélation en songe, qui prédise quelque chose d'extraordinaire et de prodigieux, et qu'il vous dise en même temps : Allons, suivons des dieux étrangers qui vous sont inconnus, et servons-les ; vous n'écouterez point les paroles de ce prophète et de cet inventeur de songes... ; mais qu'il soit puni de mort, parce qu'il vous a parlé pour vous détourner de l'Eternel, votre Dieu.*

Si votre propre frère, votre fils, votre fille, votre femme entre vos bras, ou l'ami de votre cœur, veut vous persuader et vient vous dire : Allons, suivons les dieux étrangers, ne vous laissez point aller à ses discours, n'y prêtez pas l'oreille ; votre œil ne l'épargnera

point, vous n'en aurez pas compassion, et vous ne couvrirez pas l'affaire; mais vous le ferez mourir en le dénonçant au juge, qui le condamnera sur la déposition de deux ou trois témoins.

Si dans quelqu'une de vos villes que l'Eternel, votre Dieu, vous donnera pour habiter, vous entendez dire à quelques-uns : Des enfants de Bélial sont sortis du milieu de nous, et ont perverti les habitants de leurs villes en disant : Allons, et servons les dieux étrangers qui vous sont inconnus, vous ferez une inquisition, une recherche, une information bien exacte; et si vous trouvez que l'avis est vrai et certain, et que cette abomination a été commise effectivement, vous passerez au fil de l'épée les habitants de cette ville, vous la dévouerez au tranchant du glaive, avec tout ce qui est en elle, jusqu'aux animaux. (*Deut* XII, 15.)

Certes, voilà bien une loi, et une loi sévère, de dénonciation, d'inquisition et de châtiment corporel contre les individus, contre les villes même, qui essayeraient, par leurs leçons ou par leurs exemples, de détourner le peuple du culte du vrai Dieu. Qui oserait, après cela, condamner le pouvoir qui, dans la société organisée religieusement comme l'était le peuple hébreu, défendrait par la force la vraie religion? Qui oserait condamner l'institution catholique qui lui prêterait son concours dans cette lutte contre l'erreur?

On nous oppose les leçons et les exemples de douceur donnés par le Sauveur, surtout sa miséricorde pour les pécheurs.

Mais les préceptes divins de patience et de mansuétude à l'égard du méchant s'adressent aux individus, et non aux gouvernements, à qui saint Paul rappelle que ce n'est pas sans raison que le prince porte le glaive.

De plus cette divine clémence pour le pécheur repentant disparaît et ne laisse plus entendre que des menaces terribles, dès qu'il s'agit du pécheur obstiné, du pécheur scandaleux, du faux prophète : *Quod si non audierit, sit tibi sicut ethnicus, et publicanus. — Væ homini illi per quem scandalum venit!* Même, ces mains si miséricordieuses s'arment de fouets et de verges pour venger la gloire de la maison de son Père, et chasser ces marchands dont le trafic profane distrayait la piété des peuples.

Enfin, nous dit-on, ni le divin fondateur du christianisme, ni ses disciples, pendant trois siècles, n'ont appelé les pouvoirs temporels au secours de l'Evangile; les apôtres s'en allèrent parmi les nations, comme des agneaux au milieu des loups, sans autre arme que la grâce invisible du Sauveur retourné au ciel et la patience du martyre. Jamais ils n'opposèrent la force à la force; et l'Inquisition, elle, veut convertir par la contrainte.

Non, l'Inquisition ne veut pas convertir par la contrainte, mais préserver les fidèles d'un danger, et, tout au plus, concourir à la punition d'une infraction à la loi civile comme à la loi religieuse. Voilà son but premier; mais si elle peut en même temps amener le coupable au repentir, elle n'en néglige pas l'occasion.

Ni le Sauveur ni les premiers prédicateurs de l'Evangile n'ont fait appel au bras séculier; ils n'ont pas essayé de rappeler aux puissants de ce monde les droits de la vérité à une protection efficace de leur part. La raison en est bien simple : les princes étaient encore assis dans les ténèbres de l'erreur; n'eût-il pas été plus qu'inutile de réclamer leur appui? Les apôtres ne l'ont pas fait, parce que ce n'était pas la saison, dirons-nous avec saint Augustin.

Est-il bien vrai d'ailleurs qu'ils n'aient jamais appelé une répression violente au secours de leurs prédications? Que signifie alors l'action de saint Paul livrant l'incestueux de Corinthe au bras du prince de ce monde, à Satan, pour la perte de sa chair et le salut de son âme, ou frappant de cécité Elymas? Qu'est-ce que l'action de saint Pierre frappant de mort Ananie et Saphire, ou précipitant du haut des airs Simon le Magicien?

Si le Sauveur préfère que ses apôtres fassent ainsi appel au bras divin, qu'il semble avoir mis à leurs ordres, plutôt qu'aux autorités de ce monde, ce n'est pas qu'il blâme le secours de celles-ci, c'est pour mieux manifester l'action divine, par la faiblesse des moyens humains qu'il emploie. Telle est au moins l'explication que nous en donne l'Apôtre : *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia.* (*I Cor.* I, 27.) En ce temps des voies surnaturelles, la prédication de la foi était confiée à des pêcheurs ignorants, et la répression des fausses doctrines à l'action directe de Dieu même. Mais après que la toute-puissance eut suffisamment établi par les merveilles de sa droite la divinité du christianisme, elle dut, selon ses voies ordinaires, rentrer dans l'ordre naturel des lois de ce monde; aux pêcheurs succédèrent les docteurs, et au bras invisible qui les défendait le bras visible de ces empereurs maintenant couronnés de la croix. Pourquoi serait-il plus contraire à l'esprit du christianisme de protéger au besoin la foi des faibles par la force des autorités établies de Dieu, que d'exiger de longues et sérieuses études de ceux qui aspirent au ministère évangélique, au lieu de le confier, comme le Sauveur, aux pauvres pêcheurs rencontrés sur le bord de la mer? En résumé, il n'est pas de faits dans l'histoire des premiers siècles; il n'est pas de textes dans l'Evangile, qui condamnent clairement la pensée fondamentale et le but de l'Inquisition, et même on pourrait tirer de ceux que nous avons cités une conclusion favorable.

Au reste, voulons-nous nous assurer du véritable sens des saintes Ecritures, du véritable esprit du christianisme? Interrogeons les docteurs, les conciles, les Souverains Pontifes chargés de l'interpréter aux peuples, les saints qui en sont les héros.

Or, dès le IVe siècle, saint Augustin, déjà cité, reconnaît la justice des lois portées par

les empereurs contre les manichéens et les donatistes; et même, quoique en général il soit opposé à la peine capitale dans les causes religieuses, il trouve qu'il n'y a eu aucune injustice à l'appliquer aux donatistes obstinés : *Pourquoi*, dit-il à Pétilien, *par le moyen de la puissance établie et légitime, l'homme pieux ne chasserait-il pas l'impie, comme Élie poursuivit les prophètes de Bélial?* Or on sait le traitement qu'Élie fit subir à ces faux prophètes. — *Dès que vous ne conservez pas la foi de cette Eglise (Contra Gaudentium) qui a été annoncée par les prophètes et plantée par les apôtres, les rois qui la conservent pensent avec justice qu'il est de leur devoir de vous empêcher d'être impunément rebelle à cette Eglise.* Ainsi, aux yeux de saint Augustin, il n'est pas même nécessaire que l'erreur soit pernicieuse à la société; il suffit qu'elle soit hérétique pour mériter les châtiments du pouvoir temporel. — A l'occasion des donatistes condamnés à mort : *Quelle injustice peut-il y avoir*, dit-il à Parménion, *dans les peines que souffrent en punition de leurs péchés, et par ordre de la puissance, ceux que Dieu avertit par ce jugement présent et par ces châtiments de se soustraire au feu éternel?* Il est vrai qu'il s'agit ici d'hérétiques dont la doctrine et les actes, comme au reste ces albigeois et autres qui provoquèrent l'institution de l'Inquisition, attaquaient de front toute morale et toute société. Ainsi, au moins dans ce cas, ne recule-t-il pas même devant la peine de mort.

L'enseignement de saint Augustin est suivi par tous les Pères. Saint Jérôme reproche à l'évêque Théophile de supporter l'hérésie des ariens, sans la poursuivre devant les autorités civiles. Saint Grégoire, Pape, loue Gennade, exarque d'Afrique, de la répression et de la punition des hérétiques; exhorte Pantaléon, préfet d'Afrique, à appliquer aux donatistes toute la rigueur des lois civiles, et, tout en blâmant la sévérité de la peine imposée à ceux qui négligeraient de dénoncer les coupables, ne condamne pourtant ni l'ordre de dénoncer émané de l'empereur, ni l'acte de l'évêque de Carthage, Dominique, qui avait sollicité cet ordre. Ailleurs, il écrit au patrice Gennade de prêter au besoin le secours de son bras à l'évêque Colomba, qu'il avait chargé de l'inquisition de certains désordres; à l'évêque Agnello, de faire appel au comte Mauro pour châtier des idolâtres. Au témoignage d'Anastase, saint Sirice, Pape au IVe siècle, exile les manichéens; Hormisdas, au VIe, imite son exemple : *Hic invenit manichæos, quos etiam discussos cum examinatione plagarum exsilio deportavit.* Saint Epiphane fait de son côté exiler 80 gnostiques. *Notre diligence*, dit saint Léon, *nous a fait découvrir à Rome beaucoup de docteurs et de disciples de l'hérésie manichéenne; ceux que nous avons pu ramener, nous les avons obligés de condamner Manès, en leur accordant la pénitence, après une rétractation publique : ceux qui s'y étaient tellement plongés qu'ils ont été inaccessibles à tout remède, ont été soumis aux lois, suivant les constitutions des princes chrétiens, et condamnés par un jugement public au bannissement perpétuel.* Le doux saint Bernard lui-même conseille à l'évêque de Constance et aux magistrats de Toulouse de rechercher, d'incarcérer et de bannir les hérétiques. Enfin l'ange de l'école, saint Thomas, allant plus loin que le commun des docteurs, qui reculent généralement devant la peine de mort, parle ainsi : *Altérer la foi est un crime dont les conséquences sont plus funestes que d'altérer les monnaies. Si donc un faux monnayeur est puni de mort, à plus forte raison fera-t-on bien d'appliquer cette peine à l'hérétique que des avertissements préalables n'auront pu corriger, afin de le mettre dans l'impossibilité de nuire.*

Les conciles ne sont pas moins unanimes. Dès l'an 381, le concile d'Aquilée implore le secours des empereurs pour chasser de l'Italie le sacrilége arien, Julien Valens. Les conciles de Carthage, de Milan, de Milève, de Tolède, d'Orléans, etc., en agissent de même, dès le Ve et le VIe siècle. Le concile œcuménique de Chalcédoine remet Dioscore d'Alexandrie au pouvoir séculier, qui l'exile en Paphlagonie. Trois autres conciles généraux, le IIIe et le IVe de Latran et celui de Vienne, posent les bases du tribunal spécial de l'Inquisition; les conciles particuliers de Toulouse, de Narbonne, de Béziers, d'Arles, en tracent les règlements avec les Papes Innocent III, Sixte IV, Grégoire IX, Innocent IV, Urbain IV, Paul III. Ajoutons que, depuis le commencement du XIIIe siècle jusqu'aujourd'hui, les Souverains Pontifes maintiennent le Saint-Office, la Congrégation des cardinaux qui porte ce nom existant encore à l'heure qu'il est.

Enfin plusieurs inquisiteurs, placés sur nos autels, ont été mis au rang des saints ou des bienheureux : saint Pierre de Castelnau; saint Pierre, martyr à Vérone; saint Pierre Arbuès, les bienheureux Antoine Pavone, Barthélemy Cerveri, Pierre de Rufia, Aymon Taparelli, saint Pierre Planedis, avec Ponce d'Espira et Pierre de Cadireta, honorés d'un culte particulier en Espagne. D'autres, tels que saint Ferdinand III, qui de ses mains royales apportait, dit-on, le bois du bûcher; saint Louis, roi de France, réprimandé par les Souverains Pontifes pour sa trop grande sévérité; saint Pie V, saint Raymond de Pennafort, et probablement saint Dominique, participèrent plus ou moins aux actes de l'Inquisition.

Mais où donc trouver l'esprit du christianisme, si ce n'est dans ses saints, dans la pratique constante de ses Pontifes, dans les décisions de ses docteurs et de ses conciles, enfin dans les saints livres qui sont le fondement de notre foi? Or, nous l'avons vu, ils n'ont qu'une voix pour approuver l'idée fondamentale de l'Inquisition, de ce tribunal destiné non-seulement à exercer une juridiction spirituelle, mais encore à éclai-

rer et stimuler au besoin le pouvoir temporel dans la répression de l'apostasie.

L'Inquisition considérée dans le détail de ses règlements. — Ainsi justifié dans ses principes essentiels, est-il aussi conforme à l'esprit du christianisme dans les détails de son organisation, dans la manière dont les Souverains Pontifes le réalisèrent? Observons d'abord que, si quelque blâme doit être infligé aux promoteurs ou aux conservateurs de cette institution, ce blâme doit se fonder sur quelque vice d'organisation, sur quelque règle de conduite tracée par l'autorité compétente, et non pas seulement sur quelque vaine déclamation, ou quelque acte isolé, quelqu'un de ces abus, inséparables de toute œuvre accomplie par la main des hommes. Demandons donc aux actes authentiques, brefs des Papes, canons des conciles; demandons au *directoire des inquisiteurs* dressé au XIVe siècle par Eymerick, demandons à Llorente lui-même, ce fougueux détracteur de l'Inquisition, l'organisation et les règles de conduite données à ce célèbre tribunal par les Papes et les conciles, et nous verrons qu'aucun de ces règlements, les seuls acceptables par la critique, les seuls dont l'Eglise a réellement la responsabilité, ne permet de l'accuser d'avoir dévié de la doctrine évangélique Seulement ne perdons pas de vue qu'il s'agit ici de l'inquisition ecclésiastique, et non de l'Inquisition royale d'Espagne ou de Portugal, qui, elles, placées en dehors de l'action du pouvoir ecclésiastique, n'entraînaient de responsabilité que pour le pouvoir séculier.

Or, 1° les Papes confient la charge d'inquisiteur principalement à des religieux et aux dignitaires les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique; n'est-ce pas une garantie de la science et de l'intégrité des juges, plus à l'abri des passions de la terre, une garantie même de clémence et de miséricorde par les habitudes de pardon, contractées au saint tribunal de la pénitence.

2° Les seigneurs sont obligés, sous peine d'excommunication, et de perte de leurs charges, à prêter, quand ils en seront requis, main forte aux inquisiteurs : *Ils devront exécuter de bonne foi ce que l'Eglise et l'empire ont statué sur cette matière*, dit le concile de Vérone, auquel assistait Frédéric II, A proprement parler, c'est le pouvoir séculier qui commande à ses subordonnés ou vassaux d'exécuter ses ordres contre les hérétiques, de les saisir, de les forcer à comparaître, d'exécuter les jugements. Si Frédéric II participe au concile de Vérone et au décret de Lucius, saint Louis, Raymond VII et les principaux seigneurs du midi assistent à celui de Toulouse; c'est Jacques Ier d'Aragon, Jean III de Portugal, ce sont les républiques de Gênes et de Venise qui sollicitent l'établissement de l'Inquisition dans leurs Etats. Donc il n'y a ici aucune usurpation de l'Eglise sur le pouvoir temporel; elle ne fait qu'urger, par les armes spirituelles, l'obéissance que lui doivent des feudataires, ou plutôt qu'ils doivent aux ordres mêmes de leurs suzerains, et en vertu des serments qu'ils ont prononcés en recevant l'investiture de leurs fiefs. Le pouvoir temporel, de son côté, ne fait qu'exercer un droit, nous l'avons vu. Plus tard, il est vrai, l'Inquisition s'accoutume à n'employer pour cet office que ceux qui faisaient partie du tiers ordre de Saint-Dominique, *familiæ Dominici* (d'où le nom de *familiers de l'Inquisition*), qui s'était confondu avec la congrégation militaire du Christ. Rien de plus naturel; elle trouvait plus de bonne volonté dans les hommes qui avaient fait le serment spécial de concourir, dans la mesure de leurs forces, à la défense de la foi. Mais cette modification, évidemment, n'avait rien d'essentiel; elle évitait bien des difficultés, et basait sa raison d'être uniquement sur la délégation du pouvoir temporel.

3° *Dans le district de votre inquisition*, disent les Pères du concile de Béziers, en réponse aux inquisiteurs dominicains qui le consultaient, *vous commencerez par exposer votre commission devant le peuple et le clergé rassemblés, vous ordonnerez ensuite à tous ceux qui se sentent coupables d'hérésie, ou qui connaissent d'autres hérétiques, de comparaître en votre présence dans le délai fixé qu'on nomme temps de grâce. Ceux qui obéiront ne seront condamnés ni à la mort, ni à la prison perpétuelle, ni à l'exil, ni à la confiscation de leurs biens. On prendra sous serment leurs aveux et leurs dépositions, qui demeureront enregistrés juridiquement; et l'on fera faire abjuration à ceux qui voudront rentrer dans le sein de l'Eglise avec promesse de dénoncer et de punir les hérétiques.*

Les personnes qui se présenteraient d'elles-mêmes recevraient l'absolution avec une légère pénitence, dit Eymeric. D'après les conciles de Vérone et de Toulouse tenus auparavant, les inquisiteurs devaient spécialement désigner un prêtre et plusieurs laïques de bonne réputation, qui, dans chaque paroisse, s'engageraient par serment à rechercher les hérétiques et à les dénoncer.

Il est bon de remarquer que les peuples, avant toute procédure, ont déjà reçu un avis préalable, par la promulgation de tous ces conciles, ou bulles des Papes, qui lancent l'excommunication contre les hérétiques et fauteurs d'hérétiques. Or, je le demande, ne voyons-nous pas ici ces avis et ces délais qui, d'après le Sauveur, doivent précéder le châtiment? Les peines spirituelles précèdent les peines temporelles, auxquelles l'Inquisition n'a recours que pour venger le mépris des premières, et comme à la dernière extrémité. Quel est donc le tribunal qui a jamais accordé un délai de grâce, où il suffisait aux coupables de se présenter pour obtenir le pardon? Oui, dans la pensée des Souverains Pontifes et des conciles, l'Inquisition entre bien dans l'esprit du christianisme. Elle doit ouvrir au pécheur toutes les voies du repentir et du pardon, et ne frapper qu'après de longs délais; l'obliga-

tion de la dénonciation, quelque répugnance qu'elle puisse soulever eu égard à nos idées modernes, n'est pourtant elle-même que l'application du précepte de la correction fraternelle.

4° Les inquisiteurs doivent faire comparaître ceux que la renommée commune ou la dénonciation des assesseurs dont nous venons de parler, leur aura fait connaître comme hérétiques ou fauteurs d'hérétiques. Comme dans nos tribunaux, ils font une enquête préalable, dans laquelle les témoins sont entendus une première fois, en présence de deux prêtres étrangers à l'Inquisition; pour entraîner la citation de l'accusé, cette enquête doit avoir fourni des charges suffisantes, et encore ne peut-elle avoir lieu qu'avec l'assentiment de l'évêque.

Remarquons que le soupçon d'hérésie, une fois prouvé, suffisait pour être appelé devant les inquisiteurs, mais non pas pour être condamné, comme l'a rêvé la partialité de nos adversaires. Une mauvaise réputation n'établissait qu'un soupçon; ce soupçon n'était admis comme fondé, que quand la conduite criminelle ou les discours erronés étaient bien prouvés. (*Voir le directoire des inquisiteurs, et Llorente, inquisition ancienne.*)

De plus, il ne peut s'agir de mahométans ni de juifs, qui ne sont pas sujets de l'Eglise, mais seulement de Chrétiens ou de convertis qui sont tombés dans quelque hérésie.

L'Inquisition royale d'Espagne elle-même, quoique nous n'ayons pas précisément à en parler, tant étaient faibles les liens de dépendance qui la rattachaient au pouvoir ecclésiastique, l'Inquisition d'Espagne déployait, dans ses règlements, un luxe de précautions et de garanties qui devaient singulièrement éloigner toute chance d'erreur ou d'arbitraire dans les arrestations. On écoutait toutes les dépositions même anonymes, c'est vrai; mais pour s'en servir à rassembler des témoins qui pussent fournir avec serment des charges suffisantes; il fallait ensuite l'avis favorable des qualificateurs, et plus tard aussi, du conseil de Castille. Enfin l'évêque devait être averti, et les Papes requirent plus d'une fois son consentement, comme pour l'Inquisition ecclésiastique. Ici encore nous ne trouvons donc rien de contraire aux préceptes de la loi évangélique.

5° Le dénoncé devait être traduit dans la prison épiscopale, ou dans le couvent des Dominicains, quand les inquisiteurs n'avaient pas de prison particulière, c'est-à-dire qu'alors, comme aujourd'hui, il fallait bien s'assurer de la personne du coupable, sauf à exposer parfois un innocent à la prison préventive. Au moins, comme nous venons de le voir, elle ne pouvait avoir lieu qu'à la suite de fortes présomptions de culpabilité; que peut-on exiger de plus?

D'ailleurs, Llorente lui-même convient que ces prisons, celles du moins qu'il a vues, étaient de *bonnes chambres voûtées, bien éclairées, sans humidité, et où il est permis de faire un peu d'exercice.* Qu'on se rappelle maintenant ce qu'étaient les prisons des autres tribunaux, qu'on se rappelle ces humides basses-fosses, ces affreux donjons, véritables tombeaux, où le jour pénétrait à peine, et où régnait une atmosphère pestilentielle!

Llorente ne cite qu'un seul cas où l'Inquisition espagnole ait garrotté un prisonnier, et c'était pour l'empêcher d'attenter à ses jours! On s'informait des détenus eux-mêmes, si le geôlier les traitait convenablement; on accordait des soins particuliers aux malades. Non, il n'est pas de tribunal du temps qui ait traité ainsi ses prisonniers.

Bien souvent cette prison préventive n'avait même pas lieu. *L'évêque ou l'archidiacre appellera devant lui les accusés*, dit le décret de Lucius, *et s'ils ne se purgent suivant la coutume du pays, s'ils refusent de jurer, ils seront dès là jugés hérétiques, et condamnés par les évêques.* Donc dans bien des cas il suffisait, pour être absous de toute accusation, de se présenter et d'accomplir les cérémonies de la purgation, c'est-à-dire, de prononcer un serment solennel, suivant le cérémonial en usage dans le pays, serment garanti par celui d'autres personnes honorables.

6° *Pour ceux qui ne se seront pas présentés dans le délai prescrit*, dit le concile de Béziers, *vous les citerez nominativement, et, après leur avoir exposé les faits dont ils auront été trouvés coupables, et leur avoir accordé la liberté de se défendre, avec les délais nécessaires, si leurs défenses ne sont pas recevables, s'ils ne confessent pas leur faute, vous les condamnerez sans miséricorde, quand même ils se soumettraient pour lors aux ordres de l'Eglise.* Donc il est faux que les accusés aient été obligés de deviner eux-mêmes l'accusation. Ce qui a donné lieu à cette imputation, c'est que, dans l'Inquisition royale d'Espagne, on posait d'abord des questions générales dans les monitoires, afin que, si alors l'accusé accueillait, par une confession spontanée, une conduite inspirée au fond par la bienveillance et la miséricorde, on pût lui remettre une partie de la peine. Peut-être cette pratique de solliciter de nouveau des aveux de la part du coupable, dans des vues de pardon, est-elle insinuée par le concile de Béziers, lorsqu'il dit: S'ils ne confessent pas leurs fautes, etc. Donc il est faux aussi que l'Inquisition laissât à dessein traîner les procès en longueur, puisque l'affaire devait être entamée sur-le-champ; ou qu'elle entravât la défense, puisqu'elle laisse aux accusés les délais qu'ils demandent. L'Inquisition royale d'Espagne leur permit même de choisir des avoués ou avocats parmi les juristes attachés au Saint-Office. La longueur des procédures tenait ordinairement aux précautions dont on entourait la condamnation, et quelquefois au désir de donner le temps au repentir. Qui donc, en thèse générale, aurait le courage de blâmer une pareille conduite?

7° Innocent IV, le premier, dans un bref aux inquisiteurs de Gênes, de Lombardie et d'Espagne, permit de ne pas communiquer le nom des témoins aux accusés, et par conséquent de ne pas les confronter. (Rorhbacher va donc trop loin lorsqu'il restreint cette pratique à l'Inquisition royale d'Espagne.) *On remettait à l'accusé une copie du procès*, dit Llorente, d'après Eymeric, *mais on y avait omis les noms des délateurs et des témoins, ainsi que les circonstances qui pouvaient les lui faire découvrir.* Certes les vengeances sanglantes qui avaient motivé cette mesure la justifiaient assez. D'ailleurs on laissait aux accusés la faculté de dresser une liste de ceux qu'ils croyaient leurs ennemis, et dont ils récusaient le témoignage; ils pouvaient même récuser l'inquisiteur particulier, en exposant leurs motifs, et, s'ils étaient fondés, l'affaire était déférée à l'inquisiteur général. D'un autre côté, des menaces terribles, la flagellation publique, les galères, la peine de mort, étaient décernées contre les faux témoins. On exigeait des dénonciateurs le serment qu'ils n'étaient mûs par aucun ressentiment, et qu'ils ne diraient que la vérité. On entendait tous les témoins à décharge, cités par l'accusé, fallût-il les mander d'Amérique. Llorente en cite un exemple.

8° *Si l'accusé niait les charges, quoiqu'il fût convaincu, ou fortement compromis, on lui faisait subir la question, pour en obtenir l'aveu de son crime.* (Llorente, p. 118.) Cet auteur ne cite d'ailleurs aucun Pape qui ait décrété ou approuvé cette mesure, mais elle était en usage dans les autres tribunaux. L'Inquisition, ayant été constituée judiciairement, devait nécessairement les imiter dans leurs formes. Toutefois, nous trouvons d'abord que, dans les procès intentés par le Saint-Office, la torture ne devait être, et, de l'aveu de Llorente, n'était en effet appliquée que dans le cas d'une forte présomption de culpabilité. Et puis ne serait-il pas injuste de faire un crime à l'Inquisition d'un genre de procédure qu'Athènes, avec toutes ses lumières et ses libertés, Rome, avec toute sa science du droit, tous les tribunaux de tous les pays, au moyen âge comme dans l'antiquité, ont approuvée, et malheureusement trop souvent employée? Le Saint-Office a toujours montré, dans l'application de la torture, comme dans les autres circonstances, plus d'humanité envers ses prisonniers qu'aucun autre tribunal du temps; il a suivi, et souvent prévenu, dans l'adoucissement et l'abolition de ce supplice, les progrès des idées et de la jurisprudence civile. *Il est certain*, dit Llorente, *que la torture est abolie depuis longtemps.... Le fiscal eût regretté qu'on eût fait droit à la demande contenue dans une formule qu'il prononçait; c'est là tout ce qu'on pouvait lui demander.* C'est, du reste, le seul tribunal où il ne fût permis d'appliquer qu'une seule fois la question dans chaque procès; encore le médecin et l'inquisiteur lui-même devaient-ils être présents, pour empêcher toute rigueur excessive ou inutile de la part des subalternes. L'évêque aussi y était appelé dans ce but. Or, toutes ces précautions ne supposent-elles pas, même dans cet acte rigoureux, beaucoup d'attention et toute la charité permise à des juges. Que signifient par conséquent tout cet attirail d'engins de supplices plus terribles les uns que les autres, toutes sombres scènes de tortures épouvantables, de gémissements mystérieux, rêvés par l'imagination de nos romanciers, sinon tout au plus que l'Inquisition préférait effrayer ses prisonniers plutôt que d'en venir immédiatement aux voies de fait.

9° La sentence ne devait être prononcée que de concert avec l'évêque. Au jour de l'auto-da-fé, ou profession de foi, lecture était donnée des faits, paroles et écrits incriminés, avec la sentence qu'ils entraînaient: double garantie, par conséquent, de l'intégrité de la procédure.

En Espagne, au contraire, tout le procès restait enveloppé du plus grand secret. Mais il avait été soumis à l'examen des consulteurs et des qualificateurs. De plus, le jugement des inquisiteurs devait être ratifié par le conseil de la Suprême. Peu nous importe, au reste, puisque les Souverains Pontifes n'étaient pour rien dans la rédaction de leurs règlements.

10° Si le crime reproché à l'accusé n'était pas constant, on l'acquittait, en lui remettant une copie du jugement. Nulle part Llorente ne dit qu'il subît alors quelque amende. Les auteurs qui avancent le contraire ont confondu absous avec innocents, deux expressions qui, devant le tribunal de l'Inquisition, n'avaient pas du tout le même sens.

De ceux qui s'étaient rendus coupables d'actes légèrement ou même gravement suspects (nous ne disons pas qui étaient suspects, mais qui s'étaient certainement rendus coupables d'actes qualifiés suspects par les règlements, et réellement tels), de ceux-là on n'exigeait guère que l'abjuration solennelle ou purgation cautionnée par le serment de douze personnes honorables du lieu, après laquelle on leur accordait l'absolution *ad cautelam*, avec quelques pénitences plus ou moins graves à accomplir. *Ceux qui seront seulement trouvés suspects* (on sait maintenant le sens de ce mot) *seront punis de même, à moins qu'ils ne prouvent leur innocence par une purgation convenable..... Les accusés qui refusent de jurer seront dès là jugés hérétiques.* (Décret de Lucius.)

Toutefois, si les faits étaient nombreux et graves, il y avait lieu à une détention limitée.

Ainsi, en général, dans ces sortes de cas, l'accusé avoue-t-il sa faute, le crime se change en péché, le supplice en pénitence.

Pour les faits gravement suspects, pour l'hérésie formelle elle-même, à la condition toutefois de l'abjuration, le maximum de la peine était la détention perpétuelle, précédée de la dégradation pour les clercs.

Il fallait être relaps manifestement con-

vaincu, ou hérétique obstiné, pour être livré au bras séculier, qui, ordinairement, condamnait à la peine du feu. *Nous ordonnons*, dit encore le décret de Lucius, *que ceux qui seront manifestement convaincus des erreurs susdites, s'ils sont clercs ou religieux, soient dépouillés de tout ordre et bénéfice, et abandonnés à la puissance séculière pour recevoir la punition convenable; si ce n'est que le coupable, sitôt qu'il sera découvert, fasse abjuration entre les mains de l'évêque du lieu. Il en sera de même du laïque: il sera puni par le juge séculier, s'il ne fait abjuration..... Ceux qui retomberont après l'abjuration ou la purgation, seront laissés au jugement séculier, sans être écoutés davantage, et les biens des clercs seront appliqués aux églises qu'ils servaient. Tous les fauteurs d'hérétiques seront notés d'infamie perpétuelle, et, comme tels, exclus d'être avocats, témoins*, etc... *Ceux* (les seigneurs) *qui ne s'appliqueront pas à exécuter les lois de l'Eglise et de l'empire sur leurs domaines, seront privés de leurs charges, et leurs terres mises en interdit.*

Ajoutons qu'on n'en venait au dernier supplice, même à l'égard de l'hérétique le plus obstiné, qu'après avoir travaillé bien longtemps, et par tous les moyens, à le convertir, afin qu'il y échappât; de plus qu'il était toujours permis d'en appeler aux Souverains Pontifes, qui constamment adoucissaient les peines.

Ceci posé, nous remarquerons d'abord que les diverses pénitences qu'imposait l'Inquisition, l'abjuration solennelle, le sac de pénitence ou *san benito*, les stations aux portes des Eglises, parfois même la flagellation de la main du prêtre, les amendes, pèlerinages, et autres peines semblables, plus rudes sans doute, et plus ignominieuses que nos pénitences actuelles, étaient bien loin pourtant des pénitences de la primitive Eglise. N'accusons donc pas sur ce point la rigueur des tribunaux ecclésiastiques du moyen âge; remercions plutôt l'Eglise d'avoir adouci ses justes rigueurs par compassion pour notre faiblesse.

Remarquons en second lieu que, pour les peines proprement dites, un seul cas entraîne la peine de mort, et encore ce cas est-il le cas d'obstination dans l'erreur, ou de retour aux pratiques ou discours hérétiques, qui dénotent le même caractère de persévérance impie, jointe à l'hypocrisie d'un serment profané. Et puis, ce n'est même jamais l'Eglise qui prononce ce châtiment: *Le coupable sera livré au bras séculier pour recevoir la punition convenable*, disent les décrets de Lucius, de Grégoire IX, les conciles de Narbonne, de Toulouse, etc. Elle qui a horreur du sang, jusqu'à interdire le ministère de ses autels à quiconque aurait même innocemment concouru à la mort ou à la mutilation d'un homme, évite partout de mentionner la peine que la loi civile impose aux coupables; elle lui en laisse le choix et la responsabilité; bien plus elle implore sa clémence. Voici par exemple, une sentence du genre le plus sévère, d'après Llorente lui-même, et encore est-elle de l'Inquisition royale d'Espagne: *Nous avons déclaré et déclarons l'accusé N., convaincu d'être hérétique apostat, fauteur et recéleur d'hérétiques, faux et simulé confessant et impénitent relaps; par lesquels crimes il a encouru la peine de l'excommunication majeure, et de la confiscation de tous ses biens, au profit de la chambre royale et du fisc de sa majesté. Déclarons de plus que l'accusé doit être abandonné, ainsi que nous l'abandonnons à la justice et au bras séculier, que nous prions et chargeons très-affectueusement, de la meilleure et de la plus forte manière que nous le pouvons, d'agir à l'égard du coupable avec bonté et commisération.*

Que l'on compare maintenant le code pénal de l'Inquisition, à la législation des autres tribunaux du temps, au pieux Louis IX, ordonnant qu'on perce la langue du blasphémateur, à Frédéric II, qui le condamne à mort, ou seulement à avoir la langue coupée si les inquisiteurs implorent sa grâce; qu'on le compare à *La Caroline* (code de Charles V), ordonnant la mutilation et la mort contre le blasphème, la peine du feu pour la pédérastie et la sodomie; la bastonnade et la mort même pour l'altération des monnaies, pour la récidive dans le vol; que l'on se rappelle cette longue suite de supplices par lesquels on arrachait peu à peu la vie aux grands coupables, et l'on sera forcé d'avouer que l'Inquisition est restée bien en deçà de toutes ces horreurs, et par conséquent a contribué à faire disparaître cet entraînement universel de sauvage sévérité; qu'on se rappelle enfin qu'il suffisait généralement que le coupable reconnût sa faute et témoignât son repentir, pour qu'aussitôt son crime se changeât en péché; son supplice en pénitence; sa sentence en une formule d'absolution qui le réconciliait avec l'Eglise et la société, et que l'on dise si la miséricorde a jamais été portée aussi loin, même dans nos tribunaux modernes. Ils connaissent quelquefois de ces publications perverses, de ces violations révoltantes de toute morale, qui entraient dans les attributions de l'Inquisition; sont-ils beaucoup plus indulgents? Non certes, et nous sommes loin de les en blâmer.

On fait une objection de l'appareil des auto-da-fé, comme s'il ne valait pas mieux frapper les imaginations par la terreur d'un spectacle assez inoffensif souvent, que de trancher obscurément la vie des coupables, comme le faisait l'inquisition politique de Venise, par exemple.

Qu'on ne dise pas non plus qu'en décernant des peines temporelles, l'Eglise sortait de sa sphère. Généralement, d'après les décrets, l'Inquisition ne devait appliquer que les peines canoniques, l'excommunication, la dégradation des clercs; après quoi elle abandonnait le coupable au bras séculier pour être puni d'une manière proportionnée à son crime (décret de Frédéric II).... *Les inquisiteurs pourront sommer les juges de*

s'assurer de leurs personnes et de les retenir prisonniers jusqu'à ce qu'après avoir été excommuniés par l'Eglise, ils soient jugés et punis de mort. Donc, généralement, c'était le pouvoir séculier qui se chargeait de l'application de la peine corporelle. Si, par la suite des temps, le Saint-Office en appliqua quelques-unes, ce fut ou parce que, dans une société chrétiennement constituée, elles étaient la conséquence nécessaire des peines spirituelles, comme l'inhabileté aux charges, la perte des seigneuries ou terres, qui n'avaient été données en fief qu'à la condition de la profession de la foi; ou enfin par une délégation expresse ou implicite du pouvoir temporel, qui prit part aux conciles où fut instituée l'Inquisition, ou sollicita son établissement. Nierait-on par hasard le droit pour un prêtre d'exercer une autorité déléguée par le pouvoir temporel? alors qu'on nie aussi le droit du Souverain Pontife et des autres princes ecclésiastiques de rendre la justice dans leurs Etats.

On le voit, l'Inquisition n'a rien ni dans ses principes fondamentaux, ni dans ses règlements authentiques, de contraire à la prudence chrétienne, ni même à l'esprit de miséricorde, qui est l'un des principaux attributs du christianisme; loin de là : par ses délais de grâce, par le caractère naturellement plus doux de ses juges ecclésiastiques, par le droit de pardon qui leur était conservé, par le droit d'appel à Rome, elle contribuait à adoucir la rigueur des peines portées par les lois civiles.

Une dernière observation sur ce point :

Inquisition d'Espagne.— La papauté, avons-nous dit plus d'une fois, ne doit pas être regardée comme responsable des règlements, ni surtout des actes de l'Inquisition purement politique ou royale d'Espagne et de Portugal. De l'aveu d'une foule d'auteurs même protestants, tels que MM. Guizot, Schroekh, Ranke, Henri Leo, Hassmann, Spitler, elle était dans ces contrées sous la dépendance absolue du pouvoir temporel; ce fait est d'ailleurs attesté par le rapport des Cortès de 1812 contre l'Inquisition. « C'est en vain », dit Spitler, « que l'on essayerait de nier l'opposition que le Pape fit pendant plusieurs années à l'établissement de cette nouvelle institution, jusqu'à ce qu'enfin il lui fut impossible de résister davantage. » D'après Schroekh, le grand nombre des Juifs faussement convertis, ou *maraños*, les conseils et les succès de l'inquisition de l'archevêque de Séville, avaient inspiré aux deux majestés catholiques, Ferdinand et Isabelle, le dessein d'établir pour toute l'Espagne un tribunal de cette nature. Il faut avouer ici qu'il y avait quelque nécessité d'une institution de ce genre, l'inquisition ordinaire établie depuis longtemps en Espagne, ne suffisant pas contre les maraños. Il est bon de savoir que les Juifs avaient acquis une influence immense, presque toutes les richesses du pays, et on sait par quels moyens; qu'ils se portaient à la perversion des Chrétiens, à des pâques sanglantes, où ils immolaient des enfants. On leur offrit de sortir d'Espagne aux frais de l'Etat, ou de se convertir; la plupart restèrent et n'en furent que plus dangereux. Leurs intrigues avec les Maures de Grenade, encore debout, compromettaient gravement la nationalité, et par là même la foi espagnole. Pourtant la demande d'autorisation adressée par Ferdinand à Sixte IV, fut loin d'être bien accueillie; elle devint l'occasion d'une lutte ouverte; la situation se tendit au point que les deux cours arrêtèrent mutuellement leurs ambassadeurs, et que le roi d'Aragon rappela de Rome tous ses sujets. Enfin Sixte IV céda, et par la bulle de 1478 mit fin au différend : il autorisait la fondation d'un tribunal d'Inquisition composé de laïques, et de deux ou trois dignitaires de l'Eglise, au choix des souverains, pourvu qu'ils fussent âgés d'au moins 40 ans, de mœurs pures, et pris parmi les Dominicains; le Pape se réservait la confirmation, que l'on n'attendit pas toujours. En 1482, mécontent que les inquisiteurs n'eussent pas agi sous la seule impulsion du zèle de la foi, il menace de les casser, leur enjoint désormais de ne procéder que de concert avec les évêques; en vain on essaye de lui faire retirer cette dernière clause, Sixte IV tient ferme et refuse même de laisser étendre aux autres provinces la nouvelle institution. Ce n'est qu'en 1483 qu'il consent à reconnaître l'inquisiteur général royal, Turrecremata ou Torquemada, nommé en 1478, et qu'il lui permet d'instituer à son gré des inquisiteurs subalternes dans les autres provinces, et de rédiger un nouveau règlement. Ce règlement, dressé en 1484, n'a jamais été reconnu par les Souverains Pontifes, à moins qu'on ne voie une approbation implicite dans la confirmation de Torquemada par Innocent VIII en 1485; ce règlement diffère bien peu d'ailleurs de celui des anciens inquisiteurs. Innocent ordonna encore que les inquisiteurs à nommer seraient docteurs en théologie ou en droit canon.

Ainsi, à peine toléré par les Souverains Pontifes comme institution, et dans ses traits fondamentaux, de fait le Saint-Office espagnol n'a pas gardé le caractère primitif de sa mission; il dépendait trop des rois, qui nommaient et destituaient soit par eux-mêmes, soit par les inquisiteurs généraux, à tous les emplois, revisaient seuls les règlements, rétribuaient les officiers de l'Inquisition, les dirigeaient par le conseil suprême qu'ils avaient institué auprès d'eux, et par les inspections royales. Aussi, malgré les persévérantes et énergiques réclamations des Souverains Pontifes, est-il devenu entre les mains des rois d'Espagne un instrument de politique, et une arme d'opposition contre l'influence modératrice du Saint-Siége.

De même en Portugal, ce n'est qu'après treize ans de négociations, en 1536, que Jean III obtint un tribunal permanent d'inquisition. En 1545, Paul III ne pouvait plus s'en faire obéir pour l'exécution d'un bref d'absolution: au XVIIIe siècle, Pombal, pour réconcilier l'ambassadeur français avec cette institu-

tion, lui donnait le spectacle d'un jésuite accusé par lui d'hérésie devant ce tribunal, puis condamné et brûlé. Donc l'inquisition dans ces deux pays ne dépendait point des Souverains Pontifes, et il serait injuste de les rendre responsables de procédures et d'actes qu'ils ont été les premiers à déplorer.

Ceci posé, il nous sera facile de prouver qu'ils n'ont jamais approuvé, mais bien combattu, les excès réels, quoique exagérés, commis par quelques inquisiteurs.

Conduite des Papes par rapport aux actes de l'Inquisition. — Déjà nous avons pu constater la sagesse et la modération des règles de conduite tracées par les Souverains Pontifes et les conciles, ainsi que ces lettres de grâce ou brefs d'absolution que les Souverains Pontifes délivraient contrairement aux décisions des princes ou des inquisitions locales. Nous pourrions en grossir le nombre ; qu'il nous suffise, pour juger de leurs sentiments, de jeter un coup d'œil sur l'Inquisition romaine entièrement soumise à leur direction; leurs nombreuses réclamations contre l'Inquisition espagnole achèveront de nous convaincre qu'ils n'ont jamais approuvé, mais bien combattu tout excès.

« C'est une chose vraiment remarquable, » nous dit Balmès, « que l'on n'ait jamais vu l'Inquisition de Rome prononcer l'exécution d'une peine capitale, quoique le Siége apostolique ait été occupé pendant tout ce temps-là par des Papes d'une rigidité et d'une sévérité extrêmes pour tout ce qui regardait l'administration civile. On trouve sur tous les points de l'Europe des échafauds dressés pour punir les crimes contre la religion; partout on est témoin de scènes qui contristent l'âme. Rome fait exception à cette règle, Rome qu'on nous a voulu peindre comme un monstre d'intolérance et de cruauté. Il est vrai que les Papes n'ont pas prêché, comme les protestants, la tolérance universelle; mais les faits disent la distance qu'il y a des Papes aux protestants : Les Papes armés d'un tribunal d'intolérance n'ont pas versé une goutte de sang; les protestants et les philosophes en ont répandu par torrents. Qu'importe à la victime d'entendre ses bourreaux proclamer la tolérance? c'est ajouter au supplice le fiel du sarcasme. La conduite de Rome, dans l'usage qu'elle a fait de l'Inquisition, est la meilleure apologie du christianisme contre ceux qui s'acharnent à le flétrir comme barbare et sanguinaire. »

« Il y a, » dit M. de Maistre, « dans l'histoire de France un grand fait qui n'est pas assez observé : c'est celui des Templiers. Ces infortunés, coupables ou non (ce n'est pas ce dont il s'agit ici), demandèrent expressément d'être jugés par le tribunal de l'Inquisition; car ils savaient bien, disent les historiens, que, s'ils obtenaient de tels juges, ils ne pouvaient plus être condamnés à mort. »

Il est constant que tous les Espagnols qui pouvaient parvenir en Italie, obtenaient grâce de la vie, et toujours un adoucissement à leur sentence. Ainsi, il était vrai aussi de l'inquisition ecclésiastique le proverbe allemand : *Il fait bon vivre sous la crosse.*

Un seul fait est allégué contre l'Inquisition romaine, la persécution de Galilée. Mais, en admettant même que ce tribunal ait condamné à tort le célèbre promoteur du nouveau système du monde, on peut toujours répondre que ce n'est pas le premier tribunal qui ait erré, et qu'il n'y avait pas grand excès de rigueur à lui prescrire quelques semaines d'arrêts au palais de l'ambassade de Florence.

Donc les Papes n'approuvaient point les excès, et par conséquent ne peuvent en être responsables; ils les combattaient même de toutes leurs forces.

Ainsi il est bien vrai que l'Inquisition espagnole, par exemple, se laissa aller parfois à trop de rigueur dans ses poursuites, parfois à trop de complaisance pour les pouvoirs politiques. La faute en doit retomber ordinairement sur des agents subalternes. Citons ce Lucero, qui enveloppa presque tout l'Aragon dans un immense procès, sut éblouir l'inquisiteur général Deza, et fut cassé, avec son protecteur, sur les instances de Ximénès, dont l'avénement fut marqué par l'abandon de cette malheureuse affaire. Citons encore cet inquisiteur de Milan qui profitait de la terreur inspirée par sa charge pour faire payer les créances dont il se chargeait de procurer le remboursement. Mais il y a bien loin de tous ces faits aux fantômes terribles invoqués par les historiens romanciers du XVIIIe siècle et par les romanciers historiens du XIXe. Non, l'Inquisition, même en Espagne, ne fut pas ce tribunal de sang inspiré par un fanatisme farouche, par une politique cruelle, par la haine, par la cupidité, par toutes les mauvaises passions; ce tribunal que l'on a montré à nos imaginations à travers les lueurs sinistres d'un incendie, au milieu des bourreaux et des instruments de tortures, s'abreuvant avec délices des soupirs étouffés, des larmes et des dernières convulsions de ses victimes. Au seul mot d'*auto-da-fé*, vous croyez voir apparaître, d'un côté, un brasier immense dévorant une multitude d'infortunés, de l'autre, la foule des Espagnols, les fanatiques juges du tribunal contemplant avec une joie féroce ce spectacle digne de cannibales. Eh bien! dit le docte professeur de Tubingue, Hefele, qu'il nous soit permis d'affirmer que d'abord un auto-da-fé ne se passait ni à brûler ni à mettre à mort, mais en partie à prononcer l'acquittement des personnes faussement accusées, et en partie à réconcilier avec l'Eglise les repentants et les pénitents; et qu'il y a eu beaucoup d'auto-da-fé où l'on n'a vu brûler que le cierge que le pénitent portait à la main en signe de la foi qui luisait dans son cœur. La réconciliation de ces derniers terminée, les hérétiques obstinés, ainsi que les coupables de délits civils, étaient livrés au bras séculier; en ce moment, l'auto-da-fé étant terminé, les inquisiteurs se retiraient.

Faisons justice d'une autre exagération.

Llorente, pour arriver à son chiffre de 300,000, attribue à Torquemada d'avoir fait brûler 2,000 personnes en un an. Il parle d'après Mariana, dit-il; or Mariana ne donne ce chiffre que pour les quinze années d'exercice du premier grand inquisiteur, et le véridique Llorente se garde bien de faire remarquer que, dans ce nombre encore effrayant de victimes, il faut comprendre des meurtriers, des spoliateurs d'église, des sodomistes, etc. Au reste, Llorente lui-même convient qu'en 1486, sur 3,300 condamnés, il n'y en eut que 27 dont la sentence portait la peine capitale.

Quoi qu'il en soit de ces exagérations, il y eut des excès. Déjà nous avons vu Sixte IV réclamer fortement et exiger le concours des évêques. Pour faciliter les appels (Rohrbacher *passim*), il nomma même l'archevêque de Séville, Manrique, juge papal d'appel. Puis, comme Manrique lui-même n'accordait pas une protection suffisante à ceux que l'Inquisition maltraitait, il continua à recevoir une multitude de recours, supprima beaucoup de procès, adoucit maintes peines, et demanda qu'on traitât plus humainement ceux qui se repentaient et abjuraient; il conjura le roi et la reine d'Espagne, par la miséricorde de Jésus-Christ, d'être miséricordieux et indulgents envers eux-mêmes et envers leurs sujets tombés dans l'erreur. Mais le roi Ferdinand et son petit-fils Charles V cherchèrent à empêcher tous ces recours à Rome, et occasionnèrent par là de nombreuses collisions avec le Saint-Siége.

D'après Llorente lui-même, les Papes s'efforcèrent de faire restituer à une foule de condamnés leurs biens temporels et leur honneur civil. Ils s'intéressaient plus vivement encore aux enfants des condamnés, insistant pour qu'ils ne souffrissent pas avec leurs pères, et ne fussent pas frappés d'infamie, avec confiscation de leurs biens. Hélas! trop souvent dans ce cas les lettres pontificales furent supprimées par ordre du roi.

Les Papes recommandaient fréquemment aux inquisiteurs d'absoudre en secret, pour éviter les peines civiles et faciliter le repentir à ceux qu'aurait pu en éloigner l'humiliation de la rétractation publique. Llorente cite en quatre mois quatre rescrits pontificaux qui valurent l'absolution secrète à deux cents coupables. Llorente cite aussi une série de cas où les Papes nommèrent pour les appelants des juges spéciaux, afin de les soustraire aux mains de l'Inquisition. Non moins souvent ils mandèrent aux inquisiteurs leur volonté formelle que les moins coupables fussent mis en liberté. Le Pape en exemptait d'autres de porter le sanbenito, faisait enlever de la tombe des défunts les marques de leur punition, et sauvait généralement la mémoire des morts. Beaucoup de ces mitigations pontificales eurent leur effet; d'autres restèrent inutiles, parce que les rois d'Espagne intimidaient par des menaces les juges délégués, ou ne permettaient pas l'exécution des brefs; plus d'une fois les inquisiteurs d'Etat espagnols supprimèrent les indulgences pontificales, ou exécutèrent leur propre sentence si promptement que l'intercession papale arrivait trop tard, ou encore refusèrent ouvertement d'obéir au Pape, et cela presque toujours à l'instigation du pouvoir temporel. D'un autre côté, il n'était pas rare que le Pape, ou son nonce, fît rendre compte aux inquisiteurs de leur conduite, et les menaçât de l'excommunication, quand ils persécutaient opiniâtrément quelqu'un qui avait recours à Rome. Plus d'une fois l'excommunication fut en effet prononcée, par exemple, l'an 1519, par Léon X, contre les inquisiteurs de Tolède, au grand dépit de Charles V. De plus, des jugements déjà prononcés et à demi exécutés furent cassés par les Papes. Ainsi un prédicateur de la cour, nommé Viruès, suspect de quelques idées luthériennes, avait été condamné à être incarcéré dans un monastère; mais, en 1535, le Pape Paul III le déclara innocent et apte à toutes les charges ecclésiastiques. Et en effet Viruès devint plus tard évêque des Canaries.

En 1519, le Pape Léon X, mécontent du peu de cas qu'on avait fait de plusieurs de ses lettres de grâce, alla jusqu'à entreprendre une réforme complète de l'Inquisition d'Espagne. Les inquisiteurs actuels devaient être déposés, et chaque évêque présenterait au grand inquisiteur deux chanoines, dont l'un serait nommé inquisiteur provincial. De plus, ce choix serait soumis au Saint-Siége, et les nouveaux inquisiteurs seraient soigneusement inspectés tous les deux ans. Charles V se donna toutes les peines du monde pour entraver le projet du Pape et empêcher l'effet des trois brefs qui déjà avaient été rendus. Sur ces entrefaites, il joignit la couronne impériale à celle d'Espagne, et le Pape dut reculer devant une collision avec un monarque si puissant. Au reste, déjà, pour effrayer le Pape, l'ambassadeur espagnol avait donné à son maître le conseil de prendre en apparence le rôle de protecteur de Luther. Léon X fut donc forcé de ne point passer outre, tout en déclarant que l'Inquisition d'Espagne faisait beaucoup de mal. Paul III de son côté s'en plaignait avec amertume, et protégeait ceux qui cherchaient à en empêcher l'introduction à Naples. C'est ce même Paul III, au reste, qui écrivait à Jean III, roi de Portugal, que l'injustice et la cruauté des inquisiteurs le déterminaient à envoyer son nonce pour informer de la chose, afin que le sang des victimes ne fût redemandé plus tard ni à l'un ni à l'autre; il s'étonnait qu'en cette circonstance il fût si peu semblable à lui-même et à ses ancêtres. Bientôt une autre bulle accordait un pardon complet aux pénitents. Pie IV en agit de même, secondé par son neveu, saint Charles Borromée; ils s'opposèrent tous deux à l'introduction de l'Inquisition espagnole à Milan. Llorente confesse ouvertement que le gouvernement royal se fit longtemps une affaire propre, un point d'honneur, de prendre parti pour les inquisiteurs, chaque fois

que Rome ordonna une chose qui ne leur plaisait pas.

Il reste donc prouvé, 1° que les Papes donnèrent aux inquisiteurs les règles de conduite les plus sages; 2° que l'Inquisition ecclésiastique, à Rome surtout, où elle exerçait sous leurs yeux, se montra généralement modérée, et qu'on ne peut guère lui reprocher que les imperfections inséparables de toute institution humaine; 3° enfin, que, loin d'approuver les excès qui purent se produire, particulièrement dans les inquisitions royales, ils les combattirent de toutes leurs forces.

L'Inquisition considérée dans ses résultats. Il ne nous reste plus maintenant qu'à examiner les résultats de cette institution.

D'après Fleury, le chancelier De Lhôpital, dont nos déclamateurs modernes invoquent souvent l'autorité contre l'Inquisition, trouvait qu'elle était bonne pour l'Espagne, où le supplice de quarante-deux personnes égarées avait suffi pour bannir les erreurs nouvelles, mais non pour la France, où il faudrait immoler des milliers de coupables. A ce compte, quel ne fut pas le bienfait de l'Inquisition en Italie, où, sans répandre une goutte de sang, elle conserva intact le trésor des saines croyances, et prévint l'invasion du luthéranisme, du manichéisme, du socialisme, et par là toutes ces guerres de religion qui dévastèrent l'Europe, et, on peut ajouter, toutes ces violentes commotions, qu'y excitent maintenant les doctrines anarchiques et antisociales qu'une mansuétude et une tolérance nécessitées par le siècle ont laissées pénétrer dans son sein.

Quant à l'Espagne elle-même, et au Portugal, même en admettant les reproches plus ou moins exagérés élevés contre l'Inquisition royale, que l'on examine les résultats, et l'on ne pourra encore que les féliciter d'avoir possédé ce tribunal, même sous sa forme la plus déplorable.

Institué vers la fin du xve siècle, quoiqu'il existât sous une autre forme depuis le milieu du xive, il a été supprimé en 1808, et définitivement en 1812. Or ces trois siècles ont été pour l'Espagne une période de paix et de gloire: paix, union, bonheur au dedans; gloire, puissance au dehors: rivalisant avec l'Italie pour la culture des lettres et des arts, surpassant toutes les nations de l'Europe en puissance et en étendue, embrassant dans sa domination l'ancien et le nouveau monde, en sorte que jamais le soleil ne se couchait sur ses possessions. L'Inquisition est-elle supprimée, l'Espagne perd l'Amérique, et commence à déchirer ses propres entrailles par des guerres civiles.

D'un autre côté, ces trois siècles de gloire et de bonheur pour l'Espagne avec l'Inquisition, qu'ont-ils été pour la France, l'Allemagne et l'Angleterre, sans l'Inquisition? trois siècles de guerres, et de dissensions civiles et religieuses, qui ne sont pas encore guéries, qui peuvent se ranimer d'un jour à l'autre, et replonger l'Europe dans le chaos. Voyez en Allemagne la guerre de Trente ans allumée par les prédications de Luther, et les excès inouïs des anabaptistes et des paysans. Tous les champs de bataille de cette époque, tous les vieux créneaux qui dominent la vallée du Rhin, rappellent une multitude de victimes, auprès de laquelle les prétendues hécatombes de l'Inquisition ne sont presque rien. Voyez les guerres civiles de France, d'Angleterre et de Flandre, le massacre de la Saint-Barthélemy, le massacre de Mérindol, des Cévennes, des Carmes; les échafauds, les noyades, les mitraillades de notre révolution; l'assassinat de Marie Stuart, de Henri III, de Henri IV, de Charles Ier, du prince d'Orange, de Louis XVI et de Marie-Antoinette; voyez l'Allemagne divisée contre elle-même en Catholiques et protestants, et menacée par cette division de devenir aujourd'hui ou demain la proie de la sauvage Russie; voyez la Scandinavie protestante, plus encroûtée de préjugés anticatholiques que ne le fut jamais la Scandinavie païenne; voyez la France politique, sans principe, sans boussole ni ancre, tremblant à chaque coup de vent de s'abîmer sous elle-même; voyez l'Angleterre, séparée de l'unité catholique, divisée contre elle-même en une infinité de sectes, ne sachant plus de laquelle se réclamer, et aussi incertaine que les vagues de la mer qui l'environne.

« Mais ce qui est vraiment extraordinaire et peu connu, c'est, » dit de Maistre, « l'apologie complète de l'Inquisition faite par Voltaire, et que je vais vous présenter comme un monument remarquable du bon sens qui aperçoit les faits, et de la passion qui s'aveugle sur ses causes. *Il n'y eut*, dit-il, *en Espagne, pendant le* xvie *et le* xviie *siècle, aucune de ces révolutions sanglantes, de ces conspirations, de ces châtiments cruels, qu'on voyait dans les autres cours de l'Europe. Ni le duc de Lerme, ni le comte Olivarès ne répandirent le sang de leurs ennemis sur les échafauds; les rois n'y furent pas assassinés comme en France, et n'y périrent point sur les échafauds comme en Angleterre. Enfin, sans les horreurs de l'Inquisition, on n'aurait rien à reprocher à l'Espagne.* (*Essai sur l'histoire.*)—Je ne sais pas, » ajoute M. de Maistre, « si l'on peut être plus aveugle: *sans les horreurs de l'Inquisition*, etc. C'est une véritable jouissance pour moi de voir le génie châtié, condamné à descendre jusqu'à l'absurdité, jusqu'à la niaiserie, pour le punir de s'être prostitué à l'erreur. Après les horreurs que nous avons vues en Europe, de quel front ose-t-on reprocher à l'Espagne une institution qui les aurait toutes prévenues? Le Saint-Office, avec une soixantaine de procès dans un siècle, a dit quelqu'un, nous aurait épargné le spectacle d'un monceau de cadavres qui surpasserait la hauteur des Alpes et arrêterait le cours du Rhin et du Pô. »

Ainsi, en admettant l'Inquisition, le monde catholique a repoussé le manichéisme, c'est-à-dire, reculé de cinq siècles les affreuses doctrines réapparues de nos jours avec leurs

sanglantes conséquences. Avec l'Inquisition, l'Italie, l'Espagne et le Portugal ont échappé aux guerres de religion et au protestantisme; avec l'Inquisition, quoique bien affaiblie, elles ont retardé l'invasion du philosophisme incrédule du XVIIIe siècle et les révolutions et bouleversements qu'il traînait à sa suite. Aujourd'hui l'Inquisition est tombée, et, même parmi ces peuples jadis profondément catholiques, elle est devenue impossible : tant l'erreur a gagné de terrain ! si loin ils se sont engagés à notre suite dans la voie de l'impiété et des guerres civiles !

L'Inquisition, telle que la voulaient les Papes, était donc, tant qu'elle resta possible, une institution aussi chrétienne que salutaire.

DEUXIÈME CONFÉRENCE SUR L'INQUISITION.

Appréciation et justification de la conduite des Souverains Pontifes.

La distinction établie par la plupart des apologistes contemporains entre l'Inquisition ecclésiastique proprement dite et l'Inquisition espagnole n'a pas toute la portée qu'on lui prête. De quoi s'agit-il, en effet, entre les adversaires de l'Eglise et nous? De savoir si l'Inquisition, dans sa pénalité et sa procédure, n'est pas contraire à l'esprit de douceur introduit dans le monde par l'Evangile. Or, précisément, il n'y a sous le rapport de la pénalité et de la procédure aucune différence entre l'Inquisition telle que l'ont établie les Papes au XIIIe siècle, et l'Inquisition d'Espagne.

En 1224, quelques années après le quatrième concile de Latran, Frédéric II, cet empereur tant de fois excommunié depuis, publia à Pavie, afin de prouver son zèle pour la religion, trois constitutions contre les hérétiques. Voici la première.

« Ceux qui auront été condamnés comme hérétiques, en quelque lieu de l'empire que ce soit, seront punis comme ils méritent, c'est-à-dire brûlés vifs, *vivi concremandi* (ce sont les termes de la deuxième constitution; cette pénalité est exprimée également dans le Miroir de Souabe, Schwaben-Spiegel, code politique et administratif des Saxons, rédigé, au moins sous sa dernière forme, à la fin du XIIe siècle, à l'usage spécial de la maison de Souabe, à laquelle appartenait Frédéric). Ceux qui, touchés de la crainte de la mort, se rétracteront, seront mis en prison perpétuelle pour faire pénitence. Les juges seront tenus de prendre les hérétiques trouvés par les inquisiteurs ou par d'autres personnes zélées pour la foi catholique, et de les garder étroitement jusqu'à ce qu'ils les fassent mourir. On punira de même les fauteurs d'hérétiques. Nous condamnons aussi à mort ceux qui, ayant abjuré pour sauver leur vie, seront retournés à l'erreur en faussant leur serment. Nous ôtons aux hérétiques, à leurs recéleurs et fauteurs, tout bénéfice d'appellation. Et comme ce crime, qui attaque Dieu même, est plus grand que celui de lèse-majesté, nous voulons que les enfants des hérétiques, jusqu'à la deuxième génération, soient privés de tous offices publics, à moins qu'ils ne se rendent dénonciateurs de leurs pères. » (Trad. de Fleury. Le texte latin se trouve en partie dans le deuxième vol., p. 392, du traité *De judiciis ecclesiasticis* de Bouix.)

En résumé :

Peine du feu contre les hérétiques convaincus et non repentants, contre leurs fauteurs ou recéleurs, enfin contre les hérétiques relaps pour la première fois;

Emprisonnement perpétuel pour les hérétiques repentants.

Assurément l'Espagne n'a jamais édicté de peines plus sévères contre l'hérésie : or c'est précisément cette constitution de Frédéric que les Souverains Pontifes, au moins au XIIIe siècle, ont adoptée pour base des châtiments à infliger aux hérétiques. Comme cette assertion a besoin d'être prouvée, je le fais en peu de mots.

J'ouvre le bullaire des dominicains. Les deux premiers volumes de cette collection renferment des instructions, en forme de bulles, adressées par les Papes aux membres de cet ordre qui remplissaient en divers lieux les fonctions d'inquisiteurs. On ne saurait puiser à une source plus pure les renseignements sur l'Inquisition ecclésiastique. Eh bien, je lis dans la bulle *Cum adversus*, d'Innocent IV :

« Nous recommandons à nos chers fils le prieur provincial et les frères inquisiteurs de l'ordre des frères prêcheurs en Lombardie, dans la Marche, etc., d'obliger, sous peine d'excommunication et d'interdit sur leurs terres, les magistrats séculiers à punir les hérétiques selon les constitutions portées contre eux par Frédéric, empereur des Romains. » Même recommandation dans une autre bulle du même Pape *Ad exstirpanda*, adressée non plus à des inquisiteurs locaux, mais *universis patriarchis, archiepiscopis et episcopis*. Clément IV et Nicolas IV tiennent le même langage, ainsi que le concile de Toulouse tenu en 1229, dont Grégoire IX était l'âme, puisque son légat, le cardinal Saint-Ange, y présidait. On lira avec fruit dans les Annales de Baronius (continuation) l'établissement de l'Inquisition dans les Etats-Romains en 1231 par le même Souverain Pontife.

On a dit : A Rome du moins le tribunal de l'Inquisition, recevant immédiatement l'inspiration de la papauté, n'a jamais versé une goutte de sang. Ce n'est qu'avec le plus sincère regret que je me vois forcé de renverser une assertion qui a inspiré de si beaux mouvements d'éloquence. Il serait assez étonnant que cette assertion fût vraie, vu les décrets exposés plus haut; pour se convaincre qu'elle est fausse, il suffit de parcourir l'*Histoire de saint Pie V*, par M. de Falloux, livre écrit, comme l'auteur le proclame dans sa Préface, avec une intention d'apologie. On y trouve trois cas d'hérétiques condamnés à mort. Comme ils contredisent une opinion généralement reçue, ils valent la peine d'être cités :

Premier cas. — Sixte, né à Sienne dans

le judaïsme, avait fait à vingt ans une abjuration solennelle. Ses talents, ses rares connaissances dans la langue hébraïque, lui acquirent bientôt de la renommée. Ebloui de ses premiers succès, il retourna à ses premières erreurs. « Il fut saisi comme relaps, enfermé à Rome dans la prison du Saint-Office, et condamné à mort. » Ghislieri le visita, le convertit et le sauva du supplice. La non-exécution de la sentence par suite d'une circonstance accidentelle n'infirme en rien le fait de la condamnation à mort. (I, p. 77.)

Deuxième cas. — Un hérétique dont les erreurs plusieurs fois rétractées et plusieurs fois renouvelées avaient causé le scandale de l'Italie, Carnesecchi, élevé dans l'Eglise jusqu'à la dignité de protonotaire apostolique..... s'était réfugié à Florence. Sur la simple demande de Pie V, qui le réclamait comme son sujet, Cosme (premier grand-duc) répondit qu'il remettrait au Pape son propre fils, s'il était tombé dans le même malheur. Carnesecchi fut saisi à table au milieu même des familiers du palais Médicis, qui intercédèrent vainement en sa faveur, puis transféré au château Saint-Ange. Le procès étant régulièrement instruit, Carnesecchi fut convaincu et livré au supplice. (II, p. 152.)

Troisième cas. — Paléarius, professeur d'éloquence à Milan, avait été également transféré à Rome pour crime d'hérésie et exécuté le 3 juillet 1570. (II, p. 153.)

Pour dire toute ma pensée, il n'en pouvait être autrement. Ce qu'elle ordonnait aux princes sous peine d'excommunication, pourquoi veut-on que Rome ne l'ait point fait chez elle, lorsqu'il y avait lieu?

Quant à l'appareil des exécutions, il ne faut pas croire non plus que les *auto-da-fé* et les *san-benito* soient d'invention espagnole. Les choses se passaient à peu près de la même manière partout. En France on appelait ces exécutions *sermons publics*. Le P. Longueval, dans son *Histoire de l'Eglise gallicane*, donne le récit détaillé de celui qui se tint à Toulouse en 1319. Il est clair qu'il a servi de modèle aux *auto-da-fé* espagnols.

Ainsi, en premier lieu, l'Inquisition ecclésiastique ne différait pas de l'Inquisition d'Espagne sous le rapport de la pénalité. J'ai ajouté que la procédure était aussi la même : je me borne à quelques points qui ont encouru spécialement le reproche d'injustice ou de cruauté.

D'abord la *qualité des témoins*. Chez tous les peuples, un sentiment naturel de pudeur et de miséricorde a écarté du sanctuaire de la justice certaines classes de témoins ; par exemple, les témoins vils ou incapables, les témoins ennemis personnels de l'accusé, ou unis à lui par quelque lien d'alliance ou de parenté. Dans les tribunaux d'Inquisition, dit Bergier, il n'y a point de délateur qui ne soit écouté. Un criminel flétri par la justice, un enfant, une courtisane, sont entendus. Le fils peut déposer contre son père, la femme contre son époux, le frère contre son frère. — Ceux qui essayeraient de contester l'assertion de l'auteur du *Dictionnaire de théologie* feraient preuve de peu de science canonique. M. Bouix, dans son traité *De judiciis ecclesiasticis*, exposant les règles de la procédure inquisitoriale, s'exprime ainsi : 1° *Est regula generalis in causa hæresis admitti etiam testes alias de jure inhabiles, prout sunt excommunicati, perjuri, Judæi, hæretici, mulieres, domestici, consanguinei.* Un peu plus loin, il donne comme exemple : *Filium adversus patrem.*

Ensuite, *absence de confrontation :* — *Nunquam tenetur judex nominatim nomina testium reo manifestare, prout constat ex constitutione Pii IV.* (Troisième règle donnée par Bouix.)

Enfin, *emploi de la torture.* Elle était en usage, dit M. Bouix, quand l'instruction avait amené une demi-preuve, *semiplena probatio*, et que l'accusé niait.

Ainsi, *en fait*, la distinction établie par les apologistes modernes entre l'Inquisition ecclésiastique et l'Inquisition espagnole n'a pas, pour laver l'Eglise du reproche de rigueur excessive, toute la valeur qu'on lui attribue. Je vais plus loin : *En droit*, cette distinction me paraît peu fondée.

Jamais il ne serait venu à l'esprit d'un homme du xve siècle qu'il y eût dans le monde deux espèces d'Inquisition. C'est à Rome que les souverains Catholiques s'adressèrent pour établir le Saint-Office dans leurs Etats. C'est Rome qui confirmait la nomination du grand inquisiteur. Le droit de confirmation, dit Bergier, suffit à Sa Sainteté pour prouver que l'Inquisition relève d'elle immédiatement. On objecte : La nomination du grand inquisiteur appartenait au roi. — Oui, comme en France la nomination des évêques. Dira-t-on que ceux-ci ne relèvent pas du Pape, et que l'Eglise est désintéressée dans leurs actes? — On cite une parole de Ferdinand à Ximenès : Ne savez-vous pas que si vous avez quelque pouvoir, c'est du roi que vous le tenez? Mais Balmès fait remarquer que cette parole est unique dans l'histoire de l'Inquisition, et l'on pourrait en citer à peu près de semblables adressées à des évêques par Louis XIV, et même par Louis-Philippe. On ajoute : Les rois d'Espagne ont fait quelquefois servir le Saint-Office à des fins politiques. — Cela est vrai. Plus d'une fois ils pesèrent sur ses décisions, et enrichirent le trésor du produit des confiscations; mais c'est là un abus accidentel, et toujours reste-t-il qu'en Espagne comme partout le Saint-Office n'avait pour mission que la poursuite des hérétiques, c'est-à-dire les Juifs et les Maures sous Ferdinand et Charles-Quint, et les fauteurs du protestantisme sous Philippe II. — Croit-on qu'en Italie, à Venise, à Naples, à Florence, la politique ne se soit jamais mêlée aux affaires de l'Inquisition? Il serait facile de prouver le contraire. En général, à l'origine de l'Inquisition les Souverains

prirent ombrage de cette juridiction exceptionnelle, et plusieurs ne la conservèrent que le temps qu'elle leur fut utile.

Si ces preuves ne paraissaient pas péremptoires, en voici de plus positives. Chaque fois que les Papes adressaient des remontrances aux rois d'Espagne au sujet de l'Inquisition, et on sait qu'ils le firent souvent, ils menaçaient d'interdire le grand inquisiteur et de suspendre le Saint-Office. Que signifieraient ces menaces, si l'Inquisition n'est pas un tribunal ecclésiastique et ne relève pas de l'Eglise? Le grand inquisiteur Deza, successeur presque immédiat de Torquemada, avait soulevé contre lui l'indignation publique à cause de son excessive rigueur : il faut que Ferdinand négocie avec Jules II pour obtenir sa démission et nommer à sa place Ximenès. Cela se passait en 1507, alors que les règlements organiques étaient rédigés et connus à Rome. Au XVIe siècle, un roi de Portugal sollicite pendant quinze ans auprès des Souverains Pontifes l'introduction dans ses Etats de l'Inquisition *sous la forme de celle d'Espagne*. Pourquoi ces sollicitations s'il s'agit d'un tribunal purement politique? Paul III consent enfin à sa demande : ce consentement indispensable donné par l'Eglise n'implique-t-il pas pour elle une large part de responsabilité?

Ainsi, en *droit* comme en *fait*, la distinction établie entre l'Inquisition ecclésiastique et l'Inquisition d'Espagne me semble de peu de valeur.

Après ces préliminaires, que j'ai crus, peut-être à tort, indispensables, j'aborde la thèse posée par le programme. On demande de démontrer deux choses : 1° Que l'Inquisition telle que les Papes l'ont conçue et réalisée n'est pas contraire au véritable esprit du christianisme; 2° que les Papes, loin d'encourager les excès de l'Inquisition, en ont au contraire adouci les rigueurs. Le programme indique deux points que doit aussi toucher le conférencier : 1° l'Inquisition fut une nécessité et un bienfait dans les circonstances où elle fut établie ; 2° on a beaucoup exagéré les excès réels commis par quelques inquisiteurs. Mais de toutes ces questions posées ou indiquées, évidemment la principale, celle vers laquelle doit tendre tout l'effort de la discussion, c'est la première : l'Inquisition ecclésiastique est-elle contraire au véritable esprit du christianisme? Cette question une fois résolue négativement, les autres reproches adressés aux Souverains Pontifes perdent toute leur importance, leur base naturelle, et quelques remarques historiques suffisent pour les faire crouler tout à fait.

Les apologistes de l'Eglise dans la question de l'Inquisition ne procèdent pas tous de la même manière, et ce serait une étude fort curieuse que celle des points de vue divers où ils se placent, ou des considérations qu'ils font valoir; on pourrait les distinguer en plusieurs classes, que l'on appellerait les timides et les embarrassés, les braves ou résolus; on en trouverait même de hardis et d'audacieux. Mais ne pouvant entrer dans ces détails, on me permettra au moins de signaler trois manières de défendre l'Eglise, qui ne me paraissent pas heureuses.

Voici la première manière :

Séparer par un abîme infranchissable ce qu'on appelle l'Inquisition ecclésiastique proprement dite et l'Inquisition politique d'Espagne, puis abandonner celle-ci, comme indigne de pitié, aux malédictions des ennemis de notre foi; purifier au contraire la première de toute trace sanglante, et la montrer en disant : Voyez si elle en a versé une seule goutte.

Les partisans de cette première manière parlent ainsi; je cite textuellement : « L'Inquisition espagnole fut une atteinte profonde à l'esprit du christianisme; elle contient un outrage immense à l'humanité; et si, pour effacer la lugubre page qu'elle occupe dans l'histoire, il n'avait fallu que des pleurs, il y a longtemps qu'elle serait anéantie, tant l'Eglise l'a inondée de larmes, même sans être responsable de ses actes. » Ailleurs : « Le manteau de l'Eglise resta pur de tout le sang que l'Espagne répandit. » Voilà pour l'Espagne ; voici maintenant pour l'Inquisition ecclésiastique : « L'Eglise se borne à frapper l'homme au spirituel, elle ne touche pas au citoyen. » Mais elle ordonne, nous l'avons vu, sous peine d'anathème, au pouvoir temporel de le frapper. Du reste, l'auteur se réfute lui-même, un peu plus bas, lorsqu'il dit : « Les hérétiques purent être humiliés de ces sentences; la main qui les a brisés fut écrasante, elle ne fut pas inique. » Voilà la vérité. On sait maintenant ce que vaut l'assertion de Bergier, tant répétée, qu'à Rome même le sang de l'hérésie ne coula jamais. Je lis encore dans la même conférence : « L'Eglise a bien dit aux prédicateurs de sa foi : *Soyez victimes;* elle ne leur a pas dit un seul jour : *Soyez bourreaux.* » Voici cependant l'instruction qu'Innocent III donna aux trois religieux cisterciens qu'il envoyait dans le pays des Albigeois, avec le titre de légats du Saint-Siége :

« C'est de Dieu bien plus que de nous que vous recevez votre légation. Nous vous commettons, pour l'exercer plus utilement et plus librement, une autorité pleine dans les provinces d'Arles, d'Aix, de Narbonne, et dans les diocèses voisins infectés d'hérésie. Détruisez et édifiez, arrachez et plantez, selon que vous jugerez convenable, et ne craignez point d'y employer dans l'occasion toute la sévérité des peines canoniques. » En même temps, il avait écrit à Philippe-Auguste que, dans ces conjonctures, l'appui de son bras royal était un service que l'Eglise attendait de sa religion. On sait quel était le sens de ces mots.

Ces deux épîtres d'Innocent III se trouvent dans les *Annales cisterciennes*.

Cette première manière de défendre l'Eglise

me paraît donc mauvaise, comme contraire à l'histoire.

Les partisans de la deuxième manière s'expriment ainsi : « Sur quoi repose l'idée de l'Inquisition? Sur cette maxime, que les pouvoirs sont admis à s'entendre pour empêcher l'irruption, je ne dirai pas d'opinions simplement spéculatives ou dogmatiques, mais de croyances directement et ostensiblement fatales au bonheur et à l'ordre public. » C'est la majeure de l'argument; la mineure serait ceci : « Les hérétiques condamnés par l'Inquisition étaient des êtres monstrueux qui bouleversaient la société; on les brûlait alors; aujourd'hui ils seraient décapités ou envoyés à Cayenne. » — Il y a beaucoup de vrai dans ce raisonnement; ce qu'il y a de vrai, c'est que l'apparition au XIIe siècle, dans le midi de la France, de sectaires turbulents, provoqua l'établissement de la juridiction exceptionnelle de l'Inquisition. Ce qu'il y a de faux ou d'inexact, c'est d'avancer que l'Eglise, en frappant l'hérésie de la peine de mort, distinguait entre les erreurs simplement spéculatives ou dogmatiques, et les erreurs fatales à l'ordre public. Cette distinction ne se trouve nulle part au moyen âge, ni dans les lettres des Souverains Pontifes, ni dans les décisions des conciles, ni dans les règlements organiques des tribunaux d'Inquisition. Dans la pratique, il n'en est jamais question. Je pourrais citer en preuve des faits nombreux. Le Juif de Sienne, par exemple, condamné à mort comme relaps, à Rome même, sous le grand inquisiteur Ghislieri, était-il imbu d'erreurs antisociales, et n'eût-il pas suffi à l'ordre public de le reléguer dans le Ghetto avec ceux de ses frères qui n'avaient jamais reçu le baptême? Non, il faut en prendre son parti, l'Eglise frappait l'hérésie comme telle. On dira peut-être : L'Eglise agissait ainsi parce qu'elle regardait l'hérésie comme essentiellement perturbatrice de l'ordre public. — Soit; mais alors je reprocherai à la distinction dont nous parlons, non plus d'être en contradiction avec les faits, mais d'être fausse en principe, et de contenir, adressée aux hommes de nos jours, une mystification, puisque alors il n'y a plus d'erreur purement spéculative.

Voici la troisième manière de défendre l'Eglise, qui ne me paraît pas heureuse; je cite encore textuellement : « Si l'Eglise était obligée de supporter en silence l'outrage et la révolte, s'il ne lui était pas permis de sévir (le contexte montre qu'il s'agit de châtiments corporels) contre ceux qui s'en rendent coupables, évidemment elle abdiquerait non-seulement sa dignité, mais sa vie elle-même. Livrées à tous les déchirements des passions et de l'erreur, ses entrailles ne arderaient pas à tomber en lambeaux, » etc. Ainsi l'Eglise frappe pour se défendre, pour pouvoir vivre! Je l'avoue, cette raison, quelque plausible qu'elle paraisse, m'a toujours semblé petite, je dirais presque misérable. Raisonner ainsi, c'est dépouiller l'Eglise de sa dignité, c'est la faire descendre de sa divine hauteur. L'Eglise frappe pour pouvoir vivre! Mais ne lui serait-il pas plus glorieux de vivre sans frapper? Que dis-je? n'a-t-elle pas vécu, ne s'est-elle pas développée pendant 300 ans sans faire autre chose que tendre ses mains aux fers des persécuteurs et sa gorge aux bourreaux? Aussi j'ai été heureux de trouver dans Balmès, ce beau et noble génie, le passage suivant : « Une semblable raison porte avec elle un très-grave inconvénient, celui de faire disparaître d'un seul coup l'idée du châtiment et de la justice. Blesser l'agresseur en se défendant, ce n'est pas le châtier, mais le repousser. Si l'on considère la société sous ce point de vue, le criminel conduit au supplice ne sera plus qu'un malheureux qui aura succombé dans une lutte inégale et téméraire. La voix du juge qui le condamne ne sera plus la voix auguste de la justice. Le mot de peine prendra dès lors un sens tout à fait différent; la graduation de la peine dépendra tout à fait du calcul, non plus d'un principe de justice. En infligeant un châtiment en vertu du seul droit de défense, la société ne juge plus, elle ne châtie plus; elle combat, elle lutte..... et elle lutte contre un individu. Il nous semble voir alors la lutte inégale d'un géant contre un imperceptible pygmée; le géant prend le pygmée dans sa main, et l'écrase contre la pierre. » (*Prot. comp.*, II, 210.)

Mais revenons à la question posée plus haut, et cette fois pour ne plus la quitter. L'Inquisition, c'est-à-dire, la peine de mort contre l'hérésie est-elle contraire au véritable esprit du christianisme?

L'esprit du christianisme est un mot vague dont on a beaucoup abusé; comment le définir et le caractériser? Est-il possible de l'exprimer dans une formule absolue à laquelle il suffirait d'appliquer tel fait historique pour pouvoir dire de lui qu'il est ou n'est pas contraire à l'esprit du christianisme? Nous ne le pensons pas, et dans la question qui nous occupe, il nous semble qu'il faut avant tout consulter la tradition, et étudier les circonstances historiques qui ont amené l'établissement de l'Inquisition.

J'interroge donc la tradition. La peine de mort infligée à l'hérésie est-elle contraire au véritable esprit du christianisme? Il faut avouer que dans les premiers siècles la réponse est loin d'être unanime, ou si elle est unanime, c'est pour repousser la peine de mort. Pour ne rien dire des temps apostoliques, où l'Eglise, tout en possédant un tribunal en matière de foi, ne pouvait décréter contre les hérétiques que des peines purement spirituelles, nous voyons que, même après l'avénement de Constantin, alors que les empereurs devenus Chrétiens s'intitulèrent les évêques du dehors, et, trop fidèles peut-être à la politique des Césars, s'immiscèrent dans la religion sous prétexte de la protéger, les docteurs de ce temps et les saints Pères inclinent toujours vers la douceur. Lorsque l'empereur Maxime, dit

M. Hefele, vers la fin du IVe siècle, à Trèves, fit trancher la tête aux principaux chefs de la secte des priscillianistes, qui se livraient à des actes infâmes, le plus illustre des évêques de cette province, saint Martin de Tours, saint Ambroise, le Pape Sirice et d'autres, se prononcèrent ouvertement contre l'effusion du sang. Plus tard, saint Léon tint le même langage, et saint Augustin, bien qu'il approuvât la répression matérielle comme moyen de correction, repoussa toujours la peine de mort. C'est la doctrine de ce dernier Père que l'opinion accepta peu à peu, et qui servit de base à la législation civile contre les hérétiques. Ainsi nous voyons, sous Théodose II et Valentinien III, le crime d'hérésie consideré comme crime d'Etat, attentatoire à l'ordre et à la morale publique, et comme tel entraînant l'exclusion des emplois honorifiques, la privation de certains droits civils, l'exil quelquefois, mais jamais la peine de mort. Cet état de choses dura jusqu'à saint Grégoire VII.

Les dix premiers siècles de l'Eglise ne semblent donc pas favorables à l'Inquisition. Fleury, dans une dissertation inspirée par une pensée trop manifestement hostile au Saint-Office pour que nous ayons cru pouvoir en profiter, met cette vérité dans tout son jour, en groupant des textes avec une grande habileté. Ajoutons, pour être juste, que, dans ses opuscules théologiques, Muzzarelli essaye de prouver précisément le contraire ; mais il ne réussit à montrer qu'une seule chose, que nous avons déjà constatée, c'est que, dès les premiers temps où l'Eglise a commencé d'exercer une influence publique, l'hérésie a figuré dans les codes au nombre des crimes, et qu'une époque de tolérance complète est impossible à trouver. Quant à l'application de la peine de mort contre l'hérésie, il n'en cite aucun exemple avant le Xe siècle, si ce n'est celui des priscillianistes, si énergiquement désapprouvé par un Pape et par les docteurs contemporains.

Comment ce pas fut-il franchi? D'une manière insensible, et sans qu'on s'aperçût, pour ainsi dire, qu'il y avait un pas de plus à faire. On le fit sous l'empire de deux grands faits sociaux qui expliquent et justifient ce changement, à savoir l'influence temporelle exercée sur la société chrétienne à partir de saint Grégoire VII, et l'apparition, au XIIe siècle, dans presque toutes les parties de l'Europe, d'une multitude de sectes turbulentes et antisociales.

Tout le monde sait quel était l'état de la société au XIIe siècle. L'épée des Barbares avait rompu dans toute l'Europe la puissante organisation romaine, et depuis Charlemagne aucun bras assez fort n'avait pu ni en relier entre eux les débris, ni les contenir en paix. Ce n'étaient partout qu'éléments désordonnés; en l'absence de toute culture intellectuelle, la force brutale et les passions brutales dominaient le monde; avec moins de foi dans les divines promesses, on eût pu craindre un moment que le mal ne gagnât la chaire de Pierre elle-même. C'est alors qu'un Pape aussi éminent par sa sainteté que par son génie, saint Grégoire VII, va s'asseoir sur le trône pontifical, et à sa suite une foule d'autres qui lui ressemblent. Leur autorité était la seule qui fût reconnue. Ces grands Papes prennent en main les rênes de la société, que personne ne savait plus tenir. Ainsi, placés par l'opinion et par la force même des choses à la tête de la chrétienté, non plus seulement comme ses chefs spirituels, mais encore comme ses défenseurs dans l'ordre moral et matériel, à la vue des éléments mauvais qui la travaillent, des sectes infâmes et remuantes qui la déchirent, ils emploient le fer et le feu pour conserver à tout prix la partie qui reste saine. Voilà leur crime. Ne pourrait-on pas faire à ceux qui les blâment la réponse du vieux Romain invitant ses juges à monter au Capitole pour remercier les dieux d'avoir, il y a tant d'années, à pareil jour, sauvé la république?

A ceux qu'arrêterait encore l'objection de Fleury, que ces moyens violents ne s'accordent pas avec la douceur évangélique, et qu'au IVe siècle les Pères faisaient entendre un autre langage, je répondrai : Vous comprenez mal la mission de l'Eglise sur la terre; vous comprenez mal ses droits et ses devoirs; et par l'Eglise j'entends ici la papauté, car c'est elle qui est en cause. Son devoir, c'est de paître le troupeau qui lui est confié, c'est-à-dire, de lui enseigner la vérité, mais aussi d'écarter de lui la séduction de l'erreur. Car de même qu'il y a une oppression des corps débiles par les corps robustes, il y a une oppression des intelligences faibles par les intelligences fortes. Il faut donc que l'Eglise soit armée, pour repousser cette oppression, d'armes spirituelles, sans aucun doute; mais quand celles-ci sont impuissantes, quand le danger est imminent, quand ses enfants les plus fidèles lui offrent l'appui matériel de leurs bras, quand aussi, durant trois siècles, princes et peuples s'abandonnent à elle, ont remis entre ses mains jusqu'à leurs destinées temporelles, n'eût-elle pas failli à sa mission en laissant l'erreur exercer librement ses ravages dans le troupeau confié à sa garde, pour n'avoir pas voulu, je ne dis pas toucher au glaive, mais uniquement lui assigner sa route?

Le tort de Fleury, c'est de prendre pour idéal de l'Eglise les quatre premiers siècles de son existence. Tout ce qui s'écarte de cette forme, assurément très-belle, devient pour lui l'objet d'un regret, sinon d'un blâme. J'admire avec lui cette noble réponse de saint Grégoire de Nazianze à ceux qui l'excitaient à se venger de certains hérétiques : *Il est meilleur et plus divin de souffrir.* Mais l'Eglise alors, au IVe siècle, venait d'essuyer le sang de ses blessures, et se sentait pleine de vigueur; la conversion de Constantin avait renouvelé la jeunesse de l'empire; la société était fortement organisée.

Assurément saint Grégoire ne soupçonnait pas les besoins nouveaux que six siècles de bouleversements devaient entraîner à leur suite. Saint Augustin aussi avait parlé comme le saint évêque de Nazianze; mais, instruit par les fureurs des donatistes, il ne tarda pas à changer de langage, et à invoquer contre eux le bras des proconsuls. Il voulait, il est vrai, qu'on leur conservât la vie; mais qui peut douter que, vivant dans la société du XIIe siècle, il n'eût changé une seconde fois, et demandé une répression plus complète? Non, l'idéal de l'Eglise, ce n'est pas la société du IVe siècle, pas plus que celle des Catacombes. Ce n'est pas non plus, à mon avis, le moyen âge, comme d'autres l'ont prétendu. L'Eglise vit, et elle vivra jusqu'à la fin des siècles, se faisant tout à tous. Prétendre l'enchaîner à telle ou telle forme de son passé, c'est gêner son action, l'entraver dans sa marche, et souvent lui susciter des ennemis.

Ainsi le véritable point de vue auquel il faut se placer pour justifier les Papes par rapport à l'Inquisition, c'est celui du devoir, et par conséquent du droit de l'Eglise de sauver ses enfants de l'erreur.

L'auteur, alors protestant, de la Vie d'Innocent III, Hurter, l'a parfaitement compris : « Innocent, » dit-il, « n'avait qu'un but, délivrer la France méridionale de l'Europe des erreurs qu'aucun avertissement, aucun moyen de conciliation n'avait pu dissiper. Il devait atteindre ce but d'après l'obligation qu'il avait de veiller sur tous les Chrétiens, en employant tous les moyens, l'affection comme la sévérité, la bienveillance comme le châtiment du père de famille; il le devait dans la conscience qu'il avait de sa mission. Toutes les instructions d'Innocent à ses légats prouvent qu'il aurait mille fois préféré atteindre ce but sans employer des moyens durs et arbitraires, qui d'ailleurs lui semblaient bien mérités par ceux qui s'opposaient si opiniâtrément à ce qu'il considérait comme leur unique salut. »

Une question qui se lie étroitement à nos dernières considérations est celle-ci : Faut-il regarder l'Inquisition comme une institution permanente dans l'Eglise? Je ne le pense pas. Cantu, dans son *Histoire universelle;* Alzog, dans son *Histoire de l'Eglise;* A. du Boys, dans son *Histoire du droit criminel,* sont de cet avis. Juridiction violente et exceptionnelle, elle ne convenait qu'à un temps de crise. C'est aussi ce qu'indiquent les faits. En France, elle était oubliée au bout d'un siècle à peine; à Rome même, elle fut interrompue durant deux siecles, et ce n'est qu'à l'apparition des sectes protestantes que Paul III et Sixte V songèrent à relever ce tribunal, et encore avec de telles modifications, qu'il est impossible d'y reconnaître le Saint-Office du moyen âge. Si en Espagne il resta plus longtemps debout, cela tient, on le sait, à des circonstances particulières; enfin son rétablissement aujourd'hui est aussi loin de la pensée des Papes, qu'impossible dans la pratique

Quelques mots sur la IIe partie du programme. Parmi les excès reprochés à l'Inquisition, il y en a de vrais. Qui en est responsable? Le temps et les hommes, mais non pas l'Eglise. Au moyen âge, le christianisme n'avait pas encore fait pénétrer dans les veines du corps social son esprit de douceur et de mansuétude, ou du moins cet esprit avait disparu pour un temps sous la rudesse barbare. Les âmes sensibles frémissent à certains détails de la procédure des tribunaux d'Inquisition. Elles n'ont pour s'endurcir qu'à consulter les codes criminels du temps, le *Miroir de Saxe*, par exemple, ou bien les *Carolines*, édictées pourtant au XVIe siècle par Charles V, ou même la législation pénale de la France, je ne dis pas d'il y a 600 ans, mais du XVIIIe siècle. La torture ne fut effacée de nos codes qu'en 1789, et depuis longtemps l'Inquisition d'Espagne ne la connaissait plus. J'avoue pourtant que l'institution du Saint-Office prêtait un peu par elle-même à ces sortes d'excès. Mais qu'on n'oublie pas que je n'ai essayé de la justifier que comme une institution exceptionnelle, et convenable à un temps où, pour me servir d'une comparaison de Balmès, les Papes étaient comme un général dans une place assiégée par un puissant ennemi, et qui doit veiller continuellement, se tenant en garde contre les attaques du dehors et contre les trahisons du dedans.

Quant au nombre des victimes immolées par le Saint-Office, l'auteur de l'*Inquisition dévoilée* le porte à 34,000 depuis Ferdinand le Catholique jusqu'à la fin du siècle dernier, c'est-à-dire durant quatre siècles. « C'est beaucoup moins, » dit Cantu, « que l'Angleterre protestante ne fit périr de catholiques en Irlande pendant dix années seulement, de 1641 à 1652. » Mais on sait que le chiffre de Llorente est exagéré, et la plupart des historiens de bonne foi le réduisent de plus de moitié. Encore faudrait-il en retrancher toutes les personnes condamnées pour d'autres crimes que celui d'hérésie. Hefele, dans l'*Histoire du cardinal Ximenès*, prouve qu'elles sont en très-grand nombre....

Quant aux adoucissements apportés par le Saint-Siége aux rigueurs de l'Inquisition, voir le même Hefele, ainsi que Mgr Plantier. (*Conf.*, t. I, p. 326.)

— Nous ajouterons ici un extrait du procès-verbal où est analysée la discussion qui a suivi la lecture du précédent travail.

..... M. D. demande à M. C. dans quel sens il entend les mots de profession publique de l'hérésie, et s'il comprend sous ce nom le cas d'un homme qui n'a manifesté que dans l'intérieur de sa famille des sentiments contraires à la foi. Sur la réponse affirmative de M. C., M. D. dit que le principe sur lequel s'appuyait l'Inquisition lui paraît très-clair. Dans une société catholique, toute manifestation hérétique est un crime qui peut enlever à un peuple le bienfait de l'unité dans la vérité, un crime par conséquent digne des peines les plus graves. M. C. objecte qu'il faudrait en dire autant de tous les pé-

chés scandaleux. M. D. répond qu'il n'y a pas de comparaison entre les malheurs qui découlent de la perte de l'unité religieuse, et les suites des autres péchés. M. C. accepte l'idée de M. D., comme un secours pour sa thèse. M. E. croit que cette idée est déjà virtuellement contenue dans la thèse de M. C.

M. B. pense que la vraie manière de poser la question est de s'attacher à justifier l'Eglise relativement aux actes de l'Inquisition, car le droit n'est pas douteux. Or, pour atteindre ce but, il est très-utile de faire voir, d'après les faits, que les Papes ne sont pas responsables de tous les actes de l'Inquisition espagnole, qui leur résista souvent, et qui se laissa aller malgré eux à des excès réels qu'on a beaucoup exagérés.

M. P. parle dans le même sens ; M. D. ajoute que les rois d'Espagne pesèrent sur les décisions de l'Inquisition, et les firent servir à l'accomplissement de leurs desseins politiques. M. E. ne croit pas qu'il soit possible de justifier tous les actes de l'Inquisition en dehors de l'Espagne. M. C., répondant à MM. B. et P., déclare n'avoir pas nié ce qu'ils ont affirmé ; il a prétendu seulement que les Papes étaient responsables à un certain degré des actes de l'Inquisition d'Espagne, puisqu'ils l'avaient instituée et menaçaient quelquefois de la supprimer. M. B. ne trouve pas la conclusion rigoureuse. Les Papes, dit-il, instituaient les évêques de France avant la révolution, comme ils instituaient le grand inquisiteur. Dira-t-on pour cela que le Saint-Siége est responsable des actes de nos anciens évêques ?

M. D. ajoute : Parce que hors d'Espagne il y a eu aussi des abus, les défenseurs de l'Eglise doivent-ils renoncer vis-à-vis de leurs adversaires à la distinction entre l'Inquisition d'Espagne et l'Inquisition romaine, distinction qui dégage l'Eglise dans un procès où l'opinion publique, égarée par des abus trop réels, se montre inexorable ?

M. L. trouve qu'on sacrifie trop facilement les rois d'Espagne, dont les efforts, si amèrement critiqués, ont préservé l'Espagne de l'hérésie, et en ont fait le pays le plus catholique du monde.

M. B. répond que ses observations ne chargent nullement les rois d'Espagne.

M. L. réplique : En distinguant avec tant de soin l'Inquisition d'Espagne de l'Inquisition romaine, on abandonne la première aux anathèmes de l'esprit moderne.

M. B. et M. D. font observer qu'il y a ici deux questions différentes, et qu'on peut séparer l'Inquisition en général de l'Inquisition d'Espagne, tout en reconnaissant que cette dernière a été utile et ne mérite pas tous les outrages qu'on déverse sur elle.

M. E. dit ensuite : Au fond, il ne peut y avoir aucun doute pour nous, Catholiques, sur le droit de l'Eglise dans l'établissement de l'Inquisition. Il en est des clameurs qu'a soulevées la procédure de ce tribunal, par exemple la dénonciation du père par le fils, il en est de ces clameurs comme de celles dont on abreuve dans les colléges les enfants qui font leur devoir en dénonçant à leurs supérieurs les désordres graves dont ils sont témoins. D'un côté comme de l'autre, l'esprit du monde se révolte; mais pour celui qui connaît le prix d'une âme, pour celui qui sait ce qu'est le ciel, l'aspect est tout autre. On peut en dire autant de la loi du sacrilége, qui, malgré sa justice intrinsèque, amassa tant d'orages il y a trente ans. Cependant il peut arriver qu'une mesure juste en théorie soit inopportune, et même funeste, vu les circonstances.

Enfin, deux observations sont présentées par un secrétaire sur le travail qui a été l'objet de tout le débat. M. C. a énuméré trois manières peu utiles de défendre l'Eglise au sujet de l'Inquisition ; or la manière qu'il adopte ensuite semble rentrer, à certains égards, dans la seconde de celles qui ne lui plaisent pas ; il aurait donc été utile de faire ressortir leur différence. En second lieu, une autre manière assez répandue de justifier ici l'Eglise consiste à dire que l'Inquisition remplissait le rôle d'un jury, se bornant à prononcer sur cette question : Un tel est-il hérétique? de sorte que le pouvoir civil aurait été seul responsable de la peine infligée. On ne reproche pas à M. C. d'admettre ce système, dont son travail prouve au contraire la fausseté; mais, à cause de cela précisément, il aurait dû, ce semble, l'ajouter expressément au nombre des manières fautives de défendre l'Eglise.

J

JEUNE. — Nous lisons dans l'*Hygiène des familles* du docteur Fr. Devay, t. I, p. 354 :

« La saison du printemps doit apporter par sa nature quelques modifications au régime diététique. A l'entrée du printemps, le corps se trouve naturellement surexcité et dans un état de surcharge et de plénitude. En même temps, il y a tendance, de la part de l'organisme, à se débarrasser des fluides mal élaborés ; c'est l'époque des crises générales, des cures des maladies chroniques. Enfin tant l'influence de la saison est incontestable et marquée, c'est le moment où l'on voit apparaître et se multiplier les affections éruptives, les fièvres inflammatoires, les hémorragies actives, et toutes les maladies qui dénotent la surexcitation de l'économie. Or, rien n'est plus propre qu'une diète tenue, à tempérer l'effervescence des humeurs, l'exaltation des sens : elle facilite la digestion et l'assimilation. Aussi l'hygiène doit-elle louer les abstinences périodiques, et en particu-

lier l'institution du Carême chez les Catholiques. Celui-ci, ayant lieu ordinairement du 1er mars au 15 avril, se trouve à une époque parfaitement bien choisie pour conseiller l'abstinence des liqueurs fermentées, des viandes noires, et pour prescrire un régime diététique qui n'introduise dans l'économie que des principes doux de nutrition.

« Aux circonstances particulières à l'économie animale, qui nécessitent un jeûne prolongé, il faut en joindre une autre : la rénovation des espèces animales. La plupart des animaux qui servent d'aliment sont au printemps plus portés à la reproduction que dans les autres saisons. Echauffés par la température et les aliments secs, qu'ils avaient dans l'hiver, et ensuite par le retour de la chaleur atmosphérique, ils entrent en rut, et l'espèce se multiplie. La chair n'est point alors ni aussi bonne ni aussi saine qu'à l'ordinaire; il est donc prudent de s'en priver. Nous sommes d'ailleurs intéressés à les laisser libres et à les conserver, pour ne pas en manquer dans la suite ; car si l'on attend que les élèves puissent voler de leurs propres ailes, on est assuré de les voir meilleurs et en plus grande quantité quand la chair sera suffisamment faite. »

L

LIBERTÉ DE CONSCIENCE. — Le *Bien public* de Gand disait au mois d'octobre 1856 : « Nous soutenons que les libertés modernes ne *sont point bonnes*, ni en elles-mêmes, ni dans leur origine, et nous affirmons cependant que la constitution belge, qui assure et maintient ces libertés, est *excellente*. Nous proclamons que les Catholiques, qui en conscience ne peuvent que flétrir comme un mal et subir comme une servitude oppressive la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté des cultes, telles qu'on les préconise, c'est-à-dire, comme un droit absolu à tout faire, à tout dire, à ne rien croire, sont cependant tenus..... *en conscience*, d'observer la constitution. Le régime constitutionnel, le gouvernement du pays par le pays, l'égalité des citoyens devant la loi, l'accession de tous aux fonctions publiques, tout cela est excellent, tout cela est parfaitement compatible avec un état social régulier. Mais les prétendues *libertés modernes*, la liberté absolue des cultes, de la presse, etc., sont d'un tout autre ordre. Eh bien, cependant d'elles aussi nous jugeons le maintien nécessaire, obligatoire en Belgique... Par le compromis de 1830, le parti de l'ordre les a volontairement acceptées... Cette transaction, qui sauva alors la patrie, cette transaction, qui, d'ici à bien longtemps sans doute, sera le seul lien entre des opinions malheureusement divergentes, cette transaction est un contrat; elle en a le caractère obligatoire, auguste, sacré. Comme tout contrat, notre constitution, qui émane d'un engagement mutuel, doit être observée fidèlement et dans son intégrité, jusqu'au jour, bien éloigné peut-être, où le retour à l'unité pourra amener une résiliation volontaire de la part des parties contractantes..... En résumé, nous croyons avoir justifié l'apparente contradiction de notre éloignement pour les libertés modernes et de notre respect pour la constitution où elles sont inscrites. Les principes sont éternels, immuables, imprescriptibles : de toujours et à jamais, il n'a été, il n'est, il ne sera licite à un Chrétien, par esprit de justice, et surtout par esprit de charité, de laisser croire à ses frères qu'ils peuvent user du droit de se faire une morale à leur guise, de choisir un culte entre mille... » Le *Bien public* réfute sans doute très-bien le reproche qu'on lui adressait de se contredire. Nous reconnaissons même que sa pensée est au fond dans le vrai; mais il y a dans les expressions une certaine confusion que nous devons relever. Le *Bien public* PARAÎT confondre trois choses parfaitement distinctes : 1° Le droit *d'user* de la liberté du mal; 2° le droit que l'erreur s'arroge d'être libre partout et toujours; 3° les libertés des cultes, de la presse, etc., telles qu'elles existent dans les constitutions modernes. Le *Bien public* applique à ces différentes choses le même nom de liberté absolue de conscience, et il semble appliquer à toutes aussi sa décision, qui est l'obligation pour tout Chrétien de les regarder comme mauvaises, tout en les respectant. Or ces trois sortes de droits sont loin de mériter la même appréciation. D'abord, il est clair que le droit *d'user* de la liberté du mal n'existe pas; car il n'est pas question ici de la *facilité*, de la *tolérance* que rencontre dans certains pays l'*usage* de cette liberté; il s'agit du droit absolu, devant Dieu, comme le prouve le mot de *licite* employé par le *Bien public*. Or nous disons non-seulement que ce droit absolu à l'usage de la liberté du mal est mauvais, mais même qu'il n'existe pas, qu'il n'est nullement reconnu par nos constitutions libérales, lesquelles ne s'occupent pas du for intérieur, et que par conséquent les Catholiques doivent non-seulement blâmer ce prétendu droit, mais le nier. Nous en dirons autant du droit que nous avons inscrit en second lieu, c'est-à-dire du droit que s'arroge l'erreur d'être libre de se propager partout et toujours; voilà proprement ce que l'on doit appeler le droit absolu à la liberté. C'est tout autre chose que le droit dont nous avons parlé en premier lieu; celui-ci est la négation de cette vérité, que l'homme n'a pas le droit, devant Dieu, de faire le mal, même quand le pouvoir temporel lui en laisse la facilité; le droit absolu de l'erreur au contraire est la négation de cette autre vérité, que les gouvernements ne sont pas toujours obligés de laisser l'erreur se propager librement, et qu'ils sont même

souvent obligés d'empêcher cette propagation. Mais s'il y a une grande différence entre les deux premiers *droits* énumérés plus haut, la même décision leur est applicable; car le droit absolu de l'erreur à la liberté doit être non-seulement déclaré funeste, mais nié radicalement par les Catholiques, même dans les pays où règnent des constitutions libérales; car ce second droit, comme le premier, est une erreur spéculative sur la morale, erreur qui n'est pas plus enseignée que combattue par les constitutions libérales, dont le but est tout pratique. Enfin le troisième droit dont nous avons parlé, c'est le droit réel, existant, que possèdent certaines erreurs, en certains pays, de se proclamer et de se répandre. Voilà le droit qui est inscrit dans plusieurs constitutions politiques modernes, et qui n'est ni le droit d'embrasser l'erreur en sûreté de conscience, ni le droit absolu d'exiger que nul obstacle ne soit mis à la propagande de l'erreur. Ce droit est postérieur aux lois qui le consacrent; il résulte uniquement de l'absence actuelle d'obstacles à la prédication de l'erreur; il est donc tout relatif, et subordonné à la volonté de ceux qui ont le pouvoir de révoquer les lois civiles. Voilà le seul droit que les Catholiques doivent respecter, tant qu'il existe, et encore faut-il le regarder comme funeste en lui-même, quoiqu'il puisse quelquefois, à raison des circonstances, avoir de bons effets, à titre de *moindre mal.*

M. Duquesnay, dans ses *Instructions sur la charge pastorale*, explique par le droit de défense les rigueurs contre les hérétiques. Il continue ainsi : « Mais enfin pourquoi l'Eglise, armée autrefois d'excommunications et hier encore de bûchers, n'a-t-elle plus recours ni aux uns ni aux autres contre ses adversaires et ses enfants rebelles?... En dehors de l'Eglise catholique, il est bien peu de doctrines aujourd'hui, hérétiques ou philosophiques, qui aspirent à devenir la conviction dominante du genre humain... Pourquoi défendre contre eux, en les excommuniant, une communion à laquelle ils n'opposent rien de capable de saisir à son tour l'empire, et qui ait chance de vivre un demi-siècle? D'ailleurs, il faut bien en convenir, de quoi les priverait l'excommunication, dont ils ne se privent eux-mêmes? Les hérétiques anciens, tout en se formant des opinions particulières, étaient jaloux de garder dans l'Eglise les biens spirituels dont l'excommunication dépouille... Quant aux bûchers, grâce à Dieu, l'autorité temporelle a cessé d'en faire sa législation *de divinis.* La société moderne a consommé la séparation du temporel et du spirituel, du civil et du religieux, et croit y avoir gagné une de ses plus précieuses conquêtes. Soit; mais lors même que cette séparation ne fût pas arrivée, soyez sûrs que l'adoucissement général des mœurs aurait supprimé le supplice du feu contre les hérésiarques, comme il a supprimé l'écartellement contre les régicides... L'esprit de l'Eglise est donc d'adapter ses moyens de défense contre l'incrédulité aux nécessités du temps, et à la nature des attaques de l'incrédulité elle-même. Cela suffirait pour expliquer sa longanimité actuelle. Mais je lui vois plus que de la longanimité, je lui vois je ne sais quelle tendresse, quelle sollicitude zélée pour les incrédules. La raison de ce zèle, la voici, ce me semble. Nous ne sommes plus incrédules à la façon de nos devanciers, qui étaient généralement instruits de la religion, qui étaient souvent même des docteurs, et qui dogmatisaient en opposition à l'orthodoxie. Nous sommes incrédules à la façon des infidèles, ou plutôt nous sommes encore plus infidèles qu'incrédules. Je m'explique. Nous avons contre la religion des préjugés antérieurs, de naissance, d'éducation, d'opinion publique, d'habitude. Les philosophes du dernier siècle ont produit chez nous ce beau résultat de mettre les masses, par rapport à la religion, dans une sorte d'état sauvage, d'état de nature, ou plutôt d'état idolâtrique, polythéiste, panthéiste, philosophique, assez analogue au paganisme des premiers temps de l'Eglise, où l'on avait des théories empruntées à toutes les doctrines, au christianisme lui-même, confondues dans une indifférence pratique, combinée de bavardage raisonneur et de corruption morale. Cet état de choses, devenu à peu près général, remet le prêtre de l'empire très-chrétien de France à la condition du missionnaire faisant connaître la foi à des infidèles, bien plutôt qu'à celle d'un docteur dogmatisant contre des hérétiques. L'Eglise, en se retrouvant ainsi au milieu des gentils, a retrouvé pour eux son zèle apostolique; ajoutons qu'elle y retrouve aussi de touchantes et héroïques conversions. »

Le P. Dechamps, un des écrivains les plus distingués de la Belgique, dit, dans ses *Lettres sur l'instruction publique :* « Il y a ceux qui réclament pour les professeurs du haut enseignement la liberté de la science, sans égard pour le dogme et la foi; il y a aussi ceux qui n'osent pas aller aussi loin en théorie, mais qui se confondent avec les premiers chaque fois qu'il s'agit de faits à apprécier. Ils se réfugient dans l'idée d'un enseignement *neutre* entre des doctrines contradictoires, d'un enseignement éclectique qui, sous le prétexte de les concilier, les ruine les unes par les autres, et finit par les détruire toutes. Cet enseignement neutre et éclectique consiste, à ce qu'il paraît, à n'oser pas affirmer le Christ, pour ne pas froisser les consciences juives; à n'oser pas admettre l'Eglise et la justifier, de peur de violer les consciences protestantes; à n'oser pas s'appuyer sur la Bible, par crainte de se heurter aux consciences rationalistes; à oser à peine parler du Dieu *personnel et vivant*, pour ne pas déplaire aux panthéistes, à la philosophie du progrès et à la religion de l'avenir.

« Un tel enseignement, bien loin d'être impartial et de tout respecter, est l'hostilité déclarée à toutes les croyances à la fois, au seul profit du rationalisme antichrétien;

cette religion de ceux qui n'en ont plus, ce culte de l'indifférence et de la négation, cette église qui a ses pontifes, ses prêtres, ses fidèles, ses mystères, ses fêtes solsticiales et sa puissante organisation.

« Il n'y a pas de *religion d'Etat*, mais il ne peut y avoir, à coup sûr, et moins encore, un *rationalisme d'Etat*, rétribué par le gouvernement, dans l'enseignement public, payé par nous, et tourné contre nous.

« La conséquence extrême d'une logique absolue et extrême, oubliant ou méconnaissant les faits, ce ne serait pas, comme quelques-uns semblent le croire, de conclure de l'absence d'une religion d'Etat et de la liberté des cultes, à l'*abstention hostile*, à la *neutralité impossible* dont je viens de parler, au laisser faire et au laisser passer; mais ce serait de conclure à l'abstention de l'Etat et à son incompétence dans l'enseignement public. »

Les articles Tolérance, Inquisition, Conversion, Prosélytisme, etc., complétant naturellement celui-ci, nous pourrions en rester là; cependant il ne sera pas inutile de nous arrêter au moins sur le livre auquel M. Jules Simon a donné pour titre le titre même du présent article.

L'idée fondamentale du livre de M. Simon est qu'établir une religion d'Etat, *c'est un crime en tout temps* (p. 13); que l'on doit accorder la liberté à tous les cultes, non-seulement présents, mais futurs, et que, si l'état actuel de la France ne permet pas encore cette égalité complète entre tous les cultes existants et possibles, il faut y tendre de toutes nos forces, comme vers le seul système exempt d'injustice. Cette utopie n'est pas nouvelle. Elle fut défendue avec talent, au lendemain de 1830, par des hommes distingués qui en sont bien revenus. Voyons si le livre même qui est destiné à la raviver ne nous fournit pas des armes pour l'abattre.

Après avoir dit que la liberté complète des cultes exige la suppression des budgets des cultes; car *il ne peut dépendre du premier prophète venu de s'ériger en ministre d'un culte, et de se créer, de sa propre autorité, des droits sur le trésor public; ce serait une véritable oppression du budget;* d'où il suit que, avec le système des budgets, tous les cultes nouveaux devront être soumis à l'autorisation préalable, ce qui détruit l'égalité des cultes, M. Simon continue ainsi : *Mais voyons l'autre côté de la médaille, et parcourons rapidement les difficultés qu'il faudra vaincre pour arriver à ce résultat. Il y a d'abord la question des édifices religieux, qui est fort grave. Dans l'état actuel de notre société, avec la division des fortunes, l'habitude de jour en jour plus générale de jeter ses capitaux dans l'industrie, l'indifférence subsistante en matière de religion, le manque absolu d'esprit d'association et d'initiative, entretenu par la centralisation absolue de tous les pouvoirs, il y a tout lieu de craindre qu'on n'arrive pas, sans le secours du gouvernement, à construire des édifices religieux convenables, et à les entretenir dignement. D'ailleurs, que fera-t-on de tous les édifices religieux actuellement construits? S'ils rentrent dans les mains de l'Etat, il sera obligé de les raser ou de les vendre. Les raser, c'est de la folie; les mettre aux enchères, c'est une profanation et une source d'impossibilités. On l'a vu assez en 1791... Quant à la suppression du budget,.... il reste une chose parfaitement évidente, c'est que le jour où l'Etat supprime les budgets, il donne le droit à chaque église de rétribuer directement ses ministres..... Or ce ne sera pas une chose facile en France, que de remplacer un budget régulier par une cotisation volontaire... Il ne faut pas songer à abandonner chaque congrégation locale à elle-même, si l'on ne veut pas voir dans de pauvres villages des églises abandonnées et tombant en ruine, et des ministres du culte réduits à tendre la main ou à se louer à la journée comme hommes de peine... Il faudra donc tolérer et même encourager la solidarité des membres de chaque église entre eux, dans toute l'étendue du pays, et leur permettre d'avoir une caisse centrale, des administrateurs de cette caisse et des collecteurs. N'est-ce pas, avec le temps, fonder un Etat dans l'Etat? N'est-ce pas préparer entre les différents cultes des compétitions et des rivalités d'une nature regrettable?... Par quelle autorité sera réglé, dans chaque culte, le tarif des frais pour les mariages, pour les enterrements?... La perception de ces nouveaux impôts ne nuira-t-elle pas aux recettes de l'Etat?... Si on maintient la défense d'accepter des legs sans autorisation, la justice distributive risque à chaque instant d'être blessée; si on la supprime, on ouvre la porte à des abus incalculables et de toutes sortes, et on nuit du même coup à la sécurité des familles, à l'impôt, à l'agriculture et à la dignité du corps sacerdotal... On doit considérer aussi qu'un culte mesquin, un clergé besogneux, sont à la fois un scandale et un danger publics. C'est une fausse politique et une fausse logique que de souffrir une religion dans l'Etat, et de la condamner à la misère et à la honte... Voici le dilemme dans lequel se trouve placé le gouvernement français à l'égard de l'Eglise catholique : ou conserver le Concordat avec tous les droits qu'il garantit, ou renoncer au Concordat, et rendre immédiatement sa liberté d'action à l'Eglise romaine. C'est-à-dire qu'il faut choisir entre ce qui existe, ou une liberté à coup sûr embarrassante dans l'état actuel, puisqu'elle émancipe une association formidable dans un pays où il n'y a pas d'association, et qu'elle donne la pleine liberté de son action au seul pouvoir en France qui n'émane pas du pouvoir central.*

Nous n'examinerons pas si ces raisons qui, de l'aveu de M. Simon, rendent actuellement impossible la liberté illimitée des cultes, n'existeront pas toujours à quelque degré (64); mais nous pouvons déjà en con-

(64) C'est pourtant ce qu'il serait facile de montrer à propos de toutes les matières mixtes. Par exemple, le mariage civil semble une conséquence de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Or, qu'après la cérémonie civile un des contractants se refuse à la bénédiction nuptiale, la partie fidèle sera forcée

clure que tous les systèmes autres que cette liberté illimitée ne sont pas radicalement injustes, car nul homme de bon sens n'admettra jamais que le seul système social exempt d'injustice n'a pas encore été possible depuis le commencement du monde. Or cela suffit pour renverser la thèse de M. Simon, car sa thèse n'est pas que la liberté illimitée des cultes est possible en certains cas : elle consiste à dire que cette liberté est un droit absolu de la nature humaine, droit auquel on ne peut sans crime apporter de restrictions. Malheureusement, au lieu de le prouver, il a consacré presque tout son livre à raconter des faits d'intolérance, ce qui n'éclaircit pas beaucoup la question. Tâchons cependant de glaner, à travers les anecdotes, tous les semblants de preuves, et surtout soyons attentifs à citer le bien comme le mal, car M. Simon les entremêle sans cesse :

Notez bien (p. 66) *que par l'intolérance religieuse j'entends seulement l'intolérance qui consiste à ne pas admettre de dogmes nouveaux ni de modifications aux dogmes anciens; qui s'applique aux seuls fidèles, et n'attente en aucun cas à la liberté des incrédules, et qui, pour les fidèles mêmes, ne prononce aucune peine temporelle, et se borne, pour toute pénalité, quand les voies de la persuasion sont épuisées, à l'excommunication purement spirituelle. L'intolérance ainsi entendue est la condition indispensable de l'unité et de la stabilité de la foi, et la conséquence naturelle du dogme de la révélation. On ne peut reprocher à une église de croire à la vérité de ses propres dogmes, et d'exclure les dissidents de son sein.... Au moment où les empereurs prirent souci de la religion nouvelle, ils étaient bien éloignés de comprendre le principe de l'intolérance religieuse. Le paganisme, qui n'était plus pour les esprits cultivés que le symbolisme, était devenu, surtout à Rome, essentiellement compréhensif. Il admettait tout et n'excluait rien. Imbus de ces idées, les proconsuls ne demandaient pas aux Chrétiens de renoncer à leur Dieu, mais de sacrifier aux dieux de l'empire... A la fin le sang coula... C'en était fait : la persécution avait commencé, et l'intolérance civile entrait dans sa lutte sanglante contre l'intolérance religieuse, et du même coup contre la liberté de conscience... A ce moment de l'histoire... la liberté de conscience est du même côté que l'intolérance religieuse... Une église est dans son droit lorsqu'elle impose à ses fidèles l'obligation de croire tout ce qu'elle enseigne... c'est pour elle une question de vie ou de mort; elle ne peut introduire en elle-même le droit de libre examen sans cesser d'être une religion pour devenir une philosophie. Mais lorsqu'elle ne se borne pas à retrancher les dissidents de sa communion, lorsquelle employe contre eux d'autres armes que les armes spirituelles... elle se rend coupable du plus grand des crimes.*

Voilà ce qu'il s'agit de prouver; mais M. Simon, qui distingue si bien l'intolérance religieuse ou doctrinale, de l'intolérance civile, confond, pour combattre cette dernière, les notions les plus distinctes. Un de ses arguments favoris, c'est qu'en restreignant la liberté de l'hérésie, l'Eglise autorise les hérétiques, là où ils sont les plus forts, à persécuter les Catholiques. Autant vaudrait dire que la société, en condamnant à mort les assassins, autorise ces derniers, là où ils sont maîtres, à tuer les honnêtes gens. Ce raisonnement suppose évidemment que le catholicisme n'est pas plus vrai que l'hérésie. Mais M. Simon veut peut-être dire seulement que l'intérêt des Catholiques est de proclamer la liberté, afin que les hérétiques en fassent autant chez eux. Alors on devrait éviter les mesures restrictives, non parce qu'elles autorisent les protestants à nous persécuter, mais parce qu'elles pourraient être cause de persécutions de ce genre. A ce point de vue, la prudence peut quelquefois conseiller à une société catholique certains tempéraments, quoique les hérétiques n'aient guère coutume de se montrer libéraux envers nous, si ce n'est quand ils sont forcés de l'être.

Mais, pour mieux réfuter les autres objections de M. Simon, posons quelques principes. De ce que les hommes n'ont pas le droit, ni même la possibilité de m'empêcher de penser intérieurement l'erreur, suit-il qu'on ne puisse m'empêcher de la répandre? Ou bien suit-il que Dieu ne puisse pas me défendre de l'adopter ? Evidemment le droit d'admettre l'erreur n'existe pas; car rejeter une vérité, c'est un crime, c'est un outrage à l'Etre infini; or nul n'a le droit de commettre un crime. L'ignorance peut servir d'excuse, mais elle ne peut créer un droit. Devant Dieu, devant la conscience, le droit intérieur de rejeter la vérité n'existe donc jamais. On a dit : Il n'y a pas de droit contre le droit; on pourrait dire avec autant de justesse : Il n'y a pas de droit contre le devoir. Evidemment, pour le même motif, le droit d'*enseigner* l'erreur ne peut exister devant Dieu. Pour plus de clarté, appelons *droit légitime* le droit qui réside dans la conscience, et *droit légal* celui qui résulte des lois civiles. Nul n'a le *droit légitime* ni d'admettre ni de répandre l'erreur. Quant au *droit légal*, lequel ne peut atteindre la pensée pure, il interdit quelquefois l'enseignement de la vérité, et il autorise quelquefois l'enseignement de l'erreur. Dans le premier cas, ce *droit légal* est toujours en opposition avec le *droit légitime;* c'est une injustice que l'ignorance peut excuser, comme les autres erreurs,

par arrêt judiciaire à une cohabitation que sa conscience réprouve. Autre exemple : qu'une loi oblige tous les citoyens à prendre les armes comme soldats ou gardes nationaux, que feront les prêtres, à qui l'Eglise ordonne la désobéissance à une telle loi ? De même, dispensera-t-on du serment les quakers qui le jugent un crime ? etc., etc.

mais que rien ne peut autoriser. Dans le second cas, il est *possible* que le *droit légal* soit irréprochable, car si l'homme n'a jamais le droit de fermer la bouche aux envoyés de Dieu, il n'est pas toujours obligé d'imposer silence aux blasphémateurs. Jusqu'ici, je le crois du moins, M. Simon est d'accord avec moi. Mais la question est de savoir si la société est obligée d'accorder le droit légal d'enseigner l'erreur; en d'autres termes, si l'homme a essentiellement le droit de n'être pas troublé dans un enseignement qu'il ne peut accomplir sans crime; en d'autres termes encore, si la société commet une égale injustice en persécutant la vérité, et en restreignant la liberté de l'erreur. On comprend l'injustice d'un *droit légal* qui persécute la vérité, car il est directement hostile au *droit légitime*, et même au devoir le plus indispensable; mais cette même raison n'existe pas pour le *droit légal* qui réprime la diffusion de l'erreur. Il faut donc chercher quelque autre raison. Or, il est impossible d'en trouver une valable. Le livre de M. Simon en est la meilleure preuve : le plus souvent il se borne à affirmer, ou s'il essaye de prouver, il passe à côté de la question, tout cela avec très-peu d'ordre et de méthode, quoiqu'en belles phrases : *L'Etat*, dit-il (p. 176), *est profondément incompétent pour autoriser les cultes. Où est sa doctrine religieuse? Il est fondé sur la religion naturelle, c'est-à-dire sur les dogmes communs à toutes les religions, l'existence de Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme. Il n'est ni métaphysicien, ni théologien. Il ne peut pas commettre un juge d'instruction ou un commissaire de police pour examiner des dogmes. Cela était bon du temps des religions d'État, parce qu'il y avait intime alliance entre l'État et la religion... Qu'il se borne à la morale, parce qu'en fait de morale, il est compétent... Le principe de la liberté absolue n'existe pas dans la loi française... Il faut obtenir l'autorisation du gouvernement pour fonder une secte nouvelle... Qu'on ne dise pas que cette restriction est sans inconvénient... Il est juste de régler la liberté; il est inique de la refuser... Qui ose dire qu'aucune religion nouvelle ne se produira dans le monde, ou qu'aucune des mille sectes aujourd'hui existantes ne viendra demander l'hospitalité à la France? Précisément à l'heure où nous parlons, les écrits de Channing, popularisés par M. Laboulaye, y créent de tous côtés des partisans à l'unitarisme. Mais quand il serait vrai que le droit absolu de la liberté de conscience ne sera jamais réclamé, est-ce donc ainsi que l'on traite le droit ?... Mais nous voilà, dit-on, par cette liberté absolue des cultes, obligés de souffrir chez nous la doctrine des mormons qui consacre la pluralité des femmes, ou les mystères de la Bonne Déesse; car c'est l'argument, c'est l'exemple invoqué par Portalis; ou telle religion communiste qui prêchera, au lieu du devoir et du sacrifice, l'abolition de la propriété; et qui nous dit même que, sous prétexte de religion, des rebelles ne viendront pas à bout de créer une société secrète, n'ayant pour but réel que la politique! On ne s'explique pas ces terreurs : il n'y a pas assez d'analogie entre une association de conspirateurs et une congrégation, pour que la police la moins habile puisse s'y méprendre.... On dirait, à entendre ces arguments, que la communauté des femmes ou les sociétés secrètes sont permises en France ; que nous n'y avons pas de lois pénales, ou que nous n'avons pas confiance dans la justice et la sévérité de nos tribunaux.*

Nous venons de transcrire les pages les plus sérieuses du livre *De la liberté de conscience*. On voit que tout se réduit, sur le point principal du débat, à des affirmations. S'il ressort quelque chose des fragments qui précèdent, c'est qu'aujourd'hui, le principe des religions d'Etat étant écarté, la liberté illimitée, quoique impossible, comme on l'a vu, est plus logique que cet état mixte, nécessité aujourd'hui par les circonstances. Mais cela prouve-t-il contre le principe des religions d'état? Nullement; il s'ensuit, au contraire, que, ce principe mis de côté, on est entraîné par la logique à un système qui est proclamé, par ses défenseurs mêmes, actuellement inapplicable. Que l'unitarisme fasse des progrès en France, comme M. Simon nous le dit ici, ou que la France ne soit pas une bonne terre pour l'établissement de nouvelles religions, comme il le dit à la p. 167, peu importe à la question qui nous occupe. Prouvez-nous l'injustice d'un système social qui réprime l'erreur : voilà de quoi il s'agit. Vous ne le ferez jamais, et nous vous prouverons au contraire que votre liberté illimitée est non-seulement actuellement impraticable, comme vous en convenez, mais qu'elle sera toujours d'une réalisation impossible, et qu'il vous faudra toujours, un peu plus près ou un peu plus loin, marquer des limites à la tolérance. Vous excluez déjà de votre liberté illimitée les religions qui admettraient la polygamie, et cela par la raison que la polygamie est défendue en France. Mais c'est là un cercle vicieux ; car l'établissement de l'unitarisme, lui aussi, est impossible en France d'après nos lois actuelles. Si donc c'est la loi civile qui est la règle de ce qui est juste, pourquoi déclarez-vous injuste cette barrière que nos lois opposent à l'unitarisme? Si au contraire c'est la liberté illimitée des cultes qui est la règle à laquelle les lois doivent se conformer pour être justes, de quel droit refusez-vous, sous prétexte d'une loi existante, le bénéfice de la liberté à une religion polygame? Vous me direz peut-être que la limite de la liberté illimitée doit être dans les lois qui consacrent la religion et la morale naturelles. Fort bien ; mais remarquez que ces mœurs, de votre aveu contraires à la loi naturelle, font partie de l'islamisme, du bouddhisme, de la plupart des religions qui couvrent le globe. Vous mettez donc toutes ces religions au ban de la loi natu-

relle, et vous affirmez que les sociétés chrétiennes seules peuvent fonder leurs lois sur la vraie morale. Mais n'est-ce pas là une preuve de la nécessité de la révélation chrétienne pour la conservation des vérités religieuses naturelles? Et si vous prétendez que l'Etat doit accorder à ces dernières vérités une protection matérielle pour empêcher les mœurs païennes de nous envahir, ne semble-t-il pas raisonnable d'accorder la même protection aux vérités chrétiennes, de peur que, si elles s'oblitéraient parmi nous, il n'en résultât, selon une loi qui n'a pas d'exception, l'obscurcissement des vérités morales elles-mêmes ? Tous vos arguments (s'ils méritent ce nom) contre les religions d'Etat peuvent être rétorqués contre vous en faveur de l'athéisme et de la polygamie. Les religions qui outragent la morale trouveront que votre liberté illimitée est encore une horrible intolérance, une criante injustice, un attentat contre leur droit absolu de vivre et de parler. Vous leur direz que les vérités naturelles, démontrées par la raison, sont le fondement nécessaire d'une société civilisée. Elles vous répondront: « Ce que vous appelez vérités naturelles n'est pour notre raison que fables et chimères, contraires à la nature. D'ailleurs, quand même tout cela serait la vérité, s'ensuit-il qu'il faille le soustraire à la discussion? Si c'est la vérité, elle se maintiendra toute seule, elle se fera reconnaître à la raison, qui, *dès qu'elle se possède, va en droite ligne et par sa propre force vers la vérité.* (P. 249.) Et en tout cas, laissez-nous la liberté de penser, d'écouter notre raison, et de propager nos doctrines. » Sans doute les musulmans et les mormons qui parleraient ainsi auraient grand tort, mais tout ce que leur dirait M. Simon, nous pouvons le lui dire à lui-même, car ce langage qui lui déplaît dans leur bouche est exactement le sien à l'égard de l'Eglise, et la démonstration de certaines vérités naturelles est moins saisissable pour les infidèles que ne l'est, pour nos rationalistes, la démonstration de la vérité du christianisme. Impossible de déclarer injuste une religion d'Etat, sans être obligé par la logique d'arriver à la suppression de toutes les lois ; et comme heureusement nul n'est logique à ce point, impossible de déclarer injustes les religions d'Etat, sans être inconséquent, sans composer un symbole quelconque, que l'Etat devra maintenir. D'un autre côté, si l'on reconnaît qu'il est juste de protéger par la loi les vérités morales, pourquoi une société convaincue de la vérité du christianisme ne pourrait-elle pas protéger les vérités chrétiennes? M. Simon a beau faire : le seul motif qu'il puisse invoquer pour donner à la loi naturelle une consécration légale, c'est que les dogmes de cette loi sont des vérités: tout autre motif est mis à néant par le fait de l'existence des nations païennes. Donc, pour refuser cette consécration aux dogmes chrétiens, il faut soutenir qu'ils sont faux; et, leur vérité une fois admise, on ne peut nier absolument le droit de réprimer les tentatives d'hérésie. Car il ne s'agit pas, qu'on le remarque bien, d'employer la force pour obliger les hommes à pratiquer malgré eux leur religion; il ne s'agit pas non plus d'employer la force pour ramener à la vérité des populations qui ont reçu de leurs ancêtres un culte faux. On affecte de mettre sur la même ligne l'intolérance catholique et l'intolérance des sectes. Rien n'est plus injuste. Il est notoire que l'autocrate russe, par exemple, a imposé le schisme à plusieurs millions de Catholiques, tandis que l'Eglise n'a jamais approuvé, même pour faciliter la conversion des dissidents, qu'on violât leurs droits établis. Son intolérance s'est bornée à prendre des moyens pour empêcher l'hérésie de naître ou de se propager.

Mais une nouvelle attaque de M. Simon va nous fournir une nouvelle preuve : *Quoi!* dit-il, *un homme consacrera sa vie à la recherche de la vérité, et, quand enfin, à force de peines, il apercevra ce soleil qui s'élève, si, dans son enthousiasme, il se jette au milieu de ses frères, et s'écrie : Le voilà! je l'ai trouvé!... Au lieu de le bénir s'il dit vrai, de le réfuter, et ensuite de le consoler s'il se trompe, on provoquera sa ruine et son déshonneur... et cet homme pieux sera chassé parce que sur un point de métaphysique, ou peut-être sur un point de discipline, il pense autrement que la majorité !* (P. 266.) Ces phrases déclamatoires ont été réfutées fort bien par M. Simon lui-même. *Il y a des forces*, dit-il (p. 255), *qui pénètrent jusqu'à l'âme ; on peut employer le sophisme, l'intérêt... on peut s'attacher à fausser votre jugement et à dépraver votre volonté ; on peut surexciter vos passions. Que direz-vous de l'homme qui entreprendra cela sur vous? Est-ce là une pensée qu'on puisse soutenir? Croyez-vous qu'il ne vous ravisse pas à vous-même ? Un assassin ne peut que vous tuer. Celui-ci attente à votre âme immortelle.* Et ailleurs : *On nuit* (p. 247) *à ma liberté quand on emploie le mensonge ou le sophisme pour troubler ma raison et pour la tourner contre moi-même... Que dirons-nous de l'immense troupeau des ignorants et des faibles, proie facile pour quiconque dispose de la force? Et l'enfance, grand Dieu! n'appartient-elle pas à ses précepteurs?* Or, le sophiste qui sème l'erreur dans une société catholique attente à la liberté des faibles. Si on le laisse libre, une foule d'hommes, peut-être, vont se trouver incapables de résister à la séduction de l'hérésie. Ils seront victimes d'une véritable oppression; *un assassin ne ferait que les tuer, mais le sophiste attente à leur âme immortelle.* Et vous soutenez que c'est une injustice de l'empêcher de nuire! Et vous voudriez qu'on laissât le champ libre aux machinations de l'erreur, vous qui allez nous dire que l'enseignement catholique, même dégagé de la force, est une atteinte à la liberté!

Ce qui précède suffit pour ruiner la thèse de M. Simon ; mais voyons en détail quelques-unes de ses méprises. Son livre est divisé en quatre leçons, dont les trois premières sont historiques, et la quatrième seule, théorique. C'est surtout cette dernière

qui doit attirer notre attention. M. Simon, dans un tableau où il semble assimiler au martyr l'hérétique mourant endurci, décrit la liberté intérieure que la force ne peut atteindre, et dont M. de Bonald a dit que demander la liberté de penser est aussi absurde que de demander la liberté de la circulation du sang. Il affirme ensuite que l'on peut attenter à cette liberté du dedans. *Eh! si cela n'était pas, qui se donnerait la peine de propager des superstitions ineptes?... de créer des habitudes qui ôtent le temps de penser, ou qui rendent la pensée impuissante par défaut d'exercice, ou qui la chargent de trop de règles, de trop d'entraves et de trop de scrupules pour qu'elle se possède elle-même?* C'est insinuer assez clairement que l'éducation catholique abrutit l'homme, en le rendant intérieurement moins libre de s'attacher à l'hérésie; d'où il suivrait, ce semble, qu'il faut, selon le système de Rousseau, abandonner la raison à elle-même, ne pas lui parler de religion avant l'âge de vingt ans, afin qu'elle choisisse elle-même la doctrine qu'elle voudra. Mais non; M. Simon dit à la page suivante que la raison a besoin d'être éclairée; qu'il faut l'aider à chasser les préjugés qui l'offusquent, à vaincre les passions qui l'étouffent, la rendre enfin maîtresse d'elle-même. Or c'est là précisément le but vers lequel tend l'éducation catholique; d'où il suit qu'elle ne porte aucune atteinte à la liberté intérieure, mais qu'elle nous aide à en bien user. N'oublions pas d'ailleurs que cette liberté intérieure de choisir entre le bien et le mal, laquelle n'est pas affaiblie réellement par les influences qui portent au bien, est une imperfection, suite nécessaire d'une vie d'épreuve, mais destinée à disparaître dans la condition définitive de l'homme.

M. Simon, au moment même où il tombe dans la contradiction que nous venons de signaler, en reproche une autre à ses adversaires, c'est-à-dire aux *théologiens*, comme il les appelle trois pages plus loin : *Tantôt ils nous déclarent que nos alarmes sont vaines, parce que la liberté intérieure est invincible; et tantôt pour montrer qu'il n'y a pas de liberté, ou que la liberté ne vaut rien, ils soutiennent que notre raison est impuissante.* La théologie enseigne, il est vrai, que la raison ne se suffit pas à elle-même pour que le libre arbitre soit une vérité; et cependant qu'elle a assez de force; si c'est là ce que M. Simon veut dire, nous cherchons en vain la contradiction; s'il veut dire autre chose, il impute à la théologie ce qu'elle n'enseigne pas. Comment ne voit-il pas d'ailleurs qu'on peut retourner contre lui, et avec fondement, cette accusation? Tantôt il nous déclare, pour écarter la révélation, que la raison se suffit à elle-même; tantôt, toujours dans le même but, il proclame la raison tellement faible, qu'elle perdra sa liberté intérieure, si elle reçoit l'enseignement révélé. Il n'est pas plus heureux quand il reproche aux théologiens une autre contradiction, celle d'en appeler à la raison, après l'avoir traitée de *lumière vacillante : Eh quoi! insensés que vous êtes*, s'écrie-t-il, *ressuscite-t-on les morts? Passerez-vous une moitié de votre vie à détruire une force, et l'autre moitié à l'invoquer? La raison est-elle capable, oui ou non, de former une opinion juste? Si oui, laissez-la libre; si non, abandonnez les hommes à leur instinct, comme un troupeau de brutes.* En d'autres termes : Si oui, elle n'a pas besoin de la révélation; si non, elle ne peut même y acquiescer. Car il s'agit toujours de la liberté intérieure, comme le prouve le contexte. D'ailleurs ces mots : *Laissez-la libre*, signifient nécessairement ici : Ne lui demandez pas de croire des mystères. L'expression a beau être vague, la pensée n'est point douteuse. La liberté extérieure serait ici un contre-sens. Il s'agit des théologiens qui, après avoir nommé la raison une *lumière vacillante*, lui présentent les preuves de la religion. Si la raison est ce que vous prétendez, leur dit M. Simon, elle ne pourra saisir vos preuves; si au contraire elle peut se former une opinion juste, laissez-la libre... libre de quoi?... libre évidemment de penser que les preuves ne valent rien. Par où l'on voit que M. Simon confond sous le nom de liberté intérieure le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, et le droit de rejeter la révélation; qu'il confond la possibilité de penser l'erreur malgré les hommes, et la légitimité d'une résistance à l'enseignement divin. On comprend maintenant pourquoi il trouve que la théologie diminue la liberté intérieure; en effet, autant elle est ferme à enseigner le libre arbitre, autant elle proclame qu'on ne peut rejeter les vérités chrétiennes sans violer le droit divin, et par conséquent les lois de la raison elle-même.

Quant au dilemme, nous n'avons pas besoin d'en faire justice. Il est clair qu'une raison *insuffisante* n'est pas nécessairement incapable de comprendre une preuve, et qu'une raison *capable de se former une opinion juste* n'est pas nécessairement toute-puissante, ni affranchie de l'obligation d'admettre un mystère dont la révélation est démontrée.

Lisons la suite : *Quand vous dites que l'intelligence humaine suffit à pourvoir aux besoins inférieurs, mais qu'elle est incapable de philosophie, et qu'il lui faut une doctrine toute faite venue d'ailleurs, ne vous apercevez-vous pas que vous raisonnez dans votre propre hypothèse, et que vos raisonnements ne prouvent rien, à moins qu'on ne soit d'abord de votre avis? L'histoire aurait dû vous dégoûter de ce sophisme. La chimère de l'unité a coûté assez de sang; chaque doctrine l'a poursuivie à son tour; mais enfin aujourd'hui elle est vaincue.* On ne voit pas trop quel rapport il y a entre cette assertion plus que risquée sur l'unité vaincue, et l'argument reproché aux théologiens. On ne voit pas davantage où est le cercle vicieux objecté si vivement par M. Simon. Mais peut-être la suite va-t-elle nous donner quelque lumière. *Eh! sans doute*, continue-t-il, *si une fois*

vous partez de la vérité de la révélation, vous pouvez dire que la raison est inutile, ou n'est utile tout au plus que pour vérifier les témoignages, et vous pouvez dire que toute spéculation est insensée dès qu'elle s'écarte, ne fût-ce que d'une ligne, de la vérité révélée. Mais dites cela aux théologiens, dites-le aux fidèles; ne le dites pas aux incrédules. Ici la fausseté de l'imputation est flagrante. On ne prend pas la vérité de la révélation pour point de départ, quand on s'adresse aux incrédules. On prouve par les faits l'insuffisance de la raison et la nécessité d'un secours divin; on prouve surtout la réalité de ce secours. Si quelquefois, indépendamment de ces preuves, on affirme l'obligation où est la raison de se soumettre, on ne le fait qu'hypothétiquement et eu égard à la vérité en général.

Est-il possible, continue M. Simon, *qu'on vienne contester le droit de penser librement, quand l'acte de penser n'est pas autre chose que l'adhésion spontanée de l'esprit à la réalité d'un fait ou à la vérité d'un principe? Quand j'ouvre les yeux et que je vous vois, venez donc me dire que mes yeux se trompent? Quand ma raison déclare qu'à tout effet produit il faut une cause, essayez donc de m'obliger à n'en rien croire!* Nouvelle confusion entre la possibilité et le droit de penser ce que l'on veut! Et sur quoi repose cette étrange confusion? Sur cet enthymème plus étonnant encore : L'homme a le droit d'admettre la vérité; donc il a le droit de la rejeter. Mais continuons de lire : *Proposer une doctrine, la prouver, c'est reconnaître la liberté et la force de la raison; imposer une doctrine par la violence, par la captation ou par l'abêtissement, c'est dégrader l'homme et désobéir à la volonté de Dieu, qui nous a faits intelligents et libres.* Aux confusions succèdent ici les suppositions fausses. Prouvez donc à l'Eglise qu'elle ne peut exiger la foi sans pratiquer l'abêtissement; et si vous êtes forcé d'avouer qu'elle ne demande pas à l'homme de croire sans motifs, pourquoi toutes ces déclamations, assez insidieuses pour la diffamer, quoique trop vagues pour vous compromettre?

M. Simon reconnaît ensuite que la volonté a une loi qu'elle est libre d'enfreindre, mais qu'elle doit suivre. Et en même temps il confond encore la puissance avec le droit de faire le mal, car il débute ainsi : *Savez-vous ce que c'est que cette liberté du dedans qu'on veut nous ravir?* Or, évidemment, ce n'est pas la possibilité de rejeter la vérité qui a jamais été contestée par l'Eglise; le droit seul de commettre ce crime est nié par elle, comme par M. Simon lui-même, dans ses bons endroits. La suite de la quatrième leçon étend à la liberté de parler, d'écrire, etc., l'argument que nous avons vu appliqué à la liberté intérieure; argument qui pose en principe la liberté d'enseigner la vérité, et qui conclut au droit essentiel d'enseignement pour toutes les doctrines. Ces pages, qui semblent calculées pour l'obtention des applaudissements démagogiques, se terminent ainsi :

Je le dis à l'honneur de l'Eglise et pour la défense de l'Eglise, quand elle se fit oppressive, quand elle invoqua le bras séculier contre la liberté de conscience, elle fut infidèle à son caractère et à sa mission. Elle servit les passions des hommes, et cessa d'obéir à l'inspiration divine. A ce moment-là, elle oublia l'Evangile. Le jour où l'Inquisition fut fondée, il fut vrai de dire que l'Evangile était trahi. Suivent des tirades sur la Saint-Barthélemy, mais des atrocités commises en France par les protestants, pas un mot. Puis viennent des textes de l'Evangile et de saint Paul qui interdisent la vengeance et recommandent la charité, d'où M. Simon conclut que c'est un crime d'empêcher les hérétiques de séduire les simples. La preuve ne nous frappe point par son évidence, mais ce que nous ne pouvons assez admirer, c'est cette défense de l'Eglise, qui consiste à l'accuser d'avoir trahi l'Evangile, d'avoir perdu l'inspiration divine, en un mot, de n'être plus l'Eglise. Les protestants battront des mains; mais que pensera le lecteur impartial?

N'est-ce pas d'ailleurs une plaisanterie de prétendre que l'on défend l'Evangile et le christianisme, contre un parti exagéré, quand on dit crûment : *Nous incrédules* (p. 278), *nous qui doutons encore de la vérité de leur doctrine* (p. 256)?

Il serait trop long de relever toutes les erreurs de détail dans lesquelles tombe M. Simon. Bornons-nous à en indiquer encore quelques-unes. Il porte à dix-huit millions les non-catholiques de l'empire d'Autriche, comme si ce chiffre, manifestement exagéré, prouvait quelque chose contre le concordat autrichien. Il voit une agression dans la lettre par laquelle Mgr l'évêque de Gand prémunit ses diocésains contre les doctrines hétérodoxes des professeurs de l'Université de cette ville. En vérité, un homme de bon sens peut-il admettre que des professeurs payés par une nation catholique pour instruire des jeunes gens catholiques, ont le droit d'attaquer la divinité de Jésus-Christ? Voilà ce qui s'est fait à Gand, et ce qui donne à la prétendue agression de l'Evêque le simple caractère d'une défense. Nous ne discuterons pas les passages où M. Simon prétend qu'en réclamant la liberté d'enseignement, le clergé, outre qu'il violait un principe catholique, aspirait au monopole, et que d'ailleurs il accusait faussement d'irréligion l'Université. Ces accusations avaient la vogue il y a quinze ans; mais aujourd'hui elles ne trompent personne, et M. Simon, s'il veut *marquer* parmi les ennemis de l'Eglise, fera bien de chercher quelque engin plus neuf. Nous en dirons autant de cette assertion que *la Constituante était dans son droit quand elle réglementait la propriété du clergé, puisque la réglementation de la propriété* (lisez, *la confiscation*) *dans un pays, appartient à l'autorité publique.* (P. 39.) Ce passage me ferait croire que le livre *De la liberté de conscience*, quoique publié récem-

ment, a été composé, quant à la substance, avant la révolution de 1848. Enfin, on s'étonnera sans doute de voir un homme éclairé, comme M. Simon, s'imaginer que l'organisation monarchique de l'Eglise est postérieure à Constantin (p. 156), et que le triomphe du christianisme après trois siècles de persécutions ne fut que le *triomphe de la pensée* (p. 282), c'est-à-dire, le résultat d'efforts humains. Quel dommage que cet esprit distingué se soit laissé égarer par les docteurs rationalistes! Quel dommage pour lui, s'entend, car la vérité peut se passer de nous ; mais que nous sommes petits sans elle! On jugera, par les lignes suivantes, de ce que M. Simon aurait pu faire, s'il ne s'était condamné à mêler sans cesse l'ivraie et le bon grain : *Connaître la vérité et la taire, cela ne se peut. L'âme en est oppressée ; il faut qu'elle éclate, qu'elle illumine le monde. Elle s'achève pour ainsi dire, par la transmission... Tout culte a besoin d'enthousiasme, et l'enthousiasme a besoin de contagion. Les âmes s'allument l'une à l'autre comme un flambeau. Le Maître de la vie mystique a dit : « Quand plusieurs hommes sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux.»* (*Matth.* XVIII, 20.) *Sainte et profonde pensée, qui fait de l'humanité une famille, et de Dieu un père!* Les premières lignes sur l'*achèvement de la vérité* sont équivoques, et l'Homme-Dieu n'est pas seulement le *Maître de la vie mystique;* mais on ne peut nier qu'il n'y ait de l'inspiration dans ce morceau, et dans quelques autres. Eclairs trop rares, car le style ailleurs se ressent des nuages de la pensée.

Deux mots encore : M. Simon reproche vivement à l'Eglise son opposition aux mariages mixtes, et il voit une sorte d'indifférence religieuse dans la promesse que l'on exige, de faire élever les enfants dans le catholicisme. (P. 26.) Si l'indifférence religieuse paraît si funeste à M. Simon, il doit condamner, comme nous, les mariages mixtes, qui produisent directement cette indifférence, sans parler des déchirements intérieurs. Quant à la condition relative aux enfants, elle est évidemment un remède au danger d'indifférence, et l'on ne comprend pas que M. Simon ne l'ait pas remarqué. Ce qui n'est pas moins étonnant, c'est de le voir s'imaginer (p. 36) que le Concordat de 1801 empêche le Pape d'interdire en France les mariages mixtes, comme si ces mariages n'étaient pas réellement interdits malgré le Concordat, et radicalement nuls, à moins d'une dispense pontificale. Ailleurs (p. 15), M. Simon, voulant démontrer la nécessité de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, fait remarquer que si l'Etat subventionne certains cultes, il est à craindre que les gouvernants ne favorisent le leur. Mais, pour nous borner à un seul aspect de cette question, dans les pays mêmes où l'Eglise est séparée de l'Etat, les gouvernants ne peuvent-ils pas appartenir à un culte? Et ne peuvent-ils pas favoriser ce culte par mille moyens indirects, comme nous en avons maintenant un exemple aux Etats-Unis, où les écoles publiques, les livres de classe, et jusqu'aux traités d'arithmétique, sont transformés en armes contre le catholicisme? Enfin, quand M. Simon (p. 82) insiste sur les tendances toujours rétrogrades de l'Eglise, nous lui dirons : L'autorité spirituelle, comme toutes les autorités, est établie, non pour traîner le char social, mais pour le diriger, l'enrayer au besoin, et l'empêcher de verser. L'initiative est le rôle des individualités. C'est pour le remplir que Dieu allume dans quelques hommes la flamme du génie. Poussés alors par cette force qui les anime, ils entrent dans des voies inexplorées; ils tâtonnent, ils découvrent, non toujours sans écarts. L'autorité les avertit, les oblige à prendre garde, et souvent, à son insu peut-être, prévient leurs chutes, sans arrêter leur course. En creusant plus avant, nous verrions même que, si l'autorité ne provoque pas directement la moisson des grandes découvertes, l'honneur lui en revient comme à la cause qui prépare le sol et qui jette la semence.

En résumé, M. Simon, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, a essayé de faire passer de graves erreurs sous le couvert de ce qu'il y a de vrai dans les mots *liberté de conscience*. Cette méthode a pour les ennemis de la révélation deux avantages. D'abord ils semblent aux esprits inattentifs n'attaquer nullement la religion elle-même, et se borner à défendre un principe qui éveille des sympathies ardentes. Ensuite ils trouvent l'occasion de semer la défiance contre l'Eglise, de lui attribuer l'opposé des vérités qu'ils défendent, de propager la négation de plusieurs des vérités qu'elle enseigne, et, en fin de compte, de recueillir cette notoriété qui s'attache toujours à qui rompt en visière à une institution puissante. Ce genre de popularité, qui a tenté les hérétiques de tous les siècles, et que M. Simon a obtenu, je le crois, sans le désirer, ne vaudra jamais, pour un noble cœur, l'estime silencieuse des hommes sages. S'il veut la mériter, cette estime, qu'il cesse de confondre le libre arbitre, tantôt avec la légitimité d'une résistance à la parole divine, démontrée telle, tantôt avec la privation d'influences qui fassent équilibre à nos penchants mauvais. Qu'il cesse de prétendre que le système social d'où est sortie l'Europe chrétienne, c'est-à-dire, la protection des âmes contre la tyrannie de l'erreur, est un système injuste. Et pour cela qu'il cesse de confondre cette thèse insoutenable avec deux assertions que nous sommes prêts à défendre avec lui. Car nous admettons pleinement, d'abord, la nécessité actuelle d'une tolérance proportionnée à la division des esprits, c'est-à-dire d'un régime qui ne diffère de celui du moyen âge que par le degré, tandis qu'un abîme le sépare de la liberté absolue; et en second lieu, nous croyons que le rétablissement si désirable de l'unité de foi ne ramènera point les formes du passé, mais que la protection, toujours nécessaire aux intelligences faillibles, sera plus appropriée à l'âge mûr de l'humanité chrétienne.

LIBRE ARBITRE. — Le mot de *libre arbitre* rappelle tout naturellement à la pensée l'inconséquence du protestantisme, qui, tout en accordant à l'homme une *liberté* inadmissible, celle de ne croire que ce que l'on veut, nous refuse une des *libertés* les plus essentielles de la nature humaine, la *liberté* proprement dite, la liberté de choisir, la liberté de ne pas faire le mal quand nous sommes tentés, et celle de ne pas faire le bien que Dieu nous inspire par sa grâce. Si l'on doute que telle soit la doctrine de Luther, qu'on ouvre son traité *Du serf arbitre;* on y lira ce qui suit : « La volonté de l'homme est semblable à un cheval. Que Dieu la monte, elle va et vient, comme Dieu veut et la mène; que le diable s'y asseye, elle court où le diable l'emporte : toutes choses arrivent d'après les décrets immuables de Dieu. Dieu fait en nous le mal comme le bien, et de même qu'il nous sauve sans mérite de notre part, il nous damne sans qu'il y ait de notre faute.»

LIBRE EXAMEN. — « La Providence, » dit M. Dulac (*Univ.* du 1er sept. 1858), « n'est pas moins admirable dans ce qu'elle laisse faire aux serviteurs du mal que dans ce qu'elle fait par la main des serviteurs de Dieu. Si aujourd'hui les erreurs libérales sont si généralement répandues qu'il ne semble pas possible qu'aucune partie du monde échappe à leur influence et à leur action, Dieu le permet, n'en doutons pas, dans un dessein de miséricorde, et ce dessein providentiel, l'homme peut déjà, ce nous semble, en apercevoir quelque chose. N'est-il pas évident, n'est-il pas prouvé par les faits que l'Eglise catholique résiste victorieusement au libéralisme, que le libéralisme ne peut pas la tuer? D'un autre côté, n'est-il pas démontré que le libéralisme tue les autres religions, et qu'il n'en est aucune qui puisse impunément être soumise à l'action d'un tel dissolvant? Cela est déjà visible pour les diverses sectes protestantes; il en sera de même du schisme grec, et de l'islamisme, dès que les idées libérales pourront les atteindre. Si la vérité elle-même a souvent à souffrir, dans l'âme de ses enfants, du libre examen et de la libre discussion, comment l'erreur leur résisterait-elle? Dieu tire le bien du mal; la propagation et le triomphe des idées libérales amèneront dans un temps donné la destruction de toutes les fausses religions aujourd'hui existantes, et alors, à moins que la fin des temps ne soit venue, les hommes, ayant perdu leurs idoles et ne pouvant vivre sans Dieu, se jetteront dans les bras de l'Eglise immortelle, qui seule aura vaincu le monstre, et qui, par cette victoire, aura manifesté au monde une fois de plus sa divinité. »

L'*Univers* disait dans son numéro du 15 octobre 1857 :

« En Danemark, comme en Suède et en Norwége, le luthéranisme officiel est engagé dans une lutte violente contre ses fils légitimes : le rationalisme, le baptisme, et le piétisme. Le mormonisme lui-même commence à se montrer menaçant. Si le monde se piquait de logique, un résultat décisif serait bientôt obtenu, car ces nombreux ennemis du luthéranisme se servent contre lui des armes qu'il employait et emploie toujours contre l'Eglise catholique. Or les luthériens ne peuvent résister à leurs adversaires qu'en se plaçant sur le terrain catholique. Déjà Luther s'était vu forcé d'avoir recours à ce stratagème dans sa lutte contre les *anabaptistes*, ses disciples, qui, faisant à leur profit l'application du principe que le père de la Réforme invoquait contre l'Eglise, « qu'il ne faut croire que ce qu'il est expressément commandé de croire dans l'Ecriture sainte, » rejetaient, par exemple, le baptême administré aux enfants. — Halte là! s'écriait Luther, le baptême des enfants est valide, car telle est *la foi constante de l'Eglise catholique.* »

LITTÉRATURE. — M. Caro dit, dans ses *Etudes morales :*

« Rien n'est rare et difficile comme de savoir parler au peuple. En France, on ne l'a presque jamais su.... La seule littérature populaire qui ait réussi de nos jours, c'est un genre tout particulier de romans et de drames qui ont poussé la violence des émotions jusqu'à une sorte de démence et d'épilepsie littéraire. Le peuple se jette avec avidité sur ces lectures, ou se rue à ces spectacles. Qu'arrive-t-il nécessairement? A de pareils exercices, la sensibilité du peuple s'use vite. Voyez cet ouvrier qui va se délasser de son âpre travail de la journée en repaissant son âme de cette nourriture malsaine que lui servent des dramaturges violents : il a des pleurs, il a des cris pour ces situations déchirantes qui se déroulent dans ce monde factice, devant ce soleil fumeux allumé chaque soir par la main de l'homme; mais quand il rentre dans la vie réelle, le soir dans sa mansarde, le lendemain dans son atelier, il y rapporte une imagination surexcitée, un cœur blasé. Au sortir de ces émotions terribles, il se trouve sans force devant les réalités de la vie, sans pitié pour les maux sincères, sans sympathie pour les vraies douleurs. Comment voulez-vous qu'il s'intéresse à cette pauvre mère ou à cet enfant malade, quand hier il a pleuré toutes ses larmes sur le sort d'une héroïne romanesque, succombant sous le poids des plus effroyables catastrophes? Il n'est plus en frais de sensibilité. La misère réelle est si fade auprès de cette poésie terrible de la scène livrée au mélodrame! — Le peuple, dont il faudrait si sagement ménager les instincts délicats, épuise ainsi tout ce qu'il a de tendresse au profit de ces infortunes imaginaires; il dissipe dans ces puériles horreurs ce doux trésor des larmes que Dieu ne fait fructifier en nous qu'à la condition que nous en soyons économes; les sentiments se dessèchent, et l'excès de l'émotion factice finit par le rendre insensible aux maux sérieux, aux *douleurs qui souffrent.* Sa main ne connaît plus l'aumône, son cœur

ne connaît plus la pitié, cette aumône de l'âme, plus sainte encore, et qui enrichit celui qui la distribue.

« Qu'arrive-t-il encore dans cette littérature violente? Le peuple voit s'étaler sur le théâtre ou dans le roman des crimes gigantesques..... Savez-vous bien quelle impression il en rapporte? Le dramaturge a créé des monstres; le peuple les couvre de ses anathèmes, mais en les maudissant il fait un retour complaisant sur lui-même, il se compare à ce qu'il a vu, et cette comparaison le rassure. Que sont ses vices, à lui, près de ces crimes énormes? des faiblesses à peine... Heureux encore le peuple quand il ne sort pas de ces spectacles avec de mauvaises passions dans le cœur, la haine, l'envie et une sorte de mépris furieux pour les heureux du siècle, pour les riches. On a flatté le peuple bassement et sottement, en l'habituant au contraste éternel du vice, voire même du forfait sous l'habit, et de la vertu immaculée sous la blouse. Le public n'ignore pas que ce sont là de pures fictions littéraires; mais qui ne sait que les fictions exercent à la longue une influence secrète sur notre manière de voir?... Ce n'est pas ainsi que la morale vraiment chrétienne entend l'éducation du peuple... Son effort est de ramener les classes les unes aux autres, de persuader aux déshérités cette grande vérité si fort calomniée de la résignation et de l'épreuve... Si le drame ne doit pas être une prédication, il ne doit pas être non plus un pamphlet.... En dehors de ces mélodrames, il n'y a plus que des œuvres au-dessus et au-dessous de l'intelligence populaire... M. de Lamartine, dans ses œuvres plébéiennes, est resté un pur aristocrate par le talent, et la littérature qu'il avait voulu fonder n'est pas parvenue à son adresse. Notre Franklin est encore à naître. — M. Charles Nisard nous a donné l'effrayante nomenclature des œuvres idiotes qui ont servi et qui servent encore de pâture à l'esprit du peuple. Faute de mieux, ces pauvres gens se font passer de main en main ces almanachs ignares et ces imbéciles facéties... Il n'y a pas en France de littérature populaire digne de ce nom. Il faut aller la chercher en Angleterre et aux Etats-Unis... La gravité du peuple a mérité d'avoir une philosophie et une littérature populaires, auxquelles d'éminents esprits n'ont pas dédaigné de payer leur tribut. Au premier rang de ces œuvres se placent quelques écrits de Channing. »

LIVRES SACRÉS. — L'académie dite *de la Conception*, de Rouen, proposa pour sujet du prix qu'elle voulait distribuer en 1778, cette question : *Quels sont, outre l'inspiration, les caractères qui assurent aux livres saints la supériorité sur les livres profanes?* Parmi les discours qui lui furent présentés, il y en eut un qu'elle jugea digne du prix, et dont elle couronna l'auteur (M. Ancillon). Quoique cet auteur se soit scrupuleusement renfermé dans les termes de la question, son discours devient une nouvelle démonstration de la vérité et de la divinité de tout le christianisme. « En nous approchant, » dit-il, « du riche et inépuisable trésor de beautés en tout genre qu'offrent nos saints livres, comme d'un sanctuaire vraiment éblouissant, il nous a paru que *trois degrés* pouvaient successivement nous y conduire, et nous permettre de voir distinctement les trésors dont il étincelle. Le premier ne nous en offrira que le coup d'œil le plus général, que l'extérieur et la surface; ce sera la totalité des auteurs sacrés que nous comparerons à la totalité des auteurs profanes. Le second nous en approchera, et nous choisirons quelques-uns des grands hommes dont la piété de tous les siècles y a placé les images révérées, pour en faire les objets d'un parallèle plus particulier avec ceux que l'antiquité profane pourra leur opposer. Le troisième nous y fera entrer et pénétrer. Nous tâcherons d'y saisir des détails aussi étonnants par leur nombre que par les ressources de génie et de goût qu'ils supposent dans ceux auxquels ils se sont présentés. — Qu'est-ce qui rend précieuse et estimable une collection d'auteurs différents, ou même d'ouvrages d'un même auteur sur des sujets différents? Ce qui fait la beauté et la perfection en tout genre : la variété et l'unité; variété dans les détails, unité dans l'ensemble... Une différence générale frappe d'abord ici un lecteur un peu exercé à discerner le ton et l'esprit d'un ouvrage, c'est celle qui se trouve entre le Vieux et le Nouveau Testament. Dans l'un vous trouvez des mœurs encore austères et farouches, des vertus mâles et tranchantes, des lois sévères et terribles, des tonnerres au lieu d'exhortations.... Dans l'autre ce sont des mœurs plus douces et plus aimables, des vertus paisibles et touchantes, des lois où tout respire une raison calme et pure, des exhortations tendres... En quittant Moïse et Elie pour Jésus-Christ, l'Arnon et le Sinaï pour le lac de Génésareth et le Thabor, les Juifs pour les premiers Chrétiens, on croit avoir changé d'air et de climat. Et dans chacune de ces portions de l'Ecriture, quelle différence de ton, de style et d'images! Différence d'un auteur à l'autre : Moïse, qui a tous les tons, parce qu'il semble avoir tous les talents, et tous les ministères à remplir! David, qui a tous les sentiments, n'en laissant plus à exprimer après lui... Salomon, fin, judicieux, solide, philosophe! Job et Jérémie, se partageant, épuisant entre eux tout ce que les passions tristes, sombres et déchirantes.... peuvent fournir d'images fortes et lugubres.... L'auteur du *Livre de Tobie*, attachant par la peinture vraie et naïve des vertus domestiques... On peut moins établir de différences entre les évangélistes, par une raison qui leur fait bien honneur : c'est que l'historien disparaît en quelque sorte dans la fidélité scrupuleuse de l'histoire; il a su ne point se faire remarquer, pour ne laisser voir que les faits. Saint Luc, dans son Evangile, et dans les *Actes*, est plus nourri, plus varié, plus pur que saint Matthieu et saint Marc; saint Jean est plus grand, plus sublime, surtout plus ten-

dre et plus touchant que saint Luc... Il en est autrement des Epîtres, où le fond est plus uniforme, et la manière plus au choix de l'auteur... Ce qui n'est pas moins évident, c'est la différence qui se trouve entre ces mêmes auteurs sur des sujets qui, étant exactement les mêmes, sembleraient devoir les conduire à la plus grande uniformité en les traitant. Ici encore chacun d'eux reste toujours lui-même. Moïse écrit l'histoire tout autrement que les auteurs de *Josué*, des *Juges*... Les mêmes faits racontés par saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, prennent dans saint Jean je ne sais quelles touches plus moelleuses et plus tendres... Ceux des prophètes qui ont eu les mêmes événements à décrire, ne les décrivent pas de même... Jusqu'aux visions mêmes d'Ezéchiel et de Daniel, tout a un caractère particulier... Les plaintes de Job ne sont point celles de Jérémie ou de David.

« La noblesse avec laquelle Moïse s'exprime dans ses cantiques n'est point précisément celle qui caractérise Isaïe. Mais si aucun d'eux n'est un autre, aucun d'eux n'est encore partout lui-même, et ne se ressemble parfaitement dans toute l'étendue de son ouvrage. Qui croirait que l'auteur du cantique prononcé au passage de la mer Rouge, ou du discours si éloquent qui prépare l'ancien peuple à l'administration de Josué, est l'auteur de la *Genèse*, si unie et si simple ?.. que Salomon ait en même temps écrit le *Cantique des cantiques* et les livres moraux qui portent son nom? que celui qui dans *l'Epître aux Hébreux* et *aux Romains* s'élève comme l'aigle, et plane dans les plus hautes régions de la théologie, ait pu descendre au ton simple, tendre et affectueux, qui respire dans *l'Epître à Philémon?* Cette variété dans la collection de nos saints livres, quelque frappante, quelque honorable qu'elle soit... y laisse subsister cependant divers caractères de conformité qui ne prêtent pas moins à des éloges d'autant plus vrais que c'est le cœur qui les leur donne... Ne touchons que trois circonstances. La première est tirée de la haute antiquité de nos écrivains. Plusieurs d'entre eux se perdent dans des siècles antérieurs à toute espèce de littérature profane. Moïse a écrit dès l'an 1487 avant notre ère, c'est-à-dire 247 ans avant Sanchoniathon lui-même, au delà duquel il n'y a rien en fait de monument historique. Si l'on en croit de fortes apparences, le livre de Job et les beautés sublimes dont il étincelle remontent plus haut encore, et sont du siècle des patriarches. Avant Homère et Hésiode, les Juifs avaient déjà toute la collection des psaumes, composés avant la Captivité... Seconde circonstance également remarquable, elle a pour objet le peuple qui les vit enrichir et illustrer ses fastes littéraires... Ils (les écrivains sacrés) sont bien plus au-dessus de leur nation, que les écrivains profanes ne sont au-dessus de la leur... De là une autre singularité bien honorable pour eux... S'agit-il de la justesse, de la solidité et de la profondeur des idées sur les plus grands objets : Dieu, le monde, l'homme, la vertu? Regardez-vous à la diversité, à la beauté des sentiments, à la hardiesse des images, à la magnificence de l'élocution? Les premiers sont aussi parfaits que les plus récents. Moïse, qui ouvre la carrière, en sait autant que Malachie, qui la ferme; Isaïe n'est pas plus sublime que David; David ne l'est pas plus que Débora... Cette règle, sans doute, vous sert pour les auteurs profanes. Comme ils sont presque toujours à l'unisson de leur siècle,... l'époque où ils ont écrit s'annonce à peu près par le caractère plus ou moins soigné et fini de leurs ouvrages. Mais ici et dans l'examen des livres saints, vous y seriez trompé. Le dernier livre n'ajoute rien au premier, et le premier n'indique pas mieux son siècle, parce qu'il n'y a point eu de contemporains pour un écrivain tel que Moïse. Mais, sous un autre point de vue encore, le caractère du peuple n'est point indifférent ici à l'éloge des écrivains qu'il a produits. Ce peuple est si singulier, qu'un seul principe, suivant qu'on voudra l'admettre ou le rejeter, en fera l'objet ou le plus étrangement bizarre, le plus incompréhensible qui fut jamais, ou l'objet le plus respectable qui soit sur la terre. Ce principe, qui est également favorable, soit qu'on l'admette ou qu'on le rejette, c'est qu'Israël fut un peuple miraculeux et soumis à une direction particulière de la Providence pour les fins les plus grandes dont on puisse se former l'idée... (Rejetez ce principe, ce peuple) m'étonne, me confond, et je lui applique ce que Pascal a dit avec tant de sublimité de l'homme : *Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté! quel chaos! quel sujet de contradictions!...* Mais adoptez un instant, et comme une simple supposition, la solution ordinaire que l'on donne à ce phénomène aussi embarrassant qu'il est... intéressant; replacez par la pensée dans cette machine le ressort extraordinaire et miraculeux dont on prétend qu'elle fut de tout temps animée; et les singularités, les bizarreries, les contradictions disparaissent; elles font place au plan le plus suivi, le plus vaste, le plus majestueux dont on puisse faire hommage à la sagesse souveraine. Ce plan vous montre dans ce peuple, jusqu'ici seulement singulier, un peuple respectable, grand de cette grandeur dont rien n'appartient à l'illusion... Or, cette grandeur sera commune aux écrivains qui nous en ont transmis les traits. — Mais le caractère même de ces écrivains, *troisième circonstance* qui les touche de plus près, et influe plus directement sur l'estime que nous leur devons, ce caractère, à tant d'égards unique, ne faudrait-il pas ici en toucher quelques traits? Moïse, David, et les prophètes n'étaient pas de simples particuliers qui sans vocation, sans aucun titre à l'attention et à la considération publique, eussent écrit dans l'obscurité d'une condition privée... Tenant d'une main la plume, de l'autre le glaive, le sceptre, ou l'encensoir, ils étaient qu'on a souhaité de tous temps que ne nation, je veux dire, les philosophes les historiens et les hommes, dont les ouvrages, adop-

tés par le gouvernement et déposés dans les archives de l'Etat, recevaient avec la sanction des lois, le dernier sceau d'authenticité et de vérité... On peut remarquer encore qu'ils ont écrit dans des temps fort différents... Ils ne se sont pas tous expliqués de la même manière sur les détails de l'histoire, du dogme et de la morale. Les prophètes ont fait connaître l'esprit de la loi mosaïque, et Jésus-Christ, plus grand que Moïse et les prophètes, les explique, les rectifie et les perfectionne tous. Cependant quels égards, quel respect, quels ménagements réciproques! Quel éloignement pour tout ce qui ressemblerait à la rivalité, à la dispute!... — Dans la plus grande diversité des objets, des points de vue, et des opinions que les auteurs sacrés nous offrent, quelle suite! quelle harmonie! quelle noble simplicité! quelle dignité de ton!... Leur position seule les élevait au-dessus de toute suggestion étrangère. Aussi, comment ils écrivent! quel ton simple, naïf, vrai et touchant! Aussi, comment tout un peuple, dépositaire de leurs écrits depuis plus de 4,000 ans, sans interruption, en garantit, jusqu'aux générations les plus reculées, l'authenticité et la vérité! Ici j'ai devant moi toute la matière de la crédibilité des auteurs sacrés, matière vaste et supérieurement traitée par les apologistes de notre sainte religion, double motif à ne pas m'y engager. Elle appartient cependant tout entière à mon sujet. Je n'en excepte que la conséquence générale à laquelle tout leur travail se rapporte, et dont je dois m'abstenir..., me bornant à demander qu'on en indique d'aussi croyables qu'eux, et qui aient en leur faveur une partie seulement des considérations qui plaident pour ceux-ci. Mais pour nous recueillir sur ce premier aperçu du champ que nous nous sommes tracé, ne fera-t-on pas la même question à la suite des divers caractères que vient de nous offrir la collection de nos Livres saints envisagés d'une vue tout à fait générale? Qu'on essaye de réunir en un seul corps divers auteurs soit grecs, soit latins, soit français, et que l'on voie si l'on pourra leur appliquer sans restriction toutes les réflexions que font naître nos saints Livres considérés comme une totalité d'écrits. Ou je me trompe, ou les pièces mêmes de comparaison et de rapport manquent ici... Je l'avoue, je n'ai pu, dans cette seconde partie de la tâche que je me suis imposée, concevoir des parallèles suivis entre les divers écrivains qui ont travaillé à la collection de nos saints Livres, et tels auteurs de la littérature profane qui sembleraient avoir avec eux quelques traits de ressemblance plus marqués, sans me sentir élevé et comme transporté par cette pensée dans je ne sais quelles régions d'une douce rêverie... Je parcourais, je contemplais, je comparais. Il me semblait que je voyais des physionomies à peu près semblables, des traits analogues, le sublime répondant au sublime, la finesse à la finesse, l'énergie à l'énergie... Moïse, et Lycurgue, et Solon, et Romulus, et Numa, et Tite-Live, et Job, et Sophocle son *OEdipe* à la main; David, et Pindare et Horace; Salomon, et Epictète et Isocrate; Osée, Amos, Michée, Sophonie, Aggée, Malachie, et Démosthènes et Juvénal; Isaïe, saint Jean, saint Paul, et Platon et Cicéron... s'approchaient, se cherchaient, semblaient vouloir que je les visse unis par de secrets rapports... De tous les parallèles que l'on pourrait faire entre quelques-uns des auteurs sacrés et certains hommes que l'antiquité profane admire, parallèles fondés sur une teinte générale de ressemblance, un seul me frappe; je cède à son action impérieuse sur mon âme, je m'y arrête, et je m'y borne. Moïse, les prophètes pris collectivement, saint Paul, quel groupe! Je l'oppose en masse, et dans son impression totale, à toute l'antiquité, où je ne vois rien qui puisse en balancer seulement la magnificence et la grandeur.—... Dans l'histoire de Moïse, la *Genèse* seule, et dans ce livre unique, le dixième chapitre renferme lui seul plus de vérités et de solutions sur les plus intéressants sujets que les antiquités réunies des Chaldéens, Assyriens, Perses, Egyptiens, Phéniciens, Chinois, Grecs, Latins, Gaulois, Germains ne peuvent en offrir. L'auteur est véritablement le père de l'histoire, de la religion et de la poésie, et par les altérations qu'ont subies chez tous les autres peuples des traditions que lui seul a su recueillir et conserver fidèlement sur l'origine du monde, des hommes, des arts, et des empires, il est le père de toute la mythologie ancienne. Mais je m'arrache à lui pour passer à un second objet dont la richesse est encore aussi embarrassante que séduisante, je parle du ministère des prophètes qui ont succédé au législateur des Hébreux, ... ministère public d'instruction et de correction, que je trouve dans la suite des prophètes et des apôtres, avec une réunion de traits qui ne me montre rien de semblable dans les annales des autres peuples. Les écoles de Rama et de Galgal d'où sortaient les premiers, après des années de préparation et de retraite, prouvent que la nation entière les adoptait, les avouait dans les travaux de leur zèle, et sentait la nécessité de les avoir... Ils n'étaient ni rois, ni sacrificateurs; mais, placés entre les uns et les autres, ils marquaient les bornes de leur autorité respective; ils en maintenaient la distinction sacrée et importante. Les monarchies de l'univers n'ont point de secrets pour eux... Souvent, sans parler, ils disaient tout; et la robe d'Ahias déchirée en douze pièces en présence de Jéroboam, qui en reçoit dix, la flèche d'Elisée... ces mouvements inquiets de personnages, qui sans doute ne paraissaient à leurs concitoyens, ni bizarres, ni insensés, fixaient l'attention d'une ville entière, et la remplissaient d'espérance ou de terreur. Leur extérieur toujours simple, souvent agreste, sauvage et terrible, répondait à la sainte austérité de leurs fonctions; il annonçait aux villes criminelles ce qu'elles avaient à en attendre... Leur âme était encore plus forte et plus courageuse que le ministère dont ils

étaient chargés. Ils parlaient avec une noblesse et une grandeur qui rappelle partout le Dieu dont ils se disent les ministres. Ils vivaient en saints, et rien n'égale peut-être la pureté et la beauté de leurs maximes, que celle des exemples dont ils les appuyaient.... Mais quel est derrière eux, et au fond du tableau, cet homme que toute leur grandeur n'éclipse point, et dont le mérite éminent est la seule transition dont j'aie besoin pour le faire paraître après eux, pour croire qu'après eux il est encore quelque chose? il est plus grand qu'eux à certains égards (saint Paul).

« ...Il semblerait qu'en approchant du terme, l'espace qui en sépare devrait se rétrécir, et qu'après un coup d'œil général jeté sur la collection de nos saints Livres, qu'après l'esquisse de quelques-uns des principaux auteurs de ces livres, les détails de l'Ecriture qui, indirectement, ont servi déjà aux deux objets précédents, devraient paraître fort diminués, et n'offrir plus qu'à glaner : cependant il me semble que tous ces détails sont encore devant moi, et que tout me reste à dire.... Ouvrons à cette énumération des détails, autant que nous pourrons nous y engager, cinq sources générales : l'histoire, la philosophie, la morale, l'éloquence et la poésie de l'Ecriture sainte.— L'histoire que l'Ecriture renferme est une histoire générale; c'est même la seule qui existe. Elle remonte à l'origine du monde, et parcourt un espace de plus de quatre mille ans : c'est en même temps l'histoire d'un peuple particulier, et la manière dont elle passe d'un récit qui intéresse le genre humain à celui dont le peuple juif seul est l'objet, sera toujours admirable par la brièveté et le choix sage et profond qui y ont présidé. Point d'omission, si ce n'est pour la curiosité, qui n'en sait jamais assez; point de longueurs ou de détails minutieux, si ce n'est pour la légèreté, qui ne consulte ni le temps, ni les personnes. J'ai cité le chap. x de la *Genèse*, là où je n'avais besoin que de lui ; je cite à présent ceux qui le précèdent, comme des modèles de précision et de jugement, quand on se place dans le point de vue où il faut être pour en juger. A l'histoire du peuple juif se joint, non comme écart et hors-d'œuvre, mais comme partie essentielle, l'histoire des principaux peuples, tant de l'Orient que de l'Occident. Les monuments historiques des siècles suivants, et qui reprennent l'histoire du monde, des empires, des cultes et des arts, au point où l'Ecriture l'a laissée, ne peuvent rien nous apprendre dont le germe et souvent la raison ne se trouve dans cette première source. Ils la supposent toujours, et elle, à la rigueur, n'en suppose aucune, mais subsiste par le poids même que son antiquité et son authenticité lui donnent. Dans le labyrinthe presque sans issue de la chronologie des Chaldéens, des Assyriens, des Mèdes et des Perses, c'est encore elle qui nous met en main le fil le plus heureux et le plus satisfaisant. Avec cette immensité de terrain qu'elle embrasse et éclaire, elle réunit une abondance de détails prodigieux et dont aucun livre ne donne l'idée. Détails chronologiques, généalogiques, militaires, politiques, religieux; description des arts, des mœurs, des villes; Gédéon dans sa grange et Saül derrière ses bœufs iraient à côté de Nausicaa puisant de l'eau à la rivière (*dans Homère*); il n'y a pas jusqu'au chien du bon homme Eumée, qui n'y vînt très à propos pour réconcilier notre délicatesse avec celui de Tobie. Et finirions-nous sur les portraits, les uns bizarres et terribles, les autres gracieux... Le monde intellectuel et moral est encore, dans l'Ecriture, plus riche et plus varié que le monde physique. Toutes les vertus, tous les vices s'y présentent.... vices et vertus des nations, des peuples entiers... vices et vertus des états et des conditions.... Si je ne parlais que de l'excellence et de la bonté des modèles que présente l'histoire sainte, je les réunirais tous, je les épurerais, j'en chercherais le sublime et la perfection, et je prononcerais ensuite le nom de Jésus-Christ; ou plutôt, l'Evangile à la main, je vous évoquerais, je porterais dans votre sein un doux frémissement, mânes vénérables des Socrate et des Platon, qui en avez souhaité et presque deviné le héros; j'emprunterais pour le louer la voix de l'univers converti à sa doctrine, et fléchissant, depuis dix-sept siècles, le genou devant lui ; mais je ne veux qu'exposer ici la variété et l'abondance de l'histoire sainte en tout genre de tableaux. Elle est frappante jusque dans les nuances qui séparent des vices ou des vertus de même nature. L'esprit général qui embrasse toutes ces richesses, qui anime et vivifie tous ces détails et en compose un seul et grand tableau, est encore plus remarquable. M. Rollin, dans son excellent chapitre sur l'*Histoire de l'Ecriture*, a déjà fait sentir le ton de piété qui y règne, et qui, en faisant tout partir des vues et des desseins de la Providence, ramène tout à elle. Nous ajoutons qu'il n'est aucun sujet important et sur lequel il est nécessaire que les hommes aient de saines idées, que ce livre étonnant ne leur présente sous son vrai point de vue, et toujours sans étalage, sans prétention, sans qu'ils s'aperçoivent qu'on veut les instruire... S'il s'agit d'un sexe dont il paraît aussi difficile de parler que de se taire, point de déclamations injustes et cruelles, mais point surtout de fadeurs et d'exagérations de ses capacités et de ses droits. Certainement une histoire qui réunit autant de mérites différents, et en apparence opposés, se place d'elle-même à la tête de toutes les histoires connues et le plus justement estimées.

« N'en soyons pas surpris : elle marche, pour ainsi dire, et se développe sous les influences d'une philosophie où chaque point de comparaison avec des systèmes qui n'en sont que les échos et la subversion, est un trait de supériorité sur eux. Philosophie sublime, heureuse, douce à admettre et à professer. Hélas! en prenant en main ces

ouvrages qui, grâce à Dieu, ne sont plus pour nous des traités de religion, et où l'athéisme, une affreuse fatalité, se pare des fleurs de la poésie et de la fable, je souhaite que tout ce que j'y trouve soit faux, et n'appartienne qu'au délire d'une imagination qui enfante des monstres. Il me semble que je me mépriserais, que je me ferais horreur à moi-même, que je voudrais n'avoir jamais été, si le premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide était l'histoire fidèle de la terre que j'habite, l'histoire du genre humain, ma propre histoire. En examinant les fruits plus solides d'une raison qui, dans le silence de la méditation, instruisait les Socrate, les Platon, les Cicéron, les Sénèque, je souhaiterais que, sur les questions les plus intéressantes pour le bonheur de l'homme, ces grands personnages fussent plus clairs, plus précis, plus solides, qu'ils pussent en dire davantage. Je sens partout l'effort qu'ils font pour soulever un voile qui retombe sans cesse sur leurs yeux. Mon âme tout entière attendrie répond à ce soupir que pousse l'un d'entre eux : *Si l'immortalité de mon âme est une erreur, qu'on me la laisse! Quand viendra le temps où paraîtra celui qui doit nous instruire? et qui est-ce qui nous enseignera ces choses? Car il me semble que j'ai un désir ardent de connaître ce personnage; qu'il vienne et qu'il dissipe, quand il lui plaira, ces ténèbres. Je suis, quant à moi, tout disposé à faire tout ce qu'il lui plaira de me prescrire, moyennant que je puisse devenir meilleur que je ne suis* (*Second Alcibiade*). Mais, en prenant l'Ecriture sainte, il me semble que, sur tout ce qui intéresse le repos de la conscience et la conduite, je ne veux et ne souhaite plus rien. Le monde sortant du néant à la voix de la puissance, de la sagesse et de la bonté souveraine; mon sort dans ce monde soumis aux directions paternelles d'un Dieu qui a soin de moi; ma mort, qui sera, qui pourra être douce et heureuse, au milieu des clartés consolantes d'une éternité où la miséricorde même du meilleur des êtres devient le gage et la mesure du bonheur que j'attends : ah! il suffit. Indépendamment de tout ce qui les établit à mes yeux, j'aime, je bénis ces principes; mon cœur y repose avec une plénitude de confiance, de joie et de consolation indicible... Philosophie réelle, solide... En mettant toujours à part les faits miraculeux sur lesquels on l'appuie, quel écrivain, à moins qu'il n'ait parlé après nos auteurs sacrés et avec eux, a jamais réuni et enchaîné sous sa plume autant d'idées dont la nouveauté, la hardiesse, la singularité seule paraissait devoir être l'écueil contre lequel il échouerait?... Un Dieu, une Providence, un Sauveur qui, placé entre la majesté suprême et l'humaine faiblesse, désarme l'une et soutient, console l'autre; une résurrection des corps, un jugement dernier, une éternité heureuse ou malheureuse : voilà ce qu'ils enseignent, ce qu'ils ont seuls enseigné les premiers; et les Bacon, les Descartes, les Newton, les Malebranche, les Pascal, les Leibnitz et les Bonnet, le grand livre de la nature et l'analogie à la main, les ont suivis, écoutés, et les ont toujours trouvés dans la grande voie du raisonnement le plus lié et le plus conséquent. — Philosophie enfin simple, populaire, qui, en même temps qu'elle exerce et étonne le génie le plus vaste, porte sa clarté dans l'âme faible et étroite, pour laquelle aussi elle doit luire... C'est le bon sens, le cœur, l'expérience qu'ils interpellent; c'est à l'imagination qu'ils parlent le plus souvent; c'est un corps, une figure, des traits qu'ils donnent à la vérité. Son éclat ne les étonne pas, son obscurité apparente ne les inquiète jamais. Ils ont le front dans les nues, et leurs pieds sont dans la poussière pour accompagner et conduire le jeune enfant même dans les routes du bonheur. Les routes du bonheur! ah! la vertu doit donc être dans leurs écrits à côté de la vérité, et les leçons de la sagesse n'y sont que les conséquences de la plus sublime théorie; c'est la *morale* de nos saints Livres que j'indique. Cette science, on le dit tous les jours, doit parler en même temps à l'esprit et au cœur, éclairer et toucher, montrer le bien et déterminer à le faire. Mais quel est dans l'esprit humain le point lumineux qu'il faut saisir, auquel l'Ecriture ne vienne frapper? Quelle est la fibre du cœur et de la sensibilité qu'il faut toucher, qu'elle ne sache ébranler et faire frémir? Morale pour l'esprit! la voulez-vous grande et majestueuse...? La voulez-vous en même temps simple, facile, populaire, libre dans sa marche, semant ses richesses comme la rosée bienfaisante tombe sur les cimes des montagnes et sur l'herbe tendre des vallées? Voyez comment cette morale est partout dans l'Ecriture, se mêle à tout, parle au milieu de tout, et toujours à propos. Vous la trouverez où vous ne l'attendiez pas, dans un fait, dans un mot, dans un sentiment; et elle vous surprend encore là où vous vous attendiez à la trouver.

« Ouvrez les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Livre de la Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, surtout... Toutes les formes d'instruction sont dans l'Ecriture : l'apologue : celui de Joathan, de Nathan, de Joas, de Jérémie, et toutes les paraboles de Jésus-Christ...; l'allégorie : celle de la vieillesse, dans Salomon, du corps humain et des membres, dans saint Paul...; les comparaisons vives et saillantes : tout le monde a comparé les jours de l'homme à l'herbe; mais David les compare à la pensée qui fuit...; les descriptions : le luxe des filles de Jérusalem, la folie et l'absurdité de l'idolâtrie, le débauché, l'ivrogne, l'homme malheureux dans Job et dans David...; des avis et des conseils surtout, sur les points les plus délicats de la morale, comme la collision des devoirs, la tolérance des faibles, la liberté sans scandale... Il n'y a peut-être pas de mauvaise action qui ne soit racontée dans l'Ecriture, mais toujours comme elle doit l'être pour inspirer de l'horreur; et, s'il y a, en français même, du vrai sublime dans toute expression où la simplicité et la naïveté, la nouveauté et la hardiesse, la force et

l'énergie, contrastent avec quelque petite bienséance dont on sait gré à l'auteur d'avoir osé s'affranchir, il doit y avoir du sublime, et il y en a infiniment dans l'usage que l'Ecriture sainte fait partout des termes et des images les plus opposés à la fausse délicatesse de nos mœurs. Le *Cantique des cantiques* n'a d'autre tort que d'avoir été traduit dans une langue qui, par le soin même qu'on a pris de la rendre chaste, ne l'est pas et ne peut plus l'être (65).

« Mais, à mesure que, dans une morale où la lumière sort de tant d'endroits, l'esprit s'éclaire parfaitement sur la différence du bien et du mal, et saisit toute la diversité des devoirs imposés à l'homme, le cœur s'y intéresse et s'y échauffe partout du plus beau feu. Exemples de vertu dans tous les genres! O mon Sauveur, le tien est surtout victorieux. Motifs tirés de toutes les sources d'où ils peuvent jaillir; motifs d'ordre et de convenance, de beauté ou de difformité, d'autorité, de crainte et d'espérance. Secours puissants accordés à la faiblesse qui veut suivre la loi, et qui ne le peut pas toujours; consolations puissantes pour la conscience tendre et craintive; exhortations pressantes..... On a entendu un langage qui, s'il est celui de l'homme, et nous ne l'envisageons que comme tel à présent, est du moins un langage qu'il ne lui est arrivé de parler qu'une seule fois.

« Mais, si le cœur, même dans ses émotions les plus épurées en apparence de tout ce qui tient aux sens et à l'imagination, se ressent cependant toujours de l'action de ces deux puissances souveraines de notre être, et si l'imagination est la reine de l'éloquence et de la poésie, cette éloquence et cette poésie seront sans doute dans l'Ecriture. Sans elles, le triomphe sur nos âmes n'est jamais qu'imparfait. On serait moins embarrassé de dire où l'éloquence n'est point dans l'Ecriture, que d'indiquer tous les endroits où elle est comme sur son trône et dans toute sa majesté : tantôt simple et gracieuse; tantôt forte et terrassante; tantôt grande et majestueuse; presque toujours tout cela en même temps, par la grande souplesse d'âme des écrivains sacrés, à qui toutes les routes de la sensibilité sont également ouvertes et connues. Je n'ai point vu d'enfant qui pût lire, sans être touché jusqu'aux larmes, l'histoire de Joseph; et le mot : *Je suis Joseph, mon père vit-il encore* (*Gen.* XLV, 3), rappelle et efface le *Me, me : adsum qui feci* (VIRGIL., *Æneid*, IX, 427); la mère des sept Machabées exhortant le dernier de ses fils à suivre ses frères au martyre, c'est Véturie et Coriolan, c'est plus encore. Que l'on compare le discours que Dieu tient à Job, avec celui que Sénèque met dans la bouche de la Providence parlant à l'homme malheureux, et l'on sentira la différence. Toutes les prières d'une certaine étendue (car les élans vifs et passionnés de tant d'âmes pieuses vers le Seigneur, qui peut les compter?), semées avec une profusion et une variété si prodigieuse dans toute l'étendue du volume saint, depuis celle d'Abraham pour les villes de la plaine, jusqu'à celle de Jésus-Christ avant sa mort, sont, indépendamment même des choses et du prix qu'elles en reçoivent, des modèles de simplicité, de noblesse, de force et d'onction..... Pourquoi les païens, dans leurs invocations à Jupiter, n'ont-ils jamais pu, à force de génie, produire rien de semblable?

« Quelle foule de discours et de harangues sur toutes sortes de sujets, dans toutes sortes d'occasions! Quelle brièveté mâle et noble dans celle de David à Goliath avant le combat!... Tous les discours de Jésus-Christ, ceux surtout qu'il adresse aux Juifs peu de temps avant sa mort, pour les convaincre d'injustice et de mauvaise foi; et à ses disciples, pour les consoler de son départ prochain; saint Pierre, dans la première persécution qu'il souffre pour l'Evangile; saint Paul, dans Jérusalem, à Lystres en Lycaonie, dans l'aréopage, s'adressant aux pasteurs et aux anciens de Milet, parlant sur les degrés du temple, dans le sanhédrin, devant Félix, Festus et Agrippa, offrent une moisson de beautés où la clarté et la force du raisonnement, l'énergie de l'expression, partout l'empreinte des plus belles âmes, se disputent notre admiration. Et que serait-ce des traits vifs et rapides, des mots heureux, des réparties ou sages, ou fines, ou profondes, ou tendres, ou menaçantes et terrassantes, de ces éclairs où l'homme tout entier, le grand homme sort et brille un instant pour laisser au fond de l'âme qui l'a aperçu une impression ineffaçable? Que serait-ce de l'éloquence seule des choses, des situations, des moments, pour ainsi dire, que l'écrivain saisit pour faire parler ses héros?

« D'une éloquence aussi caractérisée, et qui coule comme un fleuve, depuis Eden, dont elle nous peint l'innocence et les malheurs, jusqu'à Patmos, où elle prend des formes augustes par les ombres même du mystère qu'elle y répand, nous passons sans peine à la poésie dont elle a toujours été fille, et qui, dans l'Ecriture, s'annonce sous tous les traits qui peuvent la rendre respectable. — Je l'y trouve avec tous ses

(65) Ce soin d'écarter d'une langue toutes les expressions et les images dont la délicatesse et la modestie pourraient s'alarmer, suppose déjà une âme dont les idées ont blessé souvent la délicatesse et la modestie. On doit avoir pensé soi-même à ce qu'on craint que ne pensent ceux qui nous entendent, et plus de décence dans les mots et les tours d'une langue, n'en prouvent que moins dans le cœur de ceux qui la parlent... Pourquoi peut-on lire dans le français d'Amyot le 29e traité de Plutarque, qu'il ne serait pas sûr peut-être de faire passer dans notre langue? Parce que ce français était celui des *bonnes gens*, et que les bonnes gens peuvent tout dire. Leurs mœurs, peintes dans leur style, en font, dans sa plus grande liberté même, la sagesse, et ce sont nos mœurs empreintes dans le nôtre qui en rendent la modestie même immodeste et dangereuse.

attributs : poésie du sujet, poésie des moyens et de l'ordonnance générale, poésie de détails. S'il s'agissait d'ajouter sur ce sujet inépuisable un second discours, et plus d'un à celui-ci, nous prendrions un cours de belles-lettres, quel qu'il soit, comme table des matières, et nous lui donnerions l'Ecriture sainte pour base, nous le remplirions d'exemples puisés dans cette source, qui n'a encore été qu'entrevue. Quelle épopée que celle dont l'homme tout entier, sa destination dans les vues de Dieu, ses malheurs, ses ressources, son bonheur, sont le sujet; dont le théâtre est le monde; le temps et l'éternité, la mesure; l'intelligence divine, le siége et la place ! Dans la supposition sur laquelle je raisonne, et qui ne souffre les miracles et les prophéties que comme cette intervention des causes supérieures, évoquées par le génie créateur du poëte, quelle machine d'un merveilleux nouveau et seul digne de ce nom ! Quel Olympe que celui où Dieu lui-même est assis, appelant, d'une main, à lui le Christ, Sauveur et Rédempteur du monde, les anges, les archanges, les chérubins et les séraphins, ministres immortels de ses volontés; repoussant, de l'autre, dans l'abîme, et y retenant sous des chaînes d'obscurité le démon, acharné à traverser ses desseins; suscitant pendant des siècles des hommes à la terre pour lui signifier ses vues miséricordieuses, suspendant à leur gré les lois de la nature, ébranlant la terre, fendant les mers, ouvrant les cieux, ranimant la poudre et la cendre des tombeaux, opérant autant de prodiges que ces hommes font de pas dans la carrière qu'il a ouverte à leurs yeux ! Point ici d'invocation timide adressée à la Divinité qu'ils associent à leurs travaux; dans l'opinion reçue, ils naissent confidents intimes du Dieu qui les envoie; ils naissent inspirés, et nagent dans un océan de lumière surnaturelle qui semble être leur élément. *Ainsi a dit l'Eternel :* c'est leur langage ordinaire..... Je suis aux pieds d'Homère quand il a dit : « *Ainsi dit le fils de Saturne, et il baisse ses noirs sourcils. La divine chevelure s'agite sur la tête immortelle du monarque; il fait trembler le vaste Olympe.* » Mais je descends au centre de la terre, d'étonnement et de frayeur, quand les prophètes me disent que Dieu regarde la terre, et qu'elle tremble; qu'il touche les montagnes, et qu'elles fument; sous ce même point de vue d'une décoration poétique, mettrait-on en parallèle les roues d'Ezéchiel avec les trépieds d'Homère; l'ange qui conduit Tobie, avec la Sagesse sous les traits de Mentor; les songes de Nabuchodonosor, les quatre monarchies passant sous les yeux de Daniel, les visions de l'*Apocalypse*, la nouvelle Jérusalem descendant du ciel, avec les destinées de Rome montrées à Enée : les songes, les communications avec les génies supérieurs, les translocations et les transformations subites dont l'Ecriture est remplie avec l'hippogryphe sur lequel Astolphe fuit dans les cieux, l'anneau magique de Bradamante, le bouclier d'Arthur, les enchantements d'Armide et d'Ismène, en général toutes les fictions de Spencer, de l'Arioste et du Tasse ? Mais quelle différence entre ces objets ! Dans les uns, et quelque parti que l'on prenne sur le sens qu'il faut leur donner et sur leur origine, il y a toujours un grand fonds d'utilité, d'importance, d'intérêt, et de rapport avec les grandes idées de la religion; un air de noblesse et de majesté, que leur obscurité relève encore; dans les autres, tout est au moins petit, et ne remplit jamais assez l'âme.

« Les détails d'expression, d'image, de style et de sentiment, répondent parfaitement, dans l'Ecriture, à la hardiesse, à la magnificence du plan, et de l'ordonnance générale. Nos auteurs sacrés jettent à pleines mains les trésors de cette érudition, de cette connaissance parfaite des lois, des coutumes, des richesses des divers peuples de la terre, que nous admirons dans le père de la poésie grecque. Il y a dans la description que présente le *Livre de Job* des différents animaux, un caractère particulier : les animaux intéressent. On est touché des petits du corbeau qui crient; des chameaux qui se courbent pour mettre bas leurs petits, et se délivrer de leurs douleurs. On craint pour les œufs de l'autruche abandonnés dans le sable, et on blâme son imprudence. Je ne connais que Lafontaine et M. de Buffon qui aient saisi cette manière : les larmes qu'Homère fait répandre aux chevaux d'Achille, y appartiennent sans doute. Les auteurs sacrés peignent tout : une ville, par sa situation, son commerce, ses relations; le *marteau de l'univers*, c'est Babylone; le *Léviathan*, la *bête des roseaux*, c'est l'Egypte. Ils peignent tout par les détails, comme la poésie doit peindre; une ville réduite aux dernières extrémités, c'est un seul homme restant pour sept femmes. — Ils peignent les passions par leur siége et leurs démonstrations; ils parlent à une montagne, à un vignoble, à un ruisseau : frappés de l'idée du Seigneur venant juger son peuple, ils s'interrompent et disent à la terre : Tais-toi. Personne n'a autant qu'eux peint la nature, et tiré parti du local, des mœurs, des coutumes politiques et religieuses d'un peuple, pour y puiser une foule d'images, qui par cela même sont plus claires et plus intéressantes pour lui.

« Leur langue les seconde admirablement. Faite pour le chant et pour la musique, sa poésie est toute dans le genre du rhythme, et en a toutes les beautés. Sa prose n'a rien qui ressemble à la construction et au nombre de nos périodes; mais les réflexions que Cicéron fait sur cette propriété de sa langue, comparée à une langue qui serait plus variée, plus rapide et plus énergique, nous en consolent. Le grand nombre de synonymes, ou prétendus tels, qu'on y trouve, ne nuit point à sa précision. Les meilleurs écrivains sont toujours ceux qu'un dictionnaire aide le moins à entendre.

« Une langue, d'ailleurs, qui compte l'arabe

au nombre de ses dialectes; qui trouve dans le mécanisme de ses conjugaisons, et dans l'usage indéterminé de plusieurs lettres, de quoi allonger ou abréger les mots à son gré, et en changer le son, sans en changer la signification; dont l'analyse comporte des détails entièrement inconnus dans les autres langues, sera sans doute riche, pittoresque et flexible, singulièrement régulière et philosophique. Elle ferait croire déjà qu'elle peut enfanter des chefs-d'œuvre, quand ces chefs-d'œuvre n'existeraient pas. Quelle poésie que celle du *Cantique des cantiques!* Quel morceau enchanteur que la complainte de David sur Jonathas! Comme le psaume XXIII est doux et pastoral, à côté des versets 2, 3 et 4 du chapitre II de *Nahum*, où l'oreille est déchirée et brisée par le fracas des mots et la dureté pittoresque de leur association! N'avoir rien dit encore de David, et nous le rappeler dans ce moment, c'est nous rappeler qu'il faut finir; car quelle mine à sonder! On ne sait en quoi il excelle, tant il exprime bien tous les sentiments. La joie cependant, quand elle est douce et calme, prend chez lui des traits et une expression qu'elle n'a nulle part. Il a, si je puis m'exprimer ainsi, des entrées de psaumes qui sont admirables par le naturel, la facilité et l'espèce d'essor auquel il s'abandonne. Souvent on lui trouve l'air d'un homme qui, plein d'une idée ou d'un sentiment, s'en est entretenu longtemps avec lui-même, mais oublie qu'il a été seul, et continue haut une effusion dont il suppose que l'on a entendu les premières paroles. Voyez, dans l'original, les psaumes XLVI, LXII, LXVII, LXXXVII, XCI, XCIII, XCV, XCVI, C, CVIII, CXIII, CXIV, CXVI, CXVII, CXVIII, CXXIV, CXXV, CXXVI, CL. Que dans la plupart des autres, et surtout dans le XIXe, on essaye de changer l'ordre des mots, le temps des verbes, moins que cela encore, et on sentira l'art avec lequel tout y est placé pour le plaisir de l'oreille et le besoin du sentiment. Les peintures que l'auteur nous fait de la méchanceté de ses ennemis sont achevées. Les imprécations auxquelles il s'échappe contre eux, envisagées ici comme des morceaux de sentiment, comme ce que Perse souhaite au méchant, ce que la passion dit dans Corneille, ont toute la beauté que ces explosions terribles d'une âme qui ne se connaît plus doivent avoir : le cœur se serre, on en détourne les yeux. »

« ..... Oserons-nous observer, » ajoute ici Brunet, après avoir rapporté le travail précédent, « que le déiste non-seulement ne peut revendiquer aucun des caractères des livres profanes, qui viennent d'être mis en parallèle avec ceux qui assurent la supériorité aux Livres sacrés du Chrétien; mais que sa religion est incapable par elle-même de lui faire produire des ouvrages où l'histoire, la philosophie, la morale, l'éloquence, la poésie surtout, pourraient disputer d'avantages et de préférences avec l'histoire, la philosophie, la morale, l'éloquence, la poésie de l'Ecriture sainte; qu'après tout, ce qu'elle enfanterait d'estimable dans ces différents genres, le christianisme pourrait aussi se l'approprier. »

Brunet (*Parallèle des religions*, t. III, p. 999), après avoir fait observer que si le *Boundehesch* des Perses contient, comme le veut M. de Gébelin, une idée de la Trinité, elle a dû venir des Juifs, remarque que les livres indiens ont pu emprunter même au christianisme. « D'abord, » dit-il, « c'est une tradition reçue dans toute l'Inde, selon Abraham Roger, que le dieu Vishnou a reparu dans le monde sous le nom de Krischnou. Toutes les circonstances qui ont accompagné sa naissance nous indiquent Jésus-Christ, qu'il est facile de reconnaître sous le nom même de Krischnou. (C'est ce que dit M. de Guignes.) Ce dieu, dit-on, est né pendant la nuit dans une grotte où il y avait un âne. Il fut adoré dans le même temps par des anges et par des bergers. Le roi du pays, qui veut le faire périr, le cherche de tous côtés; mais le père et la mère de *Krischnou*, pour éviter la colère de ce prince, sont obligés de se cacher. Cette histoire est encore plus circonstanciée dans le *Bagevadam*, sous le même nom de *Crixnou* ou *Chrixnen*. Ce dieu, y est-il dit, qui porte tout l'univers dans son sein, se trouve renfermé dans celui d'une femme. Il est de la race d'*Iehouvakon*. *Cangassem*, averti par une vision que sa sœur devait mettre au monde plusieurs enfants, dont le huitième serait son ennemi, et le tuerait, exige d'elle qu'ils lui soient tous remis. *Chrixnen* naît pendant la nuit, et *Bramma*, *Routren*, ou *Chib*, se préparent à lui rendre, dans sa prison, leurs hommages. Cet enfant est transporté chez des bergers. La vigilance de *Cangassem* étant trompée, il dissimule d'abord, dans l'espoir de découvrir le jeune dieu; mais bientôt après, transporté de rage, il fait massacrer tous les enfants nés dans le temps. *Chrixnen* s'adresse à son père en ces termes : Voici la dernière fois que je me fais votre fils, comme je vous l'ai promis. Il n'y aura plus de régénération pour vous. La béatitude sera votre partage. — Cet homme-dieu, après avoir vaincu le serpent, se retira dans le désert de Branda. — Nous avons reconnu, dans plusieurs passages du *Bagadgeeta* seul, dit un autre écrivain, des morceaux tirés presque mot à mot de l'Evangile; les préceptes des brahmes, dans leurs contemplations mystiques, sur le renoncement à soi-même, plusieurs de leurs usages, si rapprochés des sacrements du baptême et de la pénitence, n'ont pas d'autre origine. Il est prouvé qu'ils ont connu la religion chrétienne et nos saints Evangiles. — Il est difficile de croire que les Tibétains n'aient pas mêlé à leur religion, la même que celle de l'Inde, quelque chose qu'ils ont pris du christianisme, comme cette croix dont nous avons parlé, et qu'ils révèrent. Le missionnaire revenu depuis peu du Tibet, qui nous a communiqué de la religion de ce pays une notice abrégée, dit aussi qu'on y pratique des cérémonies semblables à celles qui sont en usage dans le culte des Chrétiens. Il ajoute que les Tibétains reconnaissent avoir reçu

ces cérémonies d'un certain Thomas, qui, selon le calcul des années, doit être l'apôtre saint Thomas..... Il avoue qu'après le IIIe siècle de l'ère chrétienne, un autre Thomas, disciple de Manès, parut dans le Tibet, où il répandit la doctrine de son maître. Mais peut-être s'en rapportera-t-on plutôt à un académicien sur cette religion. Eh bien, « Les connaissances, » dit M. Chappe d'Auteroche, dans son *Voyage en Sibérie*, « que j'ai acquises de la religion du Tibet, peut-être corrompue par les Kalmouks-Zangores, supposent que ces peuples ont eu une idée confuse du christianisme. » Les Chrétiens ont découvert dans les livres des Chinois des preuves de la connaissance que ce peuple eut autrefois de la trinité des personnes divines. *Autrefois*, est-il dit dans le *See-ki*, *l'empereur sacrifiait solennellement, de trois ans en trois ans à l'esprit Trinité et Unité.* La figure du triangle s'est conservée parmi les anciens caractères des Chinois, et l'explication qu'en donnent les livres de leurs plus savants docteurs se rapporte à cet objet. Cette figure, dit le *Choue-Hoen*, signifie *trois unis en un;* elle dérive des caractères *jou*, entrer, pénétrer, et *ye*, un; d'où cet auteur conclut que cette figure veut dire *trois* unis, pénétrés, et confondus en un. Le *Lieou-chou-Tsing-Hoen* s'exprime ainsi au sujet de cette figure : *Le triangle signifie union, harmonie, le premier bien de l'homme, du ciel et de la terre: c'est l'union des trois Tsai* (*principes*); *car, unis, ils dirigent ensemble, créent et se nourrissent.* Lao-tsée s'exprime d'une manière plus frappante, lorsque, parlant de *Tao*, l'Etre éternel, composé de trois réunis en un, il dit : *Tao est un par nature; le premier a engendré le second; deux ont produit le troisième; les trois ont fait toutes choses.* Il ajoute : *Celui qui est comme visible et ne peut être vu, se nomme Khi; celui qu'on peut entendre et qui ne parle pas aux oreilles, se nomme Ki; celui qui est comme sensible et qu'on ne peut toucher se nomme Ouei. En vain vous interrogez vos sens sur tous trois; votre raison seule peut vous en parler, et elle vous dira qu'ils ne sont qu'un; au-dessus, il n'y a point de lumière; au-dessous, il n'y a point de ténèbres. Il est éternel. Il n'y a point de nom qu'on puisse lui donner; il ne ressemble à rien de ce qui existe; c'est une image sans figure, une figure sans matière; sa lumière est environnée de ténèbres. Si vous regardez en haut, vous ne lui voyez point de commencement; si vous le suivez, vous ne lui trouvez point de fin. De ce qu'il était le Tao de tout temps, concluez ce qu'il est, savoir qu'il est éternel; c'est un commencement de sagesse.* On applique de plus au Messie ce que dit le grand commentaire du *Chou-King*, expliquant ce que c'est que le Saint dont il est parlé dans les anciens livres : *Le Tien est le Saint invisible; le Saint est le Tien devenu visible et enseignant les hommes.* Ce qui est confirmé par la glose de *Ly-King*, où il est dit au sujet du Saint : *Cet homme est le Tien, et le Tien est cet homme.* Tzée-Tzée, dans le *Tchong-yong*, ou *Juste-milieu*, parlant des fautes à éviter dans le gouvernement, propose aux souverains l'exemple des premiers empereurs : *Si un prince*, dit-il, *marche sur les traces respectées de... s'il sait plier les lois au climat, au génie des peuples... s'il se décide d'après les maximes infaillibles de la religion, et se fonde sur l'espérance de la venue du Saint attendu depuis tant de siècles, personne n'hésitera à se soumettre. Oh! que c'est bien connaître le Tien et les hommes, que de s'appuyer de la religion et de l'attente du Saint!* Puis, après avoir fait un grand éloge de son maître Confucius, il ajoute : *Mais que dis-je? il est réservé au Saint par excellence, au Saint de tous les siècles et de tous les peuples, de réunir tous les rayons de sagesse, et d'atteindre à la perfection de toutes les vertus... Les peuples se prosterneront devant lui aussi loin qu'ils le verront; ils seront persuadés dès qu'ils l'auront entendu, et ils n'auront tous qu'une voix pour applaudir à ses actions. Tout l'univers retentira du bruit de son nom et sera rempli de sa gloire; la Chine en verra venir les rayons jusqu'à elle... le Tien l'associera à sa gloire.*

« Nous avons dit ailleurs que le simulacre japonais nommé *Cogi*, ou *Denix*, était, selon quelques-uns, une figure allégorique d'un dieu en trois personnes. Que penser du simulacre trinaire, appelé *San-Pau*, que les Tartares Kalmouks et Mongols vont chercher au Tibet, et qu'ils portent communément pendu à leur cou? Le voyageur russe qui, en 1736, eut un entretien avec un prêtre mongol, ne dut-il pas être bien surpris de lui entendre expliquer son *Burchan*, comme il faisait? (T. I, § 1123.) L'auteur du *Monde primitif* a déjà fait remarquer ailleurs une trinité divine reconnue par Platon. »

Nous avons choisi le passage qui précède, parce que les absurdités que contiennent les livres sacrés des infidèles sont assez connues, et la supériorité de la Bible est assez manifeste. Citons pourtant quelques passages du même auteur sur le Coran.

« En ne donnant que six jours à l'ouvrage de la création, et en la faisant finir le sixième jour, comme le fait le Coran, il s'accorde non avec le texte hébreu actuel, ni avec la Vulgate, mais avec les Septante et le Samaritain, auxquels nous nous sommes conformé nous-même, persuadé que l'hébreu ancien que les Septante ont suivi avait dit (*Gen.* II, 2) : *sixième*, au lieu de *septième*. Mais lorsque le Coran partage tellement ces six jours qu'il en donne deux à la création de la terre, et quatre à la production et à la disposition de tout ce qui devait servir d'aliment; lorsqu'il place la création de la terre avant celle du ciel; qu'il ne prend que pour de la fumée la matière dont le ciel a été créé; qu'il compte sept cieux et sept terres qui ont été tirés du néant; qu'il fait produire de l'eau toutes les espèces d'animaux; alors il s'éloigne de l'histoire de la *Genèse*, tracée par Moïse; conséquemment de la doctrine des Chrétiens..... Dans le chap. 7 on lit : *Dieu ayant tiré toute la postérité d'Adam des reins de ses fils, leur demanda* (il y a de

plus dans le texte *touchant leurs âmes*) : *Suis-je votre Seigneur ? — Tu es notre Dieu, répondirent-ils. Nous avons gardé leur témoignage, afin qu'au jour de la résurrection vous ne puissiez vous excuser sur votre ignorance.* De ce texte on a conclu que, suivant le Coran, les âmes étaient créées. Cependant, a-t-on dit, il fait d'elles une portion de l'essence divine, comme il paraît par le chapitre 32. Mais il ajoute (chap. 27), qu'au reste Dieu s'est réservé la connaissance de l'âme, et n'en a que très-peu communiqué à l'homme... En disant à Adam et Eve après leur prévarication : *Descendez*, comme le Coran le fait dire à Dieu (ch. 2). Il semblerait, a-t-on remarqué, que ce livre place dans le ciel le paradis d'où les premiers parents du genre humain furent chassés. Enfin le Coran porte qu'Adam et Eve partagèrent leur culte entre Dieu et Satan; mais il ne dit pas un mot du péché originel, tels que les Chrétiens le conçoivent et font profession de le croire.

« La doctrine du Coran sur la Providence et la prédestination au bien et au mal de toute espèce, même au mal moral ou au péché, est un article capital chez les musulmans. Quoique les ennemis du christianisme reprochent à l'Evangile, et aux autres Livres sacrés du Nouveau Testament, ainsi qu'à quelques-uns de l'Ancien, de présenter en plusieurs endroits une doctrine semblable à cet égard à celle du Coran, les Chrétiens catholiques prétendent que ce reproche est mal fondé; que les textes qui y donnent occasion ne doivent point se prendre dans le sens que leur prêtent leurs adversaires; que tous les autres textes qui ont rapport au même sujet détruisent absolument ce sens; que ceux-là même étant bien entendus, en offrent un tout différent de celui qu'on croit au premier coup d'œil y apercevoir.

« Il suit de là que les Chrétiens sont bien éloignés de rejeter sur Dieu la cause du péché et de l'infidélité, ainsi que le font les musulmans, qui, d'après le Coran, font Dieu auteur du péché, comme inspirant la malice qui le fait commettre, et auteur de l'infidélité, comme induisant dans l'erreur qui en est la source et le principe.

« Le Coran reconnaît dans Jésus-Christ une telle sainteté qu'il l'exempte de tout péché. Il en exempte aussi Marie sa Mère... Si Mahomet ne reconnaît pas le péché originel, la sainteté qu'il attribue à Marie, Mère de Jésus-Christ, ne peut être que l'exemption de tout péché personnel, et de quelques-uns des effets que les Chrétiens attribuent au péché originel, et les mahométans au péché personnel d'Adam, qui, quoiqu'il n'ait pas (selon eux) souillé les âmes de ses descendants, n'a pas laissé d'avoir sur elles quelques malignes influences... Les commentateurs du Coran étendent cette exemption à Jean-Baptiste, fondés sur ces paroles du chapitre 19 :

« *Jean, lis les Ecritures avec ferveur. Nous lui donnons la sagesse dès sa plus tendre enfance.*

« *Il eut la bienfaisance et la piété en partage. Juste envers ses parents, il ne connut ni l'orgueil, ni la désobéissance.*

« *La paix fut avec lui à sa naissance, à sa mort; elle l'accompagnera au jour de la résurrection.* — Au chapitre 5 : *Ceux qui disent que le Christ, Fils de Marie, est Dieu, sont infidèles. Réponds-leur : Qui pourrait arrêter le bras du Tout-Puissant, s'il voulait perdre le Messie, Fils de Marie, sa Mère, et tous les êtres créés... Le Messie, Fils de Marie, n'est que le ministre du Très-Haut; d'autres envoyés l'ont précédé. Sa mère était juste. Ils vivaient et mangeaient ensemble. Vois comme nous leur donnons des preuves de l'unité de Dieu, et comment ensuite ils se livrent au mensonge.* Ainsi, selon le Coran, il n'est pas une personne divine, parce que Dieu peut le perdre, et parce qu'il était sujet au besoin de prendre des aliments. Pitoyables raisons, disent les Chrétiens, que Mahomet n'aurait pas fait valoir, si, instruit par les saints Livres, il avait conçu et distingué en Jésus-Christ deux natures, l'humaine et la divine, dont l'une était sujette aux besoins communs à l'humanité et à la mort, et dont l'autre le mettait hors d'atteinte aux coups de la mort et à celui de l'anéantissement. Quoi! l'homme composé de corps et d'âme ne prend-il pas des aliments uniquement à raison de son corps, quoiqu'on dise que c'est l'homme qui mange et boit? A plus forte raison Mahomet aurait-il dû distinguer en Jésus-Christ ses deux natures, la divine, qu'il a comme Fils de Dieu, par une génération éternelle dans le sein de son Père; l'humaine, que, comme fils de Marie, il a prise dans le temps, et qu'il s'est unie dans le sein de Marie. A la vérité, le prophète arabe appelle Jésus-Christ le Verbe de Dieu, dit qu'il est de Dieu, l'esprit de Dieu, ou qui procède de Dieu ; il ajoute qu'il a été fortifié par l'Esprit de sainteté. Mais ces expressions sont pour lui vides de sens, il n'y attache aucune idée. — Malgré tout cela, il y a encore aujourd'hui parmi les musulmans, et même à Constantinople, des sectes qui reconnaissent la divinité de Jésus-Christ, et qui l'adorent comme Dieu. (Tom. II, § 509, not. 10.) — Dès que Mahomet ne voit en Jésus-Christ qu'un pur homme, qui à la vérité a été conçu d'une manière miraculeuse, qui n'a été souillé d'aucun péché, qui a eu une mission divine autorisée par des prodiges, c'était une conséquence nécessaire qu'il anéantît le fondement de la foi chrétienne, la satisfaction et la rédemption opérée par les souffrances et la mort de Jésus-Christ. Aussi Mahomet nie-t-il que Jésus-Christ soit mort en croix. (Chap. 4.) Cependant le Coran déclare assez nettement que Jésus-Christ devait mourir et ressusciter, et qu'il a été élevé dans le ciel (ch. 3) : *Les Juifs furent perfides envers Jésus ; Dieu trompa leur perfidie; il est plus puissant que les fourbes. Dieu dit à Jésus : Je t'enverrai la mort, je t'élèverai à moi, tu seras séparé des infidèles. Ceux qui t'ont suivi seront élevés au-dessus d'eux, jusqu'au jour du jugement. Vous reparaîtrez*

tous devant mon tribunal, et je jugerai vos différends. Mais Jésus-Christ est-il mort, est-il ressuscité quelques heures après sa mort, et n'a-t-il été élevé qu'après cela dans le ciel, comme il paraîtrait par le chap. 3 qui vient d'être cité? ou bien Jésus-Christ a-t-il été élevé au ciel avant de mourir, et doit-il revenir du ciel sur la terre, pour mourir et ressusciter ensuite, comme on peut le conclure du chap. 4? c'est sur quoi les interprètes du Coran ne s'accordent pas. Quoique le Coran fasse l'honneur à Mahomet de l'appeler le sceau des prophètes (ch. 33), et qu'en conséquence il lui attribue quelque avantage sur Jésus-Christ (ch. 17), on ne laisse pas de conclure du Coran même que Jésus-Christ reparaîtra un jour sur la terre, pour y prêcher pendant beaucoup d'années (ch. 3 et 5), c'est-à-dire jusque dans sa vieillesse, âge auquel il n'est point parvenu dans son premier avénement, en sorte que tous ceux qui auront reçu les Ecritures croient en lui, soit avant qu'il meure, soit avant qu'ils meurent eux-mêmes. (Ch. 4.) Mais les mahometans qui tirent eux-mêmes ces conclusions de leur Coran, ignorent le vrai retour de Jésus-Christ, dans lequel il reviendra au dernier jour, en qualité de juge universel, au tribunal duquel comparaîtront les vivants et les morts. Néanmoins le Coran lui-même met entre Jésus-Christ et Mahomet plusieurs différences qui sont toutes à l'avantage du premier. Il reconnaît, d'une part, que Jésus-Christ est né, par un prodige singulier, d'une mère vierge (ch. 3), et que ses ancêtres ont été vertueux et saints (ch. 19); d'une autre part, il ne dit rien d'approchant, de Mahomet; il avoue même que ses ancêtres étaient infidèles et idolâtres. Jésus-Christ fut saint dès sa naissance, et le Coran le met ailleurs au nombre des justes. (Ch. 6.) Mahomet, au contraire, fut longtemps idolâtre, et eut besoin que Dieu lui pardonnât des péchés. Jésus-Christ garda la chasteté, ou plutôt la virginité la plus entière, et ne fut jamais engagé dans le mariage, au lieu que Mahomet, et le Coran n'en disconvient pas, vécut dans l'impureté, dans une polygamie excessive, dans la débauche et dans l'adultère. Enfin Jésus-Christ a été donné à l'univers comme un prodige et un sujet d'admiration (ch. 19, ỳ 21), il a fait beaucoup de miracles; ses apôtres en ont même opéré en son nom; et Mahomet lui-même, dans son Coran, n'ose s'en attribuer aucun, et nulle part on ne lit qu'en invoquant son nom il s'en soit opéré un seul qui ait quelque vraisemblance...

« La foi est, selon la doctrine des Chrétiens, le commencement, le fondement et la racine de la justification; et cette foi est appuyée sur la satisfaction de Jésus-Christ. Or dans le Coran il n'y a pas un mot d'une telle foi. Il y est bien parlé de la foi en Jésus-Christ (ch. 4); mais, d'après ce que nous avons rapporté du Coran touchant Jésus-Christ, cette foi ne consiste qu'à le reconnaître pour le serviteur et l'envoyé de Dieu. Croire en Dieu, suivant le Coran, c'est être persuadé qu'il y a un Dieu, et avoir quelque confiance dans sa puissance, sa bonté, sa clémence. En un mot, il déclare vrais fidèles ceux qui font la prière et l'aumône : c'est à quoi se réduit la foi qu'il exige. La justification et le salut sont donc, à en croire Mahomet, les fruits de cette foi générale, par laquelle on croit qu'il y a un Dieu, des anges, des envoyés de Dieu, qui sont tels et tels; qu'il y a des livres sacrés dont ces envoyés sont les auteurs; surtout que le Coran est un de ces livres; qu'il se fera une résurrection générale, foi qui doit être entière, mais qui doit d'abord inspirer l'amour de Dieu, et par l'amour de Dieu, le zèle effectif pour les bonnes œuvres. Cependant Dieu fait choix de qui il veut, dirige qui bon lui semble, purifie, justifie et sauve qui il lui plaît. Pour ceux qui demeurent engagés dans l'erreur et le péché, c'est faute d'avoir été dirigés de Dieu qu'ils y demeurent, et leur damnation est l'effet de la volonté de Dieu. Reconnaître ses péchés, en demander pardon, satisfaire par des jeûnes, des aumônes, des pèlerinages, se corriger et enfin s'attacher solidement à Dieu, c'est tout ce qui constitue la pénitence, dont le Coran impose le devoir à l'homme qui a péché. La foi aux mérites de Jésus-Christ n'y a aucune part, non plus que sa médiation et sa satisfaction. L'intercession seule de Mahomet est d'un grand poids pour obtenir le pardon de ses péchés... On peut juger d'après cela que le Coran ne doit point parler de sacrements; aussi n'y en est-il fait aucune mention. Le nom du baptême s'y trouve dans un seul verset; mais il y est pris dans un sens tout à fait étranger à celui qu'il a parmi les Chrétiens; mais s'il ne nomme pas l'Eucharistie, n'y fait-il pas quelque allusion par cette table que Jésus-Christ fit descendre du ciel? (Ch. 5.) Il ordonne de se préparer à la prière par des ablutions et des purifications extérieures, sans leur attribuer aucune vertu secrète..... Mahomet n'a établi aucun ordre de ministres publics du culte, et si les Turcs et les Perses en ont un composé de ministres dont les uns sont subordonnés aux autres, ils ne le tiennent point de l'institution de leur prophète, qui, dans le Coran, n'a pas même dit un mot de son calife ou successeur. Quoique, à l'imitation de Moïse, il ait essayé de lier entre elles, d'unir intimement et d'identifier en quelque sorte les lois civiles et religieuses, il n'a pas néanmoins chargé les magistrats du soin de faire exécuter les unes ou les autres; car il ne parle pas plus du gouvernement civil que du gouvernement ecclésiastique. Aussi, quand il ordonne d'aller le vendredi à l'assemblée, il ne nomme aucun ministre pour y présider, et il n'y prescrit autre chose que la prière (ch. 62); et lorsqu'il veut que dans le pèlerinage de la Mecque on offre des chameaux en sacrifice, il n'attribue à aucun ministre particulier la fonction de les bénir, de les immoler et de les offrir. (Chap. 22.) La totalité des musulmans ne forme donc pas une société qui ressemble à l'Eglise chrétienne, et s'ils sont

unis par quelques liens pareils à ceux qui lient les Chrétiens les uns aux autres, leur société ne peut être comparée, comme celle des Chrétiens, à un corps vivant et animé, qui a une tête, dans laquelle sont les principaux organes qui impriment le mouvement aux membres, et dans laquelle surtout est le principe de la vie, de la santé, de la force et de la vigueur de tous les membres.

« Reineccius dit, en finissant son introduction au Coran : Nous ne pouvons dissimuler que parmi les choses qui ont été relevées par Nicolas de Cusa dans son *Alcoran criblé*, ainsi que par d'autres auteurs, il y en a quelques-unes qui non-seulement ne se trouvent pas dans le Coran, mais qui sont désavouées par les musulmans. Ce qui a engagé le savant Reland à faire un livre exprès pour discuter ce que l'on impute à tort aux mahométans, et les reproches évidemment faux que l'on fait au Coran, par exemple, qu'il fait Dieu corporel ; qu'il le fait prier pour Mahomet; qu'il admet des anges femelles; que Mahomet y honore Vénus, et y adore les créatures, ce qui est contraire à tout son livre; qu'il y nie la providence divine, quoiqu'il lui donne une telle extension qu'il attribue les maux mêmes à Dieu, comme à leur cause; qu'il y nie l'enfer et les peines éternelles, contre les menaces que ce livre fait presque à chaque page; qu'il y exclut les femmes du salut; qu'il y avance que Marie, Mère de Jésus, devint grosse pour avoir mangé des dattes. Mais il y a d'autres articles sur lesquels on fait au Coran des reproches qui ne paraissent pas sans fondement, comme l'anachronisme par lequel il donne à Pharaon, pour conseiller, Aman, qui fut le ministre d'Assuérus ; et celui par lequel il fait Marie, Mère de Jésus, sœur d'Aaron et fille d'Amram. On peut en ajouter d'autres, tels que celui par lequel il attribue à Saül ce que Gédéon a fait, et à Pharaon la construction de la tour qui, selon la *Genèse*, fut bâtie par les petits-fils de Noé. Les sectateurs de Mahomet font tous leurs efforts pour justifier leur prophète sur ces articles, ainsi que sur d'autres; mais ils ne réussissent point à écarter le soupçon d'erreur, ni l'erreur même, d'un homme qui se montre partout ignorant et qui confond tout. Par exemple, ils imaginent que Marie, sœur d'Aaron, a été miraculeusement conservée pendant toute cette suite de siècles qui remplit l'intervalle de Moïse à Jésus-Christ, afin de devenir la Mère du Messie ; ou ils imaginent que Marie, Mère de Jésus-Christ, eut en effet un frère du nom d'Aaron, et que son père se nommait Amram, etc., et que cet Amram et Aaron sont différents de ceux dont il est parlé dans le Peutateuque. Mais quel fondement donnent-ils à ces imaginations, ainsi qu'à d'autres? De même, en fait de dogmes, peut-on passer au Coran ce qu'il dit de l'auteur du mal, qui selon lui est Dieu, de la conversion et du salut de certains démons, ou, comme il les appelle, de certains génies, opérés par sa lecture? Car quoique Reland, d'après les romans des mahométans, distingue des diables les génies, et qu'il en fasse une espèce particulière, dont quelques individus sont bons et d'autres mauvais, il est cependant à remarquer qu'Eblis, qui, de l'aveu général, est le diable et Satan, et dont Reland fait le chef des mauvais anges, n'est pas seulement mis au nombre des mauvais anges par le Coran, mais qu'il y est aussi compté parmi les génies. Nous conviendrons sans peine, continue Reineccius, que si l'on avait affaire avec des musulmans sur la religion, ce ne serait point par ces derniers articles ou par d'autres semblables qu'il faudrait commencer à leur inspirer de la défiance de leur Coran, mais qu'on devrait d'abord mettre en avant les erreurs les plus évidemment contraires aux Ecritures dont ce livre fourmille, et qui décèlent dans son auteur un esprit faux et en délire... Et puisque Mahomet reconnaît dans le Coran la divinité des Livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faut ou qu'un musulman prouve par ces livres que la mission et la doctrine de Mahomet sont divines, comme les Chrétiens le font par rapport à la mission et à la doctrine de Jésus-Christ, ou qu'il démontre que ces livres ont été altérés et corrompus : deux choses qu'il est hors d'état de faire; mais s'il ne vient à bout de montrer ni l'une ni l'autre, les fables que contient le Coran le forceront à abandonner l'opinion qu'il avait conçue de la divinité de ce livre. — Reineccius ne marque pas pour Maracci aussi peu d'estime qu'en fait le nouveau traducteur français dans sa Préface et dans quelques-unes de ses notes. Mais Reineccius peut lui-même tenir lieu de Maracci et de beaucoup d'autres qui ont travaillé sur le Coran.

« Ce qui a été dit suffit pour juger du mérite relatif du christianisme et du mahométisme. A ne consulter que Mahomet, on peut bien s'attendre à lui voir donner la préférence à l'islamisme, car il en a fait lui-même le parallèle avec la religion chrétienne, en beaucoup d'endroits de son Coran. Cette préférence est telle, qu'il condamne plusieurs fois les Chrétiens aux peines éternelles : c'est ce qui lui arrive autant de fois qu'il parle contre la trinité des personnes divines, ou contre la divinité de Jésus-Christ.—Il est vrai qu'il n'a pas toujours été si sévère à leur égard. Il fait même l'éloge des vertus des Chrétiens, de leur piété, de leur miséricorde, de leur humanité, de leur humilité (ch. 57, ch. 5). Il loue surtout leurs prêtres et leurs religieux. »

Un des meilleurs livres qui aient été composés en France contre le système de Strauss, qui ne voit que des mythes dans les faits surnaturels de l'Evangile, c'est celui qu'a publié M. Wallon, sous ce titre : *De la croyance due à l'Evangile, examen critique de l'authenticité des textes et de la vérité des récits évangéliques*. On aura une idée de sa manière par le morceau suivant : « Pour établir l'histoire évangélique, comme histoire véritable, et ruiner par la base les systèmes qui n'y voudraient voir que de pures con-

ceptions de l'esprit, transformées par le temps en réalité, il suffit d'établir l'authenticité d'un seul des quatre Evangiles. On ne peut plus parler de rêve, si l'on a un seul témoin digne de foi qui atteste les faits. Nous prendrons celui des quatre qui embrasse la plus longue période, le troisième Evangile (celui de saint Luc) : mais nous verrons aussi comment cet Evangile, par ses rapports avec les deux premiers, en démontre l'authenticité; et le quatrième trouvera facilement sa preuve, quand celle des trois autres aura été donnée. Le troisième Evangile est intimement lié aux *Actes des apôtres;* il est la première partie d'une histoire dont les *Actes* forment la suite; l'auteur des *Actes* le dit lui-même en commençant ce second livre. Quel est cet auteur, c'est ce qu'on discutera si l'on veut, mais on n'a jamais contesté sérieusement et on ne saurait mettre en doute qu'il ne soit, quel qu'il puisse être, le même pour les deux ouvrages. L'Evangile dont il est parlé en tête des *Actes* est donc antérieur aux *Actes*. Or, nous disons que les *Actes* sont d'un contemporain et d'un disciple de saint Paul, et nous le prouverons en les rapprochant des Epîtres de cet apôtre. Si les Epîtres sont authentiques, leur authenticité entraîne celle des *Actes*, et l'authenticité des *Actes* celle du troisième Evangile : c'est à ces termes que nous ramenons toute la question. »

M

MAGIE. — Commençons par établir par des faits qu'en dehors de la véritable Eglise il y a eu souvent des hommes qui se mettaient en rapport avec les mauvais esprits et qui, ainsi, en attestant la vérité d'un dogme catholique (l'existence des démons), attestent la fausseté des cultes qui admettent et qui préconisent de semblables pratiques.

Mme la princesse de Belgiojoso, qui, à la suite des dernières révolutions italiennes, a fait un long séjour en Turquie, et qui a publié, dans la *Revue des deux mondes*, une partie de ses observations, nous raconte ce qui suit (*Revue des deux mondes*, 1er février 1855) : « Les derviches étaient au nombre de huit, et il est certain que si je les eusse rencontrés pendant mon voyage au coin d'un bois, leur apparition m'eût fait peu de plaisir. Leurs vêtements en lambeaux, leurs longues barbes incultes, leurs visages pâles, leurs formes émaciées, je ne sais quoi de féroce et de hagard dans les yeux, tout cela contrastait singulièrement avec le rond et frais visage de leur chef, sa physionomie ouverte et souriante, et son costume passablement coquet. Les disciples se prosternèrent, en entrant, devant lui, me firent un salut de politesse, et s'assirent à distance en attendant les ordres du petit vieillard, qui, de son côté, attendait les miens. J'éprouvais un certain embarras, qui eût été encore bien plus pénible, si la séance à laquelle j'allais assister eût été provoquée par moi. J'en étais, par bonheur, parfaitement innocente, et cette pensée me donnait un peu d'aplomb; mais je n'osais pas faire le signal de commencer.... je ne savais pas encore quoi. Je m'attendais à une scène de grossière imposture, à laquelle je serais forcée d'applaudir par politesse, et dont je devrais me montrer la dupe par bienséance. Mon amour-propre n'était nullement en jeu; mais je craignais, d'une part, de ne pas bien jouer mon rôle, et, de l'autre, je l'avoue, ma conscience de civilisée était quelque peu alarmée. (Mme de Belgiojoso était alors à Angora, et le chef des derviches, pour la divertir, était venu lui offrir de lui faire voir des miracles.)

« Je fis servir le café pour gagner du temps, mais le chef seul accepta. Les disciples s'excusèrent, alléguant la gravité des épreuves auxquelles ils allaient se soumettre. Je les regardai : ils étaient sérieux et impassibles comme des hommes qui attendraient la visite d'un hôte, ou plutôt d'un maître révéré. Après un court silence, le petit vieillard (le chef) me demanda si ses enfants pouvaient commencer, ~~et je répondis~~ que cela ne dépendait que d'eux seuls. Prenant ma réponse pour un encouragement, le vieillard fit un signe, et l'un des derviches se leva. Il alla d'abord s'agenouiller devant le chef, et baiser la terre; celui-ci lui imposa les mains comme pour lui donner sa bénédiction, et lui dit à voix basse quelques mots que je n'entendis point. Se relevant alors, le derviche quitta son manteau, sa fourrure de poil de chèvre, et, prenant de la main d'un de ses confrères un long poignard dont le manche était garni de sonnettes, il vint se placer debout au milieu de l'appartement. Calme d'abord et recueilli, il s'anima par degrés sous le coup d'une action intérieure; sa poitrine se souleva, ses narines s'enflèrent, et ses yeux roulèrent dans leurs orbites avec une singulière rapidité. Cette transformation était accompagnée et aidée sans doute par la musique et les chants des autres derviches, qui, commençant par un récitatif monotone, passèrent bientôt aux cris et aux hurlements cadencés, auxquels le battement régulier et pressé d'un tambourin imposait une certaine mesure. Lorsque la fièvre musicale eut atteint son paroxysme, le premier derviche leva et laissa retomber successivement le bras qui tenait le poignard, sans paraître avoir la conscience de ces mouvements, et comme mû par une force étrangère. Un tressaillement convulsif parcourut tous ses membres, et il mêla sa voix à celle de ses confrères, qu'il réduisit bientôt à l'humble rôle d'accompagnateurs, tant ses cris dépassaient et dominaient les

leurs. La danse se joignit à la musique, et le derviche protagoniste exécuta des bonds si prodigieux, tout en continuant son hymne d'énergumène, que la sueur ruisselait sur son torse nu.

« C'était le moment de l'inspiration. Brandissant le poignard qu'il n'avait jamais quitté, et dont la moindre secousse faisait résonner les mille grelots, il tendit le bras en avant; puis, le repliant soudainement avec force, il s'enfonça le fer dans la joue, si bien que la pointe en sortit dans l'intérieur de la bouche. Le sang se fit jour aussitôt par les deux ouvertures de la plaie, et je ne pus retenir un mouvement de la main pour faire cesser cette scène horrible. — *Madame veut voir de plus près*, dit alors le petit vieillard, qui m'observait attentivement. Faisant signe à l'exécutant d'approcher, il me fit remarquer que la pointe du poignard avait bien réellement traversé les chairs, et il ne se tint pas pour satisfait qu'il ne m'eût forcée à toucher du doigt cette pointe.

« — *Etes-vous convaincue que la blessure de cet homme est réelle?* me dit-il ensuite.

« — *Je n'en doute nullement*, répondis-je avec empressement.

« — *C'est assez*, mon fils, reprit-il en s'adressant au derviche qui était demeuré pendant l'examen la bouche ouverte, remplie de sang, et le fer dans la blessure : *Allez vous guérir*.

« Le derviche s'inclina, retira le fer, et, s'approchant d'un de ses confrères, il s'agenouilla, et lui présenta sa joue, que celui-ci lava à l'extérieur et à l'intérieur avec sa propre salive. L'opération ne dura que quelques secondes; mais lorsque le blessé se releva et se tourna de notre côté, toute trace de blessure avait disparu.

« Un autre derviche se fit, avec la même mise en scène, une blessure au bras, qui fut pansée et guérie par le même moyen. Un troisième m'effraya : il était armé d'un grand sabre recourbé qu'il prit à deux mains par les deux extrémités, et, s'en étant appliqué la lame du côté concave sur le ventre, il l'y fit entrer, en exécutant un léger mouvement de bascule. Une ligne couleur de pourpre se détacha aussitôt sur cette peau brune et luisante, et je suppliai le vieillard de ne pas pousser les épreuves plus loin. Il sourit, et m'assura que je n'avais encore rien vu, que ce n'était là que le prologue, que ses enfants se coupaient impunément tous les membres, et au besoin la tête, sans qu'il en résultât pour eux le moindre inconvénient. Je crois qu'il avait été content de moi, et qu'il me jugeait digne de goûter leurs miracles, ce qui ne me flattait que médiocrement.

« Le fait est pourtant que je demeurai pensive et embarrassée. Qu'était cela? Mes yeux n'avaient-ils point vu? mes mains n'avaient-elles pas touché? Le sang avait-il coulé? J'avais beau me rappeler les tours de nos plus célèbres prestidigitateurs, je ne trouvais dans mes souvenirs rien qui approchât de ce que je venais de voir. J'avais affaire ici à des hommes ignorants et simples à l'excès; leurs tours aussi étaient de la plus grande simplicité et ne laissaient guère de prise à l'artifice. Je ne prétends pas avoir assisté à un miracle; je raconte fidèlement une scène que pour ma part je ne saurais expliquer. »

MM. Huc et Gabet, missionnaires lazaristes, dans l'intéressant *Voyage au Tibet* qu'ils ont publié, et qui a obtenu un si grand succès, racontent des faits du même genre. Ils venaient de rencontrer un lama qui allait à la lamaserie de *Rache-Tchurin*. «Une grande solennité sans doute, lui disent-ils (t. I, p. 307), vous appelle à la lamaserie? — *Oui, demain doit être un grand jour. Un lama bokte fera éclater sa puissance; il se tuera, sans pourtant mourir.* » — Nous comprîmes à l'instant le genre de solennité qui mettait ainsi en mouvement les Tartares des Ortous. Un lama devait s'ouvrir le ventre, prendre ses entrailles, et les placer devant lui, puis rentrer dans son premier état. Ce spectacle, quelque atroce et quelque dégoûtant qu'il soit, est néanmoins très-commun dans les lamaseries de la Tartarie. Le *bokte* qui doit faire éclater sa puissance, comme disent les Mongols, se prépare à cet acte formidable par de longs jours de jeûne et de prière. Pendant ce temps, il doit s'interdire toute communication avec les hommes, et s'imposer le silence le plus absolu. Quand le jour fixé est arrivé, toute la multitude des pèlerins se rend dans la grande cour de la lamaserie, et un grand autel est élevé sur le devant de la porte du temple. Enfin le *bokte* paraît. Il s'avance gravement au milieu des acclamations de la foule, va s'asseoir sur l'autel, et détache de sa ceinture un grand coutelas qu'il place sur ses genoux. A ses pieds, de nombreux lamas, rangés en cercle, commencent les terribles invocations de cette affreuse cérémonie. A mesure que la récitation des prières avance, on voit le *bokte* trembler de tous ses membres, et entrer graduellement dans des convulsions frénétiques. Les lamas ne gardent bientôt plus de mesures; leurs voix s'animent, leur chant se précipite en désordre, et la récitation des prières est enfin remplacée par des cris et des hurlements. Alors le *bokte* rejette brusquement l'écharpe dont il est enveloppé, détache sa ceinture, et saisissant le coutelas sacré, s'entr'ouvre le ventre dans toute sa longueur. Pendant que le sang coule de toute part, la multitude se prosterne devant cet horrible spectacle, et on interroge ce frénétique sur les choses cachées, sur les événements à venir, sur la destinée de certains personnages. Le *bokte* donne à toutes ces questions des réponses qui sont regardées comme des oracles par tout le monde.

« Quand la dévote curiosité des nombreux pèlerins se trouve satisfaite, les lamas reprennent, avec calme et gravité, la récitation de leurs prières. Le *bokte* recueille, dans sa main droite, du sang de sa blessure, le porte à sa bouche, souffle trois fois dessus, et le jette en l'air en poussant une

grande clameur. Il passe rapidement la main sur la blessure de son ventre, et tout rentre dans son état primitif, sans qu'il lui reste la moindre trace de cette opération diabolique, si ce n'est un extrême abattement. Le *bokte* roule de nouveau son écharpe autour de son corps, récite à voix basse une courte prière, puis tout est fini, et chacun se disperse, à l'exception des plus dévots, qui vont contempler et adorer l'autel ensanglanté que vient d'abandonner le saint par excellence.

« Ces cérémonies horribles se renouvellent assez souvent dans les grandes lamaseries de la Tartarie et du Tibet. Nous ne pensons nullement qu'on puisse toujours mettre sur le compte de la supercherie les faits de ce genre; car, d'après tout ce que nous avons vu et entendu, parmi les nations idolâtres, nous sommes persuadés que le démon y joue un grand rôle. Au reste, notre persuasion à cet égard se trouve fortifiée par l'opinion des bouddhistes les plus instruits et les plus probes, que nous avons rencontrés dans les nombreuses lamaseries que nous avons visitées.

« Tous les lamas indistinctement n'ont pas le pouvoir des opérations prodigieuses. Ceux qui ont l'affreuse capacité de s'ouvrir le ventre, par exemple, ne se rencontrent jamais dans les rangs élevés de la hiérarchie lamanesque. Ce sont ordinairement de simples lamas, mal famés et peu estimés de leurs confrères. Les lamas réguliers et de bon sens témoignent en général de l'horreur pour de pareils spectacles. A leurs yeux, toutes ces opérations sont perverses et diaboliques. Les bons lamas, disent-ils, ne sont pas capables d'exécuter de pareilles choses; ils doivent même bien se garder de chercher à acquérir ce talent impie.

« Quoique ces opérations démoniaques soient en général décriées dans les lamaseries bien réglées, cependant les supérieurs ne les prohibent pas. Au contraire, il y a dans l'année certains jours de solennité réservés pour ces dégoûtants spectacles. L'intérêt est, sans doute, le seul motif qui puisse porter les grands lamas à favoriser des actions qu'ils réprouvent secrètement au fond de leur conscience. Ces sciences diaboliques sont, en effet, un moyen infaillible d'attirer une foule d'admirateurs stupides et ignorants, de donner, par ce grand concours de peuple, de la renommée à la lamaserie, et de l'enrichir des nombreuses offrandes que les Tartares ne manquent jamais de faire dans de semblables circonstances.

« S'entr'ouvrir le ventre est un des plus fameux *sié-fa* (moyen pervers) que possèdent les lamas. Les autres, quoique du même genre, sont moins grandioses, et plus en vogue; ils se pratiquent à domicile, en particulier, et non pas dans les grandes solennités des lamaseries. Ainsi, on fait rougir au feu des morceaux de fer, puis on les lèche impunément; on se fait des incisions sur le corps, sans qu'il en reste, un instant après, la moindre trace, etc., etc. Toutes ces opérations doivent être précédées de la récitation de quelque prière.

« Nous avons connu un lama qui, au dire de tout le monde, remplissait à volonté un vase d'eau au moyen d'une formule de prière. Nous ne pûmes jamais le résoudre à tenter l'épreuve en notre présence. Il nous disait que, n'ayant pas les mêmes croyances que lui, ses tentatives seraient non-seulement infructueuses, mais encore l'exposeraient peut-être à de graves dangers. Un jour, il nous récita la prière de son *sié-fa*, comme il l'appelait. La formule n'était pas longue, mais il nous fut facile d'y reconnaître une invocation directe à l'assistance du démon. — Je te connais, tu me connais, disait-il. Allons, vieil ami, fais ce que je te demande. Apporte de l'eau, et remplis ce vase que je te présente. Remplir un vase d'eau, qu'est-ce que cela pour ta grande puissance? Je sais que tu fais payer bien cher un vase d'eau; mais n'importe, fais ce que je te demande, et remplis ce vase que je te présente. Plus tard, nous compterons ensemble. Au jour fixé, tu prendras tout ce qui te revient. — Il arrive quelquefois que ces formules demeurent sans effet; alors la prière se change en injures et en imprécations contre celui qu'on invoquait tout à l'heure.

« Le fameux *sié-fa* qui attirait un si grand nombre de pèlerins à la lamaserie de *Rache-Tchurin*, nous donna la pensée de nous y rendre aussi, et de neutraliser par nos prières les invocations sataniques des lamas. Qui sait? nous disions-nous, peut-être que Dieu a des desseins de miséricorde sur les Mongols du pays des Ortous : peut-être que la puissance de leurs lamas, entravée et anéantie par la présence des prêtres de Jésus-Christ, frappera ces peuples, et les fera renoncer au culte menteur de Bouddha, pour embrasser le christianisme. Pour nous encourager dans notre dessein, nous aimions à nous rappeler l'histoire de Simon le Magicien, arrêté dans son vol par la prière de saint Pierre, et précipité du haut des airs aux pieds de ses admirateurs...

« Il fut donc résolu que nous irions à *Rache-Tchurin*, que nous nous mêlerions à la foule, et qu'au moment où les invocations diaboliques commenceraient, nous nous placerions sans peur et avec autorité en présence du *bokte*, et que nous lui interdirions solennellement, au nom de Jésus-Christ, de faire parade de son détestable pouvoir. Nous ne pouvions nous faire illusion sur les suites que pourrait avoir notre démarche; nous savions qu'elle exciterait certainement la fureur et la haine des adorateurs de Bouddha, et que peut-être une mort violente suivrait de près les efforts que nous pourrions faire pour la conversion des Tartares : mais qu'importe? nous disions-nous; faisons courageusement notre devoir de missionnaires; usons sans peur de la puissance que nous avons reçue d'en haut, et laissons à la Pro-

vidence tous les soins d'un avenir qui ne nous appartient pas.

« Telles étaient nos intentions et nos espérances; mais les vues de Dieu ne sont pas toujours conformes aux desseins des hommes, lors même que ceux-ci paraissent le plus en harmonie avec le plan de sa providence. Ce jour-là même il nous arriva un accident qui, en nous éloignant de *Rache-Tchurin*, nous jeta dans les plus cruelles perplexités.»

Ce que rapporte M. Huc (t. II, p. 113) sur l'arbre aux *dix mille images*, qui se voit à la lamaserie de Koun-Boum, n'est pas moins étonnant. Tsong-Kaba, un des plus célèbres bouddhas vivants de Mongolie, s'étant fait raser la tête à l'âge de huit ans, ses cheveux furent jetés à l'entrée de sa tente, et cet arbre miraculeux en naquit spontanément. « Nos regards, » dit M. Huc, « se portèrent d'abord avec une avide curiosité sur ses feuilles, et nous fûmes consternés d'étonnement en voyant en effet sur chacune d'elles des caractères tibétains très-bien formés; ils sont d'une couleur verte, quelquefois plus foncée, quelquefois plus claire que la feuille elle-même. Notre première pensée fut de soupçonner la supercherie des lamas; mais, après avoir tout examiné avec l'attention la plus minutieuse, il nous fut impossible de découvrir la moindre fraude. Les caractères nous parurent faire partie de la feuille, comme les veines et les nervures; la position qu'ils affectent n'est pas toujours la même; on en voit tantôt au sommet ou au milieu de la feuille, tantôt à la base ou sur les côtés: les feuilles les plus tendres représentent le caractère en rudiment et à moitié formé; l'écorce du tronc et des branches, qui se lève peu à peu comme celle des platanes, est également chargée de caractères. Si on détache un fragment de vieille écorce, on aperçoit sur la nouvelle la forme indéterminée des caractères qui déjà commencent à germer; et, chose assez singulière, ils diffèrent assez souvent de ceux qui étaient par-dessus. Nous cherchâmes partout, mais toujours vainement, quelque trace de supercherie; la sueur nous en montait au front. D'autres, plus habiles que nous, pourront peut-être donner des explications satisfaisantes sur cet arbre singulier; pour nous, nous devons y renoncer. On sourira sans doute de notre ignorance; mais peu nous importe, pourvu qu'on ne suspecte pas la sincérité de notre relation. L'arbre des *dix mille images* nous parut très-vieux; son tronc, que trois hommes pourraient à peine embrasser, n'a pas plus de huit pieds de haut; les branches ne montent pas, mais elles s'étendent en panache, et sont extrêmement touffues; quelques-unes sont desséchées, et tombent de vétusté; les feuilles demeurent toujours vertes; le bois, d'une couleur rougeâtre, a une odeur exquise, et qui approche un peu de celle de la cannelle. Les lamas nous ont assuré que dans l'été, vers la huitième lune, il produisait de grandes fleurs rouges d'une extrême beauté. On nous a dit aussi que nulle part il n'existait d'autre arbre de cette espèce, qu'on avait essayé de le multiplier par des boutures et des graines dans plusieurs lamaseries de la Tartarie et du Thibet, mais que toutes ces tentatives avaient été infructueuses. »

Pendant un séjour de plusieurs années que nous avons fait à Constantinople, nous avons été à même d'étudier les *derviches*, dont Mme de Belgiojoso raconte des choses si étonnantes. Il y en a à Péra et à Scutari. Ces derniers font des prodiges qui ne le cèdent en rien à ceux qui viennent d'être rapportés; par exemple, ils marchent et pèsent de tout leur poids sur des enfants nouveau-nés, sans que ceux-ci en ressentent aucun mal.

Nous pourrions citer une foule d'autres faits pour montrer que la puissance du démon s'exerce aussi chez les Schamans de l'Asie septentrionale, chez les sauvages de l'Amérique, les races nègres, etc., etc. Ceux qui voudraient à cet égard plus de détails peuvent consulter les ouvrages de MM. Chesnel et de Mirville. Ce dernier surtout est des plus compétents en cette matière. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire le fragment remarquable qui suit, publié par M. l'abbé Maynard dans la *Bibliographie catholique* (novembre 1855) :

« Il y a deux ans à peine, l'Amérique, la France entière, presque toute l'Europe, faisaient le siége d'une table ou d'un guéridon..... On sait la position brillante et solide que M. de Mirville, auteur du livre *Des esprits* (*Des esprits et de leurs manifestations fluidiques*), a su prendre des premiers sur ce terrain mystérieux. Il la garde encore, malgré les nombreux assaillants qui ont voulu la lui disputer. La brochure qu'il publie aujourd'hui (*Question des esprits, ses progrès dans la science; examen de faits nouveaux et de publications importantes sur les tables, les esprits et le surnaturel*) est, en quelque sorte, son bulletin de bataille, et, à certains égards, son bulletin de victoire. En d'autres termes, ce livre est un rapport sur la grande question des *esprits* dans le monde, c'est-à-dire sur des faits acquis à la science, sur la valeur des explications fournies par les hommes compétents, sur le résultat dernier de tant de livres et de brochures partis des camps les plus opposés. — Il constate d'abord un grand progrès : l'entrée dans la science des phénomènes renvoyés primitivement à la jonglerie ou à l'hallucination. Ces phénomènes sont aujourd'hui constatés et adoptés par les membres les plus savants de nos académies. (*Voy.* la lettre de M. de Saulcy, dans la 2e édit. du livre *Des esprits*.) La bonne foi des expérimentateurs, l'état normal de leurs facultés ne sont plus mis en doute. Reste à chercher l'explication des faits, la grande loi inconnue qui renferme le dernier mot du mystère. Ici les OEdipes se partagent en deux camps : d'un côté, les savants qui prétendent rendre compte de tout à l'aide de théories physiques ou psychologiques; de l'autre, les hommes qui, sous la bannière de M. de Gasparin, oppo-

sent à toute explication surnaturelle une fin de non-recevoir, parce qu'ils ne croient pas à l'intervention du surnaturel dans le monde. Les premiers invoquent les *décollements* de M. Faraday, les *mouvements naissants* de M. Babinet, la *tendance au mouvement* de M. Chevreul, le *fluide* du magnétisme, et veulent que les danses des tables, leurs étonnantes réponses, soient attribuées à la fois aux lois ordinaires de la physique, et au reflet de la pensée de l'expérimentateur. Mais que de faits, sinon tous, rebelles à ces théories! M. de Mirville les rappelle ou les raconte, et il n'a pas de peine à prouver l'absurdité d'une loi ordinaire, régulière et mathématique, laquelle, au milieu de tant d'expériences des physiciens, serait jusqu'à ce jour restée inconnue; le défaut évident de toute proportion entre les causes assignées et les effets obtenus; enfin, l'impossibilité de voir un simple reflet de la pensée ou de la volonté de l'expérimentateur dans des phénomènes et des réponses qui l'affligent ou le dépassent.

« Nous voilà donc rejetés vers le monde surnaturel. Mais M. de Gasparin veut nous en fermer l'entrée par ses fins de non-recevoir. A toutes les preuves que nous avons données nous-mêmes pour établir contre lui que le témoignage, soumis aux règles d'une sage critique, est admissible en matière de surnaturel, M. de Mirville en ajoute de nouvelles, et il déchire toutes ces lois d'exceptions testimoniales qui conduiraient au scepticisme absolu. Fort de ces principes, il revient sur certains faits contestés: Loudun, la croix de Constantin, la croix de Migné, Cideville, etc., et sur tous ces points il réussit à maintenir ses premières positions. Le volume se termine par une lettre de M. Gougenot des Mousseaux, laquelle est une sorte de Préface ou de Prospectus d'un ouvrage que l'auteur des *Mœurs et pratiques des démons* prépare contre les attaques de M. de Gasparin..... C'est ainsi que, sans prendre absolument parti dans ces mystérieux débats, et en nous réfugiant dans les limites d'une discrète réserve, nous tenons nos lecteurs au courant d'une question qui dépasse de beaucoup les enfantillages dont les tables tournantes ont été plus d'une fois le prétexte ou l'instrument. Cette question est celle du surnaturel, de sa place et de son rôle dans le monde, surtout dans les siècles passés, où, suivant les sages lois de la Providence, il exerçait une action plus fréquente, ou du moins plus palpable que de nos jours. Que de vieux comptes à régler! Que de mystères dans les cultes idolâtriques, dans les récits divins de la Bible, dans les annales de la primitive Eglise et du moyen âge, s'éclaireront peut-être au jour des manifestations modernes! Peut-être est-ce un monde perdu qui va surgir au-dessus de ces flots de dénégations et de mensonges sous lesquels l'impiété et la sottise l'avaient abîmé depuis le protestantisme et la philosophie! Terre! terre! nous arrivons! nous touchons à la patrie de nos pères, où l'action de Dieu et l'action de l'homme, l'action des anges et l'action des démons, se mêlaient sans cesse sans jamais se confondre! Encore un peu de temps, et l'histoire, telle qu'on nous l'a faite, deviendra de la fable, et ce qu'on traitait de fable deviendra de l'histoire! Voilà, pour nous, ce qui s'agite sous la main de Dieu au fond de ce chaos plein d'éléments confus, de ténèbres et de lumières, et voilà la raison de l'importance que nous attachons à ces questions mystérieuses. C'est aussi pourquoi nous appelons de tous nos vœux la publication du second ouvrage de M. de Mirville sur les manifestations des esprits dans tous les cultes et dans toutes les sectes, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours : il peut y avoir là toute une philosophie de l'histoire. »

Dans le programme des conférences du diocèse d'Amiens pour l'année 1855, on demandait si le pouvoir du démon avait diminué depuis l'établissement du christianisme. Après avoir démontré que l'avénement du Sauveur a diminué le rôle de Satan dans le monde, un des conférenciers proposait l'aperçu qui suit sur les variations de la puissance du démon pendant les siècles chrétiens. Depuis l'établissement de l'Eglise, disait-il, le pouvoir que Dieu, dans son adorable sagesse, a laissé aux mauvais esprits, n'a pas varié dans son degré; il a varié seulement dans les formes par lesquelles il s'exerce. Ainsi, dans les siècles de foi, le démon se montre sans déguisement; nous en avons mille exemples dans la vie des saints. Plus tard, la foi diminuant, le démon a intérêt à ne pas se montrer trop ouvertement; car ses apparitions confirment un dogme de la foi catholique, l'existence des mauvais esprits. Quand ce dogme était accepté universellement, le démon ne risquait rien en se montrant; mais quand on en vint à douter de son existence, il devait se cacher, car il pouvait acquérir bien plus d'influence sur les hommes, en les persuadant de sa non-existence. Alors il agit par l'intermédiaire de certains hommes qui se mettent en rapport avec lui; et en effet, on ne vit jamais tant de *sorciers* qu'au XVIe siècle, au moment de la grande révolte de l'esprit humain contre l'Eglise. Plus tard, la foi diminuant encore, et l'existence des mauvais esprits étant niée par une foule de savants, le démon, pour la raison qui vient d'être indiquée, dut se cacher de plus en plus, et c'est alors qu'il eut recours aux *fluides*, et s'en servit comme d'intermédiaires. Et, en effet, il en est des tables tournantes comme du magnétisme animal et de tous les faits analogues. Se trompent également ceux qui n'y voient que charlatanisme, ceux qui veulent tout expliquer par des raisons physiques, ceux qui attribuent tous les phénomènes à l'action du démon. Pour être dans le vrai, il faut admettre toutes ces explications ensemble. Il y a d'abord un ordre de faits qui, malgré leur caractère étrange, doivent être attribués à des causes naturelles encore ignorées; les charlatans ensuite ont exploi-

té ces faits dans des vues d'intérêt matériel; et enfin le démon est venu à son tour se glisser dans ces phénomènes, pour les tourner et les faire servir à son intérêt, qui n'est autre chose que la perte éternelle des âmes.

— « Un soir, » dit un voyageur (*Deux ans en Afrique*, par Charles Marcotte de Quivières), « nous sommes allés voir les hdrh (*prononcez adra*) ou mangeurs de feu. C'est une secte de mahométans qui se réunissent à certaines époques de l'année, pour célébrer à leur manière une fête qui doit tirer son origine de la religion chrétienne, car ces individus s'appellent aussi Beni-Aïssa, ce qui veut dire *fils de Jésus*. On raconte que Jesus étant dans le désert avec ses disciples, et ceux-ci se plaignant et murmurant de n'avoir rien à manger, il leur dit: Pourquoi murmurez-vous? *Ayez la foi, et vous aurez ce que vous désirez. Mangez des pierres, des insectes, du feu même, et si vous avez la foi, ce feu, ces insectes, ces pierres se changeront en nourriture pour vous.* C'est ce miracle que célèbrent les Beni-Aïssa.

« La réunion n'est pas publique. C'est la police qui nous y a fait entrer. Il est bon d'avoir des amis partout.

« Plus de quinze musiciens, avec des tambours de basque d'une énorme dimension, étaient accroupis en cercle dans la cour intérieure d'une maison mauresque. Leur musique infernale mit en branle deux ou trois individus qui bientôt firent des contorsions et remuèrent la tête avec une rapidité effrayante, en lui imprimant un mouvement circulaire. La musique augmentant la vitesse de son mouvement, leur rage s'accroissait, ainsi que le nombre des convulsionnaires, qui en peu d'instants furent une vingtaine. Alors ce fut un tintamarre épouvantable. Les femmes, qui étaient au-dessus de nous, dans les galeries, dansaient aussi, les cheveux en désordre, en poussant des gloussements sauvages et aigus.

« Au bout de quelque temps, lorsque l'écume sortait de la bouche d'un des inspirés, il demandait du feu à grands cris. Alors on lui présentait une pelle plate rougie à blanc. Il l'empoignait avec fureur, la mordait convulsivement, et passait sa langue dessus.

« Puis d'autres, en mugissant, imitaient le chameau. Ils se précipitaient sur des feuilles de cactus couvertes d'épines très-pénétrantes, et dévoraient ces feuilles comme du gâteau.

« Un autre jouait avec un serpent, dont il se faisait des bracelets et un turban.

« Celui-là avalait des scorpions avec un air de béatitude ineffable.

« Celui-ci s'enfonçait des pointes de fer dans les yeux.

« D'autres se tenaient en équilibre, le ventre nu, sur le tranchant d'un sabre nu. Enfin, ils se livraient tous aux folies les plus extravagantes, et toujours avec des rugissements et des convulsions capables de vous rendre fou. Deux personnes qui étaient avec nous ont été obligées de se retirer. Moi-même, je me suis senti impressionné au commencement, mais j'ai fini par m'y habituer, et j'ai écouté leurs cris et examiné toutes leurs contorsions de sang-froid.

« On a reçu un jeune néophyte de dix à douze ans. Le pauvre enfant m'a fait peine quand on lui a présenté le feu, qu'il demandait cependant. Il a pleuré deux ou trois larmes, et puis il s'est remis à secouer la tête et à danser comme un frénétique. Tout cela s'est fait d'une manière solennelle. Pendant qu'on recevait ce petit Maure, les anciens récitaient des prières comme des litanies, en se tirant la barbe, et les femmes poussaient un cri perçant; le tout accompagné du bruit du tambour, résonnant sourdement dans cette salle à demi éclairée; on se serait facilement cru dans quelque antichambre de Satan. »

MARIAGE. — Quel a été l'effet de la violation de l'unité et de l'indissolubilité du mariage chez les nations non catholiques? Pour commencer par les musulmans, écoutons un témoin impartial, Mme la princesse de Belgiojoso (*Revue des Deux-Mondes*, 1er février et 1er mars 1855), nous racontant une conversation qu'elle a eue avec le muphti de Tcherkess, près d'Angora. « Mais, » demandai-je encore, « Son Excellence n'étant pas jeune, ayant, à ce qu'il semble, toujours eu plusieurs jeunes femmes, et ne les considérant comme telles que jusqu'à l'âge de trente ans, je calcule que pendant le cours de sa longue vie il doit en avoir reçu dans son harem un nombre fort considérable.

— Probablement, » fit le saint homme sans s'émouvoir.

— « Et Votre Excellence a sans doute beaucoup d'enfants? »

Le patriarche et son domestique se regardèrent en éclatant de rire.

— « Si j'ai beaucoup d'enfants? » répondit le maître quand l'accès d'hilarité fut passé. « Je le crois bien, en vérité; mais pour vous en dire le chiffre, je ne le saurais. Dis donc, Hassan, » ajouta-t-il en s'adressant au confident, « pourrais-tu me dire combien j'ai d'enfants, et où ils sont?

— Non vraiment. Son Excellence en a dans toutes les provinces de l'empire et dans tous les districts de chaque province; mais c'est tout ce que je sais, et je parierais que Monseigneur n'est pas plus savant que moi sur ce point.

— Et comment le serais-je? » dit le vieillard.

J'insistai, car mon patriarche perdait à vue d'œil dans mon estime, et je voulais en avoir le cœur net.

— « Ces enfants, » repris-je, « comment sont-ils élevés? qui en prend soin? à quel âge se sont-ils séparés de leur père? où ont-ils été envoyés? à qui les a-t-on confiés? quelle carrière suivent-ils? quels sont leurs moyens d'existence? et à quel signe les reconnaissez-vous?

— Oh! mon Dieu, je puis m'y tromper

comme un autre, mais cela m'importe peu. Du reste, ils ont tous été élevés par moi, comme vous voyez que j'élève ceux-ci, jusqu'à l'âge où ils ont pu se suffire à eux-mêmes. Les filles ont été mariées ou données dès qu'elles ont atteint leur dixième ou leur douzième année, et je n'ai plus entendu parler d'elles. Les garçons ne sont pas aussi précoces, ils ne peuvent marcher tout seuls avant leur quatorzième année; mais alors je leur donne une lettre de recommandation pour l'un ou l'autre de mes amis qui a une grande maison ou un emploi; celui-ci les place chez lui ou ailleurs, et c'est à eux dès lors de se tirer d'affaire ; je m'en lave les mains.

— Et vous ne les voyez plus? » demandai-je encore.

— « Que sais-je? Je reçois assez souvent la visite de gens qui se disent mes fils et qui peuvent l'être en effet ; je leur fais bon accueil et bonne mine, et les héberge pendant quelques jours sans leur faire de questions; mais au bout de ce temps ils voient bien qu'il n'y a pas de place pour eux ici, et qu'ils n'y ont absolument rien à faire. Leurs mères sont mortes, ce sont des étrangers pour moi. Aussi s'en vont-ils d'eux-mêmes, et ceux qui sont venus une fois ne reparaissent plus. C'est très-bien. D'autres arrivent à leur place, et font ensuite comme les premiers. Rien de mieux »

Je n'étais pas encore satisfaite. — « Mais, » continuai-je, « ces jolis enfants que vous caressez, et qui vous embrassent si tendrement, sont-ils destinés à subir le même traitement ?

— Sans doute.

— Vous vous en séparerez quand ils auront atteint l'âge de dix ou de quatorze ans ? Vous ne vous inquiéterez pas de savoir ce qu'ils deviendront ? vous ne les reverrez peut-être plus ? Et s'ils reviennent un jour pour s'asseoir encore une fois au banquet de la famille, vous les traiterez comme des étrangers, et vous les verrez repartir pour toujours, cette fois, sans leur donner un seul de ces baisers que vous leur prodiquez aujourd'hui ? Que deviendrez-vous donc un jour dans votre maison déserte, quand la voix de vos enfants n'y résonnera plus ? »

Je commençais à m'animer, et mes auditeurs ne me comprenaient plus. Le domestique pourtant saisit le sens de mes dernières paroles, et s'empressa de me rassurer sur l'isolement futur de son vénéré maître. — « Oh mais ! » dit-il, « lorsque ces enfants-ci seront grands, monseigneur en aura d'autres tout petits. Vous pouvez vous en rapporter à lui sur ce point; il ne s'en laissera jamais manquer. »

Et là-dessus maître et valet partirent d'un nouvel éclat de rire..... Je me bornai à plaindre silencieusement le peuple chez qui de pareils hommes sont honorés comme des modèles de vertu. »

Un peu plus loin, après avoir fait l'éloge des paysans turcs, généralement monogames, Mme de Belgiojoso parle en ces termes des Turcs de la classe moyenne et des hautes classes :

« Entrons dans le harem d'un bourgeois ou d'un petit gentil homme campagnard.... Figurez-vous un corps de logis séparé de la maison.... L'entrée de ce corps de logis donne d'ordinaire sur un vaste hangar où les poules juchent sur toutes sortes de débris et d'immondices. Un escalier en bois, aux marches disjointes et vermoulues, aboutit aux appartements supérieurs, qui consistent en un grand vestibule donnant accès dans quatre chambres. Une de ces chambres est réservée au seigneur du lieu, qui l'occupe avec sa favorite du moment. Les autres pièces sont occupées par le reste de ce qu'on appelle ici la *famille*. Femmes, enfants, hôtes du sexe féminin, esclaves du maître ou des maîtresses, composent la population du harem. Il n'y a pas en Orient de lits proprement dits, ni de chambres spécialement consacrées au repos. De grandes armoires contiennent pendant le jour des amas de matelas, couvertures et oreillers. Le soir venu, chacune des habitantes du harem tire de l'armoire ce qui lui est nécessaire, fait son lit par terre n'importe où, et se couche tout habillée. Quand une chambre est remplie, les survenantes s'établissent ailleurs, et, si les chambres sont encombrées, les dernières venues se placent dans le vestibule ou sur l'escalier. Rien n'est plus déplaisant pour des yeux européens que l'aspect de ces dames se levant le matin dans leurs atours de la veille froissés et fanés par la pression du matelas ou par les mouvements irréguliers du sommeil.

« Le but principal d'un chef de famille turc étant d'avoir le plus grand nombre possible d'enfants, tout dans la vie domestique est subordonné à cette considération. Si une femme demeure deux ou trois ans sans concevoir, elle est aussitôt éloignée ; son époux la remplace par une compagne plus féconde. Personne ne s'inquiète des regrets, de la jalousie de la pauvre délaissée ; mais il est bon d'ajouter que si, au lieu de gémir et de pleurer, celle-ci s'avise de se défaire par un moyen quelconque de sa rivale, personne ne s'inquiète du sort de cette dernière. Aussi je ne pense pas qu'il y ait quelque part de créatures plus dégradées que les femmes turques de la classe moyenne : leur abaissement se trahit sur leur visage. Il est malaisé de se prononcer sur leur beauté, car leurs joues, leurs lèvres, leurs sourcils, et le bord de leurs yeux sont défigurés par des couches épaisses de fard appliqué sans goût ni mesure; leur taille est rendue difforme par la coupe ridicule de leurs vêtements, et leurs cheveux sont remplacés par du poil de chèvre teint en orange foncé. L'expression de leur visage est à la fois la stupidité, une sensualité grossière, l'hypocrisie et la dureté. De principes de morale ou de reli-

gion, pas la moindre trace. Leurs enfants les occupent et les ennuient à la fois ; elles en prennent soin comme du marchepied qui leur sert à atteindre à la faveur de leur époux ; mais toute pensée de devoir maternel leur est étrangère : on en voit la preuve dans la fréquence des avortements que ces femmes se procurent sans même s'en cacher, chaque fois que la naissance d'un enfant n'entre pas dans leurs vues.....

« Si les mères n'éprouvent pas de véritable tendresse pour leurs enfants, ceux-ci en prennent fort peu de souci. Les garçons considèrent leurs mères comme des servantes, ils leur donnent des ordres, leur adressent des reproches au sujet de leur paresse ou de leur négligence, et je ne sais s'ils se bornent toujours à des paroles. Quant à la pudeur, à cette virginale parure du premier âge, elle n'existe ni pour les enfants, ni pour ceux qui les entourent; toutes ces femmes s'habillent, se déshabillent devant leurs plus jeunes fils; les propos les plus libres sont tenus en leur présence. Les enfants méprisent leurs mères, et cette vie commune, qui leur fait perdre le respect des parents, leur communique souvent les tristes passions qui les animent. La rivalité de pouvoir qui agite les mères est une source d'animosité, d'envie, de dépit, d'orgueil et de colère pour les enfants. — Ma mère est plus belle ! elle est plus riche ! plus jeune ! elle est née à Constantinople ! — Voilà de quoi se vantent ces enfants lorsqu'ils veulent humilier ceux qu'ils appellent *frères !*

« Un homme ayant les idées et les affections d'un Chrétien serait bien à plaindre au sein d'une semblable famille; mais il ne serait pas exposé à s'y trouver. Le Turc qui n'est jamais sorti de sa province, qui ne connaît d'autre société que la société fondée sur les institutions musulmanes, qui tient comme article de foi que rien n'est beau ni bon dans ce monde que son pays, ses lois et ses usages, qui regarde tous les hommes d'une autre religion que la sienne comme des animaux immondes ; le Turc de la classe moyenne se plaît dans la corruption qui l'entoure ; il n'aime fortement personne. Il n'est violent et cruel d'ailleurs que d'une façon négative. Pourvu que ses repas soient prêts à l'heure requise, il ne demande rien de plus à la Divinité. Ses enfants lui sont chers ; mais, s'ils meurent, il ne songe qu'à combler le vide causé par leur perte. Ses femmes souffrent-elles dans leur âme ou dans leur corps, — peut-être en rira-t-il, peut-être aussi demeurera-t-il parfaitement indifférent. Profondément ignorant, ne sachant pas même qu'il existe des pays où le culte des arts et des lettres remplit et charme les loisirs de l'homme, il n'y a pour lui que des plaisirs sensuels, et le repos, qu'il prolonge et varie autant qu'il le peut par l'usage de l'opium, du hachich, de l'eau-de-vie et du tabac. Les charmes de la conversation sont lettre close pour lui ; il parle pour demander ou pour ordonner ce dont il a besoin; puis il se tait, et chacun gardant le silence autour de lui, il n'a pas même la ressource d'entendre les *on dit*. Quand une de ses femmes a perdu la fraîcheur de la jeunesse, quand par un motif quelconque elle a cessé de lui plaire, il s'abstient de l'appeler auprès de lui, et il oublie bientôt son existence. S'il a vu au bazar une esclave qui lui convienne, il l'achète, la mène chez lui, et la proclame sa favorite. C'est peut-être une idiote, une gourmande, une voleuse : il ne l'ignore pas, mais qu'importe ? Il n'a pas d'illusions. Comment en aurait-il, et pourquoi ? Il sait bien que la jeune femme qu'il serre dans ses bras n'éprouve pour lui que haine et dégoût ; il sait bien qu'elle lui enfoncerait avec plaisir un poignard dans le cœur pour gagner dix piastres ; il sait bien que son amour n'est qu'une fièvre passagère. Les choses peuvent-elles se passer autrement ? y a-t-il quelque part d'autres femmes, d'autres amours, d'autres fièvres et d'autres réveils ? S'il y en a, il n'est pas curieux de les connaître. Il ignore les joies intérieures, les joies ineffables du sacrifice. Jamais il n'a fait un aveu qui pût lui nuire, et il ne s'est dit : J'ai été fidèle à la vérité ! Jamais il n'a préféré la satisfaction d'un autre à la sienne, et il ne s'est dit : J'ai été fidèle à mes affections ! Jamais il n'a regardé la mort comme une aurore, l'aurore du jour éternel et sans nuage. Cet homme-là se croit heureux cependant. L'est-il plus que le dernier des mendiants à qui il a été donné dans sa vie de savoir ce que c'est qu'aimer, se dévouer, croire et attendre ?

« La famille du riche, du noble, du Turc de Constantinople, qui a fréquenté la société franque, ou qui a voyagé en Europe, ne présente pas le même spectacle d'immoralité ou de turpitude naïve. »

Cependant, là encore, Mme de Belgiojoso trouve à constater des faits bien tristes; nous omettons un parallèle de la Géorgienne et de la Circassienne, la première impassible et sotte, la seconde fausse et rusée, et nous terminons en citant le paragraphe qui suit :

« Ce qui est pour moi plus révoltant que tout le reste, c'est le harem en miniature des enfants de grande maison. Ces enfants, des petits garçons de neuf à douze ans, possèdent de petites esclaves de leur âge ou à peu près, avec lesquelles ils parodient les façons de leurs pères. Ces jeunes victimes d'une constitution sociale véritablement monstrueuse font là un horrible apprentissage de la vie qui leur est réservée; car rien n'est plus cruel qu'un enfant mal élevé, et la barbare dépravation du vieillard débauché se retrouve à l'autre extrémité de la vie. J'ai vu de ces enfants, de ces pachas embryonnaires, battre à coups de pieds et à coups de poings, égratigner, blesser tout un troupeau de petites filles qui osaient à peine pleurer, tandis que le

jeune tigre se pourléchait les lèvres et souriait d'un étrange sourire qui me rappelait certaines pages de Pétrone..... Le Turc a cependant reçu de la nature une politesse, une délicatesse, une douceur de manières que les Occidentaux n'acquièrent qu'après de longues études.... Aussi je voudrais qu'on vît la mine embarrassée et scandalisée d'un Turc placé entre une femme d'Europe et son troupeau d'odalisques. Il rudoie ses femmes plus encore que de coutume.... et il répète à chaque instant : Vous me trouvez bien grossier avec ces femmes, n'est-ce pas? Que voulez-vous? Ce sont des Turques? — Eh mon Dieu! oui, ce sont des Turques, dans le sens que vous donnez à ce mot, c'est-à-dire, des créatures sottes et dégradées ; mais qui les a rendues telles? Et pourquoi le nom donné à vos compagnes est-il devenu le synonyme de tout ce qu'il y a de bas et d'inculte parmi les femmes? Parce que vous avez constitué la famille dans l'intention exclusive de multiplier vos jouissances sensuelles. »

Si du mahométisme nous passons aux religions de l'Orient extrême, nous avons à contempler un spectacle plus triste encore. Ecoutons Frédéric de Schlegel, dans sa *Philosophie de l'histoire*, leçon 3 : « Si l'on compare ensuite le bouddhisme avec l'islamisme, même sous le rapport de la morale, le désavantage reste toujours à celui-là. On a souvent observé et la sagesse de cette observation ne peut être révoquée en doute, que la polygynie, inséparable d'une dépréciation de la femme, a puissamment influé sur les mœurs et la civilisation des mahométans ; mais chacun sentira, sans explication ultérieure, que la forme monstrueuse de l'état conjugal, la polyandrie, permise par les préceptes des bouddhistes, est encore plus absurde, plus funeste pour les mœurs, et plus pernicieuse pour le caractère de l'homme... Dans le Tibet, ce siége principal du bouddhisme, de même que dans les Indes, et dans les autres pays (sauf peut-être la Chine) où cette religion est en vigueur, cette coutume contraire à la nature existe encore actuellement. Lors donc que l'homme le plus versé dans la langue et les écrits des Mongols bouddhistes vante la douceur de leurs mœurs, en les opposant au caractère des mahométans, il pourrait se faire que ces louanges ne dussent être prises que dans un sens relatif, et qu'il ne fallût les entendre, que de leur apparente urbanité, et des dehors de leurs relations privées; car l'histoire ne paraît pas les confirmer quant au fond. »

M. Burnouf, dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, dit, en parlant de la morale bouddhiste : « La plume se refuse à transcrire des doctrines aussi misérables. »

— M. Horoy a publié, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (mai 1856) sur l'*Histoire morale des femmes* de M. Legouvé, un article intéressant dont nous allons reproduire quelques extraits :

« Le seul mot de famille moderne, » avait dit M. Legouvé, « peut surprendre et effaroucher certains esprits sérieux qui regardent la famille patriarcale comme un modèle presque divin ; pour eux, ce que nous appelons progrès est une véritable décadence; si vous leur parlez, par exemple, de l'amélioration du sort des femmes, ils vous répondent que cette amélioration n'est qu'une immoralité, et la preuve, disent-ils, c'est qu'aujourd'hui les femmes sont beaucoup moins soumises à leurs maris qu'au bon vieux temps. J'avoue que sur ce dernier point ils n'ont pas complétement tort. Vous vous rappelez les vers d'Arnolphe à Agnès :

Du côté de la barbe est la toute-puissance.'

« M. Legouvé avait ajouté que l'institution du mariage et de la famille est, par la seule marche des idées, devenue plus pure et plus sainte qu'elle ne l'a jamais été; que, dans la famille, la tendresse et la liberté ont manqué par le passé ; que les femmes, à notre époque, s'associent aux pensées, aux études, aux travaux mêmes de leurs maris; que les enfants sont rapprochés du père et de la mère par une familiarité affectueuse et s'en montrent dignes, en sorte que sur le théâtre, où les auteurs du XIXe siècle ont tout osé, ils n'ont cependant pas essayé de montrer, comme dans les *Fourberies de Scapin* ou dans l'*Avare*, un fils se moquant de son père, après l'avoir volé, ou s'accordant avec un valet pour le faire battre. L'idéal de la famille s'est élevé, et cet idéal sera demain réel.

« C'est tout un système que M. Legouvé développe avec l'assurance que donne la pensée d'une mission à accomplir. M. Legouvé, académicien, a voulu donner à son admission dans la docte assemblée la signification d'un triomphe moins littéraire que moral ; il a fait passer la gloire de la pensée avant celle de la forme dont elle est revêtue par le style; il a ambitionné la sanction d'une séance solennelle pour des idées auxquelles il s'est dévoué depuis longtemps. Si l'on en pouvait douter, il suffirait de lire quelques extraits d'un travail publié récemment par M. Vallery-Radot dans le *Constitutionnel* :

« ... L'histoire morale des femmes, » dit-il, « est moins une histoire que l'étude d'une question assurément très-intéressante. Il s'agit de savoir si les femmes occupent dans la famille et dans la société la position qui leur est due. L'auteur examine leur position comme filles, comme épouses, comme mères... Il critique nos mœurs, il critique nos lois... Les femmes, selon lui, ont été constamment opprimées; mais l'étude attentive du passé nous apprend qu'elles l'ont été de moins en moins. Chaque progrès de la civilisation a diminué le poids de leurs chaînes. Achevons l'œuvre commencée; mettons en harmonie le fait avec le droit. Les qualités, les aptitudes dont le Ciel a doté les femmes sont autres, mais non moindres que celles qui distinguent les hommes. L'égalité morale des femmes entraîne leur égalité sociale ; les femmes doivent partager le gou-

vernement de la famille et remplir dans l'Etat des fonctions appropriées à leur nature... M. Legouvé ne partage pas les folies saint-simonnienes... Ecoutez ses propres paroles: «Oui, je le déclare avec une foi profonde, la théorie de la *femme libre* me semble une théorie aussi fatale qu'insensée. »

«M. Vallery-Radot nous semble avoir prouvé suffisamment que la thèse portée à l'Académie française par M. Legouvé n'est pas absolument neuve... M. Legouvé tend à faire de la femme ce que M. Philarète Chasles exprime si bien lorsqu'il prête ces paroles à un habitant de Berlin : *Nous avons beaucoup de femmes distinguées ; on est bien élevée, instruite, aimable, éclairée, on reçoit bien, on sait la musique et on l'apprécie. Les couveuses ne nous manquent pas. Mais la reine sociale, elle est impossible ; je vous le répète, chez nous, la vraie femme n'est pas née encore : la femme qui sert de centre et de fanal à tout un monde, celle qui fait les chefs de parti et les génies, au besoin les académiciens. Ni Mme Geoffrin, ni Mme de Staël, ni Mme Récamier, ne pourraient se développer dans une telle atmosphère. Il faut plus de liberté, de voyages, hélas ! de points de comparaison pour perfectionner ce produit terrible et adorable, et si complexe dans sa simplicité simple, la femme ; pour faire pousser toutes ses ailes à cet ange multiforme et multicolore... Artificielle créature que Balzac a décrite, que Marivaux a soumise à la loupe* (*car elle commençait à poindre*), *dont Molière a vu la préparation en France, au temps de Mlle Rambouillet et de Mme de Longueville, que les Italiens nos maîtres ont prévue dès le* XV*e siècle, et les Provençaux dès le* XII*e* ; *cette miraculeuse et phénoménale nouveauté, cette bizarrerie que la sociabilité française, le christianisme, l'Eglise, le platonisme, la vanité, la chimère, la coquetterie, la science, le madrigal, la politique, la passion, la puérilité, les salons, les boudoirs ont tournée dans tous les sens, et contournée, et transformée, et déformée, très-agréable monstre ; assez peu mère, épouse si l'on veut ; quelque chose d'étrange et de puissant que Dieu et la nature n'ont pas fait ; une rose à cent feuilles qui ne ressemble guère à la fleur de l'églantier, et qui n'existe pas sur les* 99 *centièmes de la planète.*

«Il nous paraît manifeste que M. Philarète Chasles a donné le commentaire des paroles de M. Legouvé. Nous croyons en outre que M. Legouvé ne décernera point le prix Montyon aux *couveuses*.

« La famille moderne et la femme du XIX*e* siècle ont été appréciées à un point de vue bien différent et beaucoup plus sérieux par Mgr l'Evêque de Poitiers, s'adressant naguère, dans la cathédrale d'Amiens, à l'immense auditoire réuni pour écouter sa parole au temps de la translation des reliques de sainte Theudosie. Les transformations incessantes de la société amenant la nécessité d'un nouveau rôle pour la femme dont les devoirs de fille, d'épouse ou de mère, sont corrélatifs et doivent changer aussi bien que la position sociale du père, du fils ou de l'époux, aussi bien que le milieu dans lequel ils vivent, ont inspiré à l'éloquent évêque les réflexions suivantes :

« *Le siècle de Theudosie est revenu pour le monde, le siècle de la femme chrétienne vivant dans un monde païen. Tandis que je parle, assurément dans cet immense auditoire il s'est trouvé plus d'un homme qui a dit tout bas, si même quelques-uns ne l'ont dit tout haut : La femme vaut mieux que nous.*

« *Durant ces cinquante années que s'est-il passé ? Tandis que le sexe le plus noble et le plus fort, celui auquel le Créateur avait remis le sceptre de l'esprit, l'avait laissé tomber dans la boue pour ne relever que le sceptre de la matière ; tandis que les hommes réputés les plus sages semblaient avoir juré de ne plus regarder que la terre : « Statuerunt oculos suos declinare in terram* (*Psal.* XVI, 11), » *la femme reste seule debout, les yeux attachés au ciel, obéissant aux lois de l'esprit, et vivant de la vie de la grâce et de la foi.*

« *Les femmes ont empêché le culte et le nom de Dieu de périr sur la terre ; elles ont conservé dans leur cœur et dans leurs habitudes la religion de Jésus-Christ.*

« *Les temps sont revenus où les époux et les fils font profession d'être de la religion de leurs épouses et de leurs mères. Une nouvelle période commence où la femme va se réjouir de voir l'homme la précéder.*

« Qu'aurait dit M. Legouvé, s'il avait entendu cette dernière phrase ?

« D'après la doctrine de Mgr de Poitiers, la femme précède l'homme dans les jours où elle est plus docile que lui à la voix de Dieu..... Mais cette grandeur de la femme, qui est la seule véritable grandeur, est aussi ancienne dans le monde que le christianisme lui-même. Et cette influence de la femme, elle s'est exercée d'une manière incessante à travers les âges dans les pays chrétiens ; l'histoire l'atteste.

« D'un autre côté, la famille moderne ne commence pas après Molière. Les ouvrages de Molière ne sont pas les seuls à consulter pour apprécier la famille au XVII*e* siècle. La femme, *reine sociale, ange multiforme et multicolore*, si elle est plus moderne, n'existe que comme exception. On ne saurait admettre que la marche des idées ait ajouté quelque chose à l'idéal chrétien, ou même que l'idéal d'aujourd'hui surpasse la réalité telle qu'elle s'est offerte plus d'une fois dans le passé. Ecoutons Mgr Gerbet (*Keepsake religieux*, art. *Marie*) : *Le christianisme, qui attaque radicalement l'esclavage par sa doctrine sur la fraternité divine de tous les hommes, combattit d'une manière spéciale l'esclavage des femmes par son dogme de la maternité divine de Marie. Comment les filles d'Eve auraient-elles pu rester esclaves d'Adam déchu, depuis que l'Eve réhabilitée, la nouvelle mère des vivants était devenue la Reine des anges ? L'homme avait fait peser un sceptre brutal sur la tête de sa compagne pendant quarante siècles ; il le déposa le jour où il s'agenouilla devant l'autel de Marie ; il l'y déposa avec reconnaissance ; car l'oppression*

de la femme était sa propre dégradation à lui-même; il fut délivré de sa propre tyrannie..... L'histoire remarque, dit encore Mgr Gerbet, *que, lorsque l'Evangile est annoncé à un peuple, les femmes montrent toujours une sympathie particulière pour la parole de vie, et qu'elles devancent habituellement les hommes par leur empressement divin à la recevoir et à la propager. On dirait que la docile réponse de Marie à l'ange : « Voici la servante du Seigneur* (*Luc.* I, 38), *» trouve dans leur âme un écho plus retentissant. La mission des femmes a toujours été haute dans la prédication du christianisme. Au commencement de toutes les grandes époques religieuses, on voit planer une forme mystérieuse, céleste, sous la figure d'une sainte. Quand le christianisme sortit des Catacombes, la mère de Constantin, Hélène, donna à l'ancien monde romain la croix retrouvée, que Clotilde érigea bientôt sur le berceau français du monde moderne. L'Eglise doit en partie les plus beaux triomphes de saint Jérôme à l'hospitalité que lui offrit sainte Paula, dans sa paisible retraite de Palestine, où elle institua une académie chrétienne de dames romaines. Monique enfanta par ses prières le véritable Augustin. Dans le moyen âge, sainte Hildegarde, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse, conservèrent bien mieux que la plupart des docteurs de leur temps la tradition d'une philosophie mystique, si bonne au cœur et si vivifiante, que, dans notre siècle, plus d'une âme desséchée par le doute vient se retremper à cette source, et essayer de rentrer dans la vérité par l'amour.*

« Du rapprochement et de la comparaison de ces doctrines opposées sur la famille moderne et sur le rôle dévolu à la femme, découle, à notre avis, cette conclusion : La famille moderne et la grandeur de la femme commencent avec le christianisme, et ne peuvent trouver en dehors de la religion catholique leur perfection... »

— Passons maintenant à un autre genre de considérations, et écoutons le docteur Fr. Devay nous parlant des empêchements dirimants établis par l'Eglise (*Hygiène des familles*, t. II, p. 172) :

« D'après une règle commune à presque toutes les nations policées, la famille ne doit pas trouver dans son propre sein les éléments d'une famille nouvelle. On a remarqué que les familles nobles s'éteignaient rapidement, et si les aristocraties ne se recrutaient pas de noms nouveaux, leurs rangs seraient en quelques siècles seulement renversés par la mort. En 1583, le conseil souverain de la ville de Berne avait accordé le droit de bourgeoisie à 387 familles; sur ce nombre, 279 s'éteignirent en deux siècles; en 1793, il n'en restait plus que 108 (*Recherches sur la population et la faculté d'accroissement de l'espèce humaine*, par William Godwin, l. I, trad. de Constancio). Le sang a horreur de lui-même dans le rapport des deux sexes; c'est par le sang étranger qu'il veut se perpétuer. De même en effet que le grain récolté dans un champ n'y trouve pas les conditions d'une belle et féconde germination, ainsi l'espèce humaine a besoin d'un sang nouveau pour produire de bons rejetons. La nature, en effet, a donné au monde organique, avec la faculté de se reproduire, celle de s'attirer et de se perfectionner; en répandant partout le bon et le beau, elle semble nous avoir laissé le pouvoir de les modifier de mille manières différentes, sans cependant nous écarter des empreintes originaires. C'est à l'activité de l'homme qu'il appartient de réveiller la nature, de rehausser son ouvrage en perfectionnant la forme des individus; il lui faut transporter les graines et les fleurs, changer les animaux de climats, leur donner des mâles étrangers et des femelles d'un autre pays, mêler, croiser les races, et, par ce moyen, entretenir une espèce de commerce général entre tous les êtres de l'univers.

« Aussi les institutions canoniques chrétiennes, d'où dérive en grande partie la moralité de notre législation moderne, ont-elles donné la preuve d'une sage prévoyance fondée sur une science profonde des lois de la vie, en prohibant l'union matrimoniale entre certains degrés de parenté. Le christianisme, dans les premières époques de son établissement, travailla beaucoup à élargir le cercle des empêchements matrimoniaux. Les empereurs chrétiens portèrent leur plus grande attention du côté où le mal était le plus pressant; ils lui firent une guerre soutenue, voulant que dans tout l'empire la famille reposât sur la base d'affections pudiques, et que le lien de la parenté fût en quelque sorte spiritualisé. Constance, par une loi donnée à Antioche en 339, et adressée à la province de Phénicie, défendit, sous peine de mort, le mariage entre l'oncle et la fille du frère ou de la sœur. Quant aux mariages entre cousins germains, les traditions du christianisme en avaient empêché l'usage entre les fidèles; mais le paganisme n'y voyait rien d'illicite. Théodose le Grand fut le premier empereur chrétien qui s'occupa de faire pénétrer les prohibitions chrétiennes dans les lois civiles; il crut même nécessaire d'armer ses lois prohibitives d'un grand appareil d'intimidation. Il ne s'agissait de rien moins que de la mort et du feu (*Voy.* Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, p. 202). Il y avait aussi dans ces prohibitions un haut degré de moralité, car souvent l'espoir du mariage enhardit la passion et fascine la faiblesse. Or la passion doit être privée de cette arme; la faiblesse doit être prémunie contre cette embûche.

« Il est certain que la dégénération est frappante lorsque les proches parents s'unissent entre eux : leurs mariages sont inféconds, ou ils mettent au monde des enfants débiles. Plus le nombre des familles qui se recrutent entre elles est grand, plus la déchéance est prompte. Les maladies héréditaires prennent alors un nouvel accroissement; et celles qui prennent accidentellement naissance dans un individu ne tardent pas à attaquer

des familles entières. Cet effet se remarque surtout dans les classes amollies par l'opulence et l'oisiveté. Paw rapporte, d'après un auteur portugais, que les nobles de ce pays, ne formant d'union qu'entre eux pour conserver la *pureté du sang*, sont presque tous devenus stupides. Foderé a fait les mêmes remarques sur les Juifs d'Italie.

« On concevra facilement, d'après l'esprit qui règne dans nos recherches et dans nos travaux, combien nous avons dû avoir à cœur d'éclairer par nous-même cette question. Nous allons donc dresser ici le douloureux bilan de nos enquêtes à cet égard ; on verra s'il est quelque chose de plus triste et de plus affligeant. Nos observations sont au nombre de 39; 13 ont été recueillies dans le cercle de nos connaissances les plus intimes; les 26 autres ont été fournies par des renseignements authentiques ou par nos propres malades.

« Dans la première catégorie, nous trouvons deux oncles qui ont épousé leurs propres nièces; trois tantes qui se sont unies à leurs petits-neveux; le reste a trait à des alliances entre cousins germains ou petits-cousins. Or huit de ces mariages ont été stériles, quoique les époux ne fussent pas d'âge trop disproportionné; quatre ont engendré des enfants scrofuleux, moissonnés à la fleur de l'âge, et dont aucun n'a dépassé 14 ans. La dernière de ces alliances malencontreuses a, il est vrai, mis au jour un rejeton vivant, mais qui est affligé d'un *icthyose*, d'une espèce de lèpre dégoûtante, qui l'a arrêté dans sa carrière et dans ses projets d'établissement. Nous ajouterons de plus que, sur les enfants scrofuleux et rachitiques qui n'ont point eu en quelque sorte le droit de vivre, deux étaient nés avec des doigts surnuméraires, comme si la nature eût pris à tâche d'associer la difformité à la faiblesse originelle.

« Sur les 26 observations de la seconde catégorie, nous trouvons onze alliances malheureuses; elles ont eu lieu entre cousins et cousines : un enfant épileptique est issu d'un de ces mariages; trois autres ont engendré des enfants morts hydrocéphales ou dans les convulsions. Parmi les sept autres, nous comptons deux unions stériles, et les cinq dernières ont produit deux rejetons dont l'état sanitaire offre beaucoup à désirer. Quatre seulement, pour compléter le nombre de 26, ont eu des mariages féconds, dont les produits paraissent jouir d'un état de santé médiocre.

« Les physiologistes, qui font jouer un rôle essentiel à l'électricité dans les mystères de la fécondation, s'expliquent facilement de semblables phénomènes. D'après eux, deux corps dont les courants électriques ont la même direction s'attirent; ils se repoussent lorsque cette direction est opposée : il n'y a donc, d'après cette loi, de réunion possible entre les animalcules que dans un même sens ou sous une même direction. D'après une autre loi, les attractions électriques ne s'exercent qu'entre deux corps électrisés différemment; car les fluides de noms différents s'attirent, et ceux de même nom se repoussent : il n'y a donc encore de réunion possible qu'entre des animalcules hétérogènes et formés sous les influences de deux vies différentes. C'est pour cela que la fécondation est d'autant plus assurée dans une même espèce, qu'il y a plus d'intervalle entre le tempérament ou l'état actuel du mâle et celui de la femelle, et qu'en général les accouplements consanguins ne réussissent pas ou réussissent mal. » (Girou de Buzareignes, *De la génération*, p. 205.)

— C'est ici le lieu de comparer les diverses opinions émises au sujet de la limitation du nombre des enfants. Les malthusiens, représentés aujourd'hui par M. Garnier, professeur d'économie politique, prêchent ardemment cette limitation, même dans l'usage du mariage. D'un autre côté, beaucoup de théologiens, après avoir combattu avec raison cette théorie immorale, mettent les époux dans la nécessité de choisir entre l'abstention absolue et une procréation illimitée. Il s'agit de savoir si ces théologiens sont aussi fondés dans la partie positive que dans la partie négative de leur opinion. Des hommes graves ont prétendu récemment qu'il est possible, sans tomber dans l'excès des malthusiens, d'échapper à l'alternative posée par les théologiens dont il s'agit. Nous croyons utile de rapporter ici quelques pages dans lesquelles M. Fr. Devay a traité ce sujet.

« *Est-il au pouvoir des époux de restreindre, par des moyens que ne réprouve point la morale, le nombre de leurs enfants? — Vues nouvelles de la physiologie moderne touchant la ponte périodique chez la femme.*

« En traitant plus haut de l'onanisme conjugal, nous avons fait ressortir tous les dangers qui se rattachaient à cette coupable manœuvre; nous avons flétri également, au nom de la santé du corps et de l'âme, cette flagrante infraction aux lois de la nature. Maintenant il nous reste à demander aux lumières de la physiologie s'il est possible de combiner les intérêts intimes du foyer domestique avec ceux de la morale et de la religion; si l'époux sur lequel pèse le poids du jour, *res angusta domi*, peut accomplir ses devoirs conjugaux sans avoir la pensée assombrie par la perspective inévitable de donner naissance à de jeunes êtres qui viendront partager sa mauvaise fortune; il y a là, on ne peut en douter, un important problème à résoudre, problème qui intéresse doublement la famille et l'économie politique.

« Il est beaucoup d'hommes vertueux de nos jours qui embrassent l'état du mariage dans les vues les plus pures et les plus honnêtes; mais leur âme se trouble bien vite, lorsque la population intérieure de leur foyer dépasse les *limites des subsistances* par l'irrésistible loi de la reproduction. Cette inquiétude atteint presque le degré du désespoir, si leurs ressources pécuniaires sont limitées, s'ils ne voient rien de ras-

surant dans l'avenir, si leur activité est dépassée par les obstacles que soulève une fortune adverse. Il faut être médecin, il faut avoir sondé bien des plaies vives, avoir fréquenté bien des mansardes ignorées, pour comprendre tout ce qu'il y a de poignant dans une situation pareille. Ils pourraient, à la rigueur, nourrir un ou deux enfants; mais six, huit, dix, cela dépasse souvent l'aptitude d'un père peu fortuné. *Croissez et multipliez*, est-il dit dans la *Genèse* (I, 28); cela est vrai, mais il y aurait danger à donner à ces paroles une interprétation trop absolue : ceci ne peut s'entendre que d'une multiplication saine, légitime, dont les membres trouveront le pain quotidien et la sécurité. Dans l'état actuel des choses, à une époque où il est si difficile, nous ne dirons pas de devenir riche par des moyens honnêtes, mais d'atteindre une médiocre aisance, c'est une bien grave responsabilité assumée par un père de famille que de céder avec trop d'insouciance et de laisser aller aux impressions du sens de la reproduction. La science n'aurait-elle pas rendu à cet égard un véritable service, s'il elle parvenait à déterminer des périodes limitées pour la fécondation dans l'espèce humaine; si elle parvenait à restreindre la fréquence des turpitudes conjugales, dangereuses pour tous, comme nous l'avons vu? Mais ceci exige quelques développements.

« De même que la vie générale de la femme est limitée à ses deux points extrêmes par deux périodes de stérilité absolue, ainsi sa vie sexuelle elle-même est marquée par des périodes d'intermittence, des temps d'arrêt de la force reproductive. L'intervalle qui sépare les époques peut être plus ou moins modifié par différentes circonstances, telles que le climat, le genre de vie, et surtout l'état de domesticité ; mais il n'en est pas moins vrai que partout, chez les mammifères comme chez les animaux inférieurs, et même dans tout le règne organique, la faculté de la reproduction suit constamment une marche intermittente, quand elle provient de l'impulsion spontanée de la nature. Celle-ci a mis tant de rigueur dans l'observation de cette loi, que la plupart des femelles des mammifères, surtout parmi celles dont les époques de la reproduction sont séparées par de longs intervalles, ne supportent pas même l'approche du mâle en dehors de ces époques. Ce caractère est tellement prononcé, que, presque dans toutes les langues, on a donné à ces époques un nom qui traduit à peu près littéralement celui d'époques de chaleur, qu'on leur a consacré en France. Chose remarquable, et qui rend encore plus admirable le plan de la création, ce sont précisément les mêmes époques qui sont destinées à la ponte! De même que dans toutes les autres circonstances, dans celle-ci la nature a voulu mettre évidemment l'instinct en présence des moyens capables de remplir son but; or ces moyens sont le développement propre et périodique et la sortie des œufs hors de l'ovaire des mammifères et de la femme. Les travaux de quelques physiologistes modernes ont surabondamment prouvé que, lorsqu'on étudie avec soin toute la série animale, depuis les zoophytes jusqu'aux mammifères, on reconnaît que partout, à l'époque des amours, il apparaît spontanément dans les ovaires un certain nombre d'ovules qui s'y développent plus ou moins, et ensuite sont expulsés au dehors. La présence de ces ovules précède toujours la fécondation; aussi est-il impossible de prétendre que c'est par son influence qu'ils prennent naissance. Rien donc n'est moins incontestable que le principe émis par Burdach. L'individu femelle suffit donc à lui seul pour porter l'embryotrophe dont un certain nombre de petits a besoin jusqu'au degré de maturité nécessaire pour qu'il puisse être fécondé. Maintenant cette loi de la ponte spontanée peut-elle s'étendre à la femme? L'induction porte à penser, en effet, que les phénomènes de la génération dans l'espèce humaine suivent des lois analogues à celles qui s'observent chez les divers animaux; mais l'expérimentation est allée bien au delà. Deux physiologistes distingués, MM. Ponchet et Raciborski, ont constaté que chez la femme le développement des follicules de de Graaf a lieu à mesure qu'on avance vers l'âge où se manifestent les premiers signes de la faculté de la reproduction. Ce travail, loin de s'arrêter, comme on pourrait le croire, après la puberté, se continue jusqu'à l'extinction de cette faculté. Les follicules qui arrivent les premiers à la maturité disparaissent, mais sur leurs débris s'élève une nouvelle génération de follicules destinés à suivre une marche en tout semblable à celle des premiers. Ces follicules de de Graaf contiennent des œufs. A mesure que ceux-ci mûrissent, ceux-là prennent un nouvel accroissement. Dix ou douze jours avant la ponte, ils proéminent déjà à la surface de l'ovaire, tantôt sous la forme d'un mamelon, tantôt sous celle d'une large protubérance ayant encore des parois demi-transparentes et renfermant une liqueur d'un blanc jaunâtre, visqueux, riche en granulations. Dans cette période, quand on fait l'ouverture du corps peu de temps après la mort, on peut distinguer assez facilement l'ovule au milieu des granulations. L'ovaire tout entier devient le siége d'une forte congestion, et augmente sensiblement de volume. (Ponchet, *Théorie positive de la fécondation des mammifères basée sur l'observation de toute la série animale;* Paris, 1842.—Raciborski, *De la puberté et de l'âge critique chez la femme*, etc., *et de la ponte périodique*, p. 405 et suiv.)

« Une seconde vérité découle encore de ces précieuses recherches, c'est que l'émission du flux cataménial de la femme correspond aux phénomènes d'excitation qui se manifestent, à l'époque des amours, chez les divers êtres de la série zoologique, et spécialement sur les femelles des mammifères. En effet, les mammifères, rapprochés de

notre espèce, présentent des phénomènes divers parfaitement identiques à ceux qui s'observent chez la femme. L'identité entre la menstruation de la femme et l'époque des amours des mammifères étant admise, il en résulte que, comme c'est à cette époque seule que la fécondation est possible chez ceux-ci, la menstruation doit être considérée comme l'indicateur mensuel qui permet de pénétrer dans l'étude de la capacité génératrice.

« La fécondation offre un rapport constant avec l'émission des menstrues; ainsi, sur l'espèce humaine, il est facile de préciser rigoureusement l'époque intermenstruelle où la conception est physiquement impossible, et celle où elle peut offrir quelque probabilité. Toutes les observations sont unanimes pour considérer la conception comme beaucoup plus facile vers l'époque qui suit la période menstruelle. Hippocrate conseillait à toutes les femmes stériles de faire attention à ces moments. Boerhaave avait également remarqué que les femmes deviennent presque toujours enceintes à la fin des époques menstruelles : *Feminæ semper concipiunt post ultima menstrua, et vix ulto alio tempore.* Haller s'exprime à cet égard à peu près de la même manière (*Elementa phys. corp. hum.*, t. VIII, p. 302). Tout le monde sait ce que dit l'histoire au sujet de Henri II, qui consulta son médecin sur les moyens de combattre la stérilité de la reine. Le célèbre Fernel se borna à inviter le roi à suivre exactement le précepte du père de la médecine. Ce conseil porta ses fruits, et après onze ans de tentatives inutiles et d'impatience, Catherine de Médicis devint enceinte, et combla ainsi les vœux de la France.

« Il est presque inutile de faire remarquer que toutes ces observations viennent admirablement à l'appui des faits anatomiques dont nous venons de parler plus haut. C'est, en effet, à la fin des règles qu'a lieu la ponte ; ce n'est qu'alors que l'ovule de de Graaf rompu passe dans la cavité de l'utérus. Or il est impossible de trouver des conditions plus favorables pour la conception. A toute autre époque, l'ovule reste renfermé dans la vésicule de de Graaf, sous l'enveloppe extérieure de l'ovaire, formant une barrière solide et impénétrable à travers laquelle le sperme ne pourrait pénétrer en aucune manière. Cependant ce n'est point toujours immédiatement après cette époque que s'opère l'acte de la fécondation, et souvent même la fécondation proprement dite, ou l'imprégnation des ovules par le fluide séminal se produit fort longtemps à sa suite. En effet, l'imprégnation n'a point toujours lieu au moment de l'union des sexes, mais fréquemment assez longtemps après, et lorsque le produit de l'ovaire, détaché de son appareil sécréteur, vient à traverser les organes encore imbibés du fluide fécondateur. Mais il n'en est pas moins vrai que l'influence du coït doit être par conséquent d'autant plus faible qu'on s'éloigne davantage de l'époque naturelle de la ponte. Plus la distance qui les sépare est grande, plus les ovaires diffèrent, par leurs conditions anatomiques, de celles qui se reproduisent à chaque ponte, et il faudra nécessairement plus de temps pour les modifier convenablement. Par la même raison, la liqueur spermatique sera exposée à attendre plus longtemps avant de pouvoir se mettre en contact avec l'œuf, et trouvera ainsi plus de chances pour être altérée dans la nature. Le docteur Raciborski est arrivé, à cet égard, à des résultats fort intéressants. Sur le nombre de quinze femmes qui seules aient pu lui donner des renseignements détaillés sur l'époque de leurs règles et des rapports sexuels, il n'en a pas trouvé une seule qui fût devenue enceinte dans les moments très-éloignés des époques destinées à la ponte des ovules arrivés à maturité.

« Ainsi l'homme sage et prévoyant qui veut proportionner la population de sa famille à ses ressources pécuniaires, qui ne veut point engendrer des êtres voués à la pauvreté et à toutes les calamités qu'elle entraîne, fera bien de se pénétrer des vérités précédentes. C'est par ce moyen qu'il parviendra à alléger pour lui le lourd fardeau de la misère ! Les deux époux, n'étant plus dans la dure nécessité de garder une continence absolue, ou d'étendre, à chaque épreuve, la série de leur lignée, demeureront dans une heureuse sécurité ; car c'est là, qu'on n'en doute pas, le principal écueil du bonheur domestique. Si de telles notions se répandent dans les classes populaires, le pauvre ne sera plus dans la dure nécessité de sacrifier les seules jouissances qu'il soit appelé à goûter sur cette terre.

« *Conclusions.* — De tout ce que nous venons de dire, il reste donc acquis pour l'hygiène intime du foyer domestique : 1° Que la femme a, comme les femelles d'animaux, des époques déterminées pour la reproduction ; 2° qu'il y a des époques où la conception est impossible ; 3°...que l'époux qui désire restreindre le nombre de ses enfants, doit s'abstenir pendant une période de chaque mois qui varie entre dix et quinze jours et qui comprend les jours avant-coureurs des règles, ceux pendant lesquels elles coulent, et enfin ceux qui suivent immédiatement... » (*Hygiène des familles*, t. II, p. 106 et suiv.)

Nous devons ajouter que des médecins distingués contestent le système exposé par M. Devay ; aussi nous n'en affirmons pas la certitude scientifique. Ce que nous pouvons dire, c'est que le moyen indiqué, s'il n'est pas encore placé, au point de vue scientifique, au-dessus de toute contestation, est au moins irréprochable au point de vue de la morale. Nous en avons pour garant, outre les données du simple bon sens, l'autorité de la sacrée Pénitencerie, qui a répondu récemment à une consultation sur ce sujet : *Non sunt inquietandi.*

On trouvera encore dans le livre du docteur Fr. Devay de belles considérations sur

le mariage considéré à divers points de vue qui sont en dehors de notre cadre. On en jugera par les titres suivants : *Règles à suivre dans la famille pour l'assortiment des mariages et pour rendre ceux-ci propres à l'extinction des maladies héréditaires, et au perfectionnement physique et moral de l'homme. — De l'assortiment des mariages fondé sur l'antagonisme des tempéraments, et de certaines qualités physiques et morales. — Preuves tirées de la physiologie et de la pathologie, concernant l'amélioration que produit dans le système organique un judicieux croisement des races.— Conséquences qui en découlent pour l'espèce humaine. — Examen d'autres questions hygiéniques qui se rattachent au bien-être de l'espèce.— Influence du moral de la mère sur l'enfant qu'elle porte dans son sein.— Des qualités physiques et morales que doivent avoir ceux qui embrassent le mariage. —Du célibat.— Incompatibilités morales pour le mariage. — Incompatibilités physiques.— De l'âge auquel on doit se marier. — De la polygamie; de ses désavantages au point de vue de la population. —Dernières remarques sur le mariage considéré en lui-même. — De la multiplication des naissances.—De la stérilité.— Raisons physiologiques de l'épuisement de tout le système nerveux par l'abus des facultés génératrices*, etc., etc.

— Citons encore le morceau suivant où M. le baron d'Eckstein (*Correspondant*, Nov. 1854 : *Famille des bois*), jette un grand jour sur l'origine des castes.

Après avoir montre, dans les races aryennes, les nymphes des nuées comme types de la femme, il ajoute : « Le type se conserva partout où la jeune *fiancée* apparaissait sous le *voile*, en souvenir de la nymphe qui brillait dans le nuage. La cérémonie du mariage tirait même son nom de ce voile mystique qui la dérobait aux yeux d'une foule profane. C'est donc à cause de ce voile que la jeune fiancée portait le nom de *Nymphé* dans le cérémonial des noces chez les anciens Grecs, nom qu'elle empruntait à la *Dryade*, à la nymphe des bois cachée sous l'écorce sacrée de l'arbre, du *drys*, en sanscrit *drou*, arbre qu'elle animait de sa présence. Le mot *nubere* s'adapte également chez les Latins à la cérémonie des fiançailles ou des *nuptiæ*, où la jeune mariée paraissait sous le voile de la *nuée* symbolique (*nubes*) lorsqu'elle avait atteint l'âge *nubile* (*nubilis*), qui en tire le nom. On le voit, les vestiges de l'antiquité la plus reculée trahissent les pas de la vieille humanité jusqu'au sein de nos cités, où nous les retrouvons dans les usages de la vie commune. »

..... « Nous avons vu poindre le principe de la vie pastorale au milieu des bois, le dieu et la nymphe revêtir déjà partiellement la forme de l'animal des holocaustes; la victime était le type du pontife qui l'immolait, le dieu s'identifiant à la victime..... Les idées constitutives de la famille pastorale chez les races aryennes et indo-européennes, ont scellé de leur sceau les noms hiératiques des membres de la famille. Si la jeune fille, l'enfant de la maison, porte le nom de *Douhitri*, en principe *Doughitri* chez les Aryens, de *Thygater* chez les Grecs, de *Tochter* dans le moderne idiome germanique, etc., les hymnes du Véda nous apprennent pourquoi elle est ainsi nommée; c'est qu'elle est chargée de *traire* (*dough* ou *douh*) la vache pour le service du dieu de l'autel au lever de l'aurore, jeune dieu du foyer domestique, qu'elle soigne comme son propre frère, et comme son futur époux..... La racine *pâ*, qui signifie *alimenter, nourrir*, et, par suite, *protéger*, forme une famille de mots au nombre desquels sont ceux de *pita, pitar, pater*, etc., signifiant le père de famille, le pasteur d'un troupeau domestique; il élève le *vatsa*, selon le langage des hymnes du Véda, c'est-à-dire, le jeune enfant, en principe le *veau*, etc., le rejeton de l'animal d'un troupeau. La gestation de la femme correspond à une vieille forme de l'année de neuf ou dix mois, année d'un primitif usage chez les pasteurs de l'Inde, de la Grèce, de l'Italie, etc..... Sous tous ces rapports étymologiques, l'idiome du Véda est une mine inépuisable; les rapports de la vie pastorale s'y trouvent symboliquement appliqués aux deux mondes, au monde intermédiaire qui sépare le ciel et la terre, et au monde céleste.... C'est dans la vie pastorale surtout que la polygamie s'est développée comme institution aux jours de l'antiquité dans la race d'Abraham, chez les Ismaélites, parmi les pasteurs turcs et mongols.... La raison de cet état de choses saute aux yeux; c'est qu'une tribu faible (la famille était alors une tribu), c'est qu'une pareille tribu eût couru risque de se voir engloutie par le nombre de ses ennemis... Il faut distinguer ici entre la vraie épouse, l'unique en son genre, l'épouse souche, la Sara dans la maison d'Abraham, et le nombre de femmes d'un second et d'un troisième rang. Voici pourquoi : c'est que de ces différents rangs de femmes sortent différents ordres de populations, remontant à un père commun, non pas à une mère *commune*, inégaux en droits, en obligations, en puissance. De là divers peuples qui étaient moins des peuples que des *castes*, ayant des devoirs distincts par rapport aux occupations de leur vie et aux devoirs envers leurs ancêtres; un rituel distinct les circonscrivait dans la sphère de leur action propre. Ces *Gentes*, ces *Phratries*, ces *Phylæ*, ces *Dschanas*, d'origine à la fois identique et séparée, sont issus en principe de la division d'une famille en plusieurs tribus apparentées, fruits de la polygamie. »

MARIE. — La proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception a fait redoubler parmi les protestants les injures contre la sainte Vierge; ils sont allés, dans une brochure publiée à Genève, jusqu'à prétendre que, après la naissance de Jésus, Marie avait eu de Joseph d'autres enfants. M. l'abbé Mermillod a réfuté cette erreur dans son livre intitulé : *La Vierge Marie et sa perpétuelle virginité*. Il prouve que l'expression de frères, dont se servent les évangélistes pour désigner quelques apôtres, ne doit pas être

prise à la lettre. « Le nom du père, celui de la mère de saint Jacques le Mineur, l'apôtre que saint Paul désigne aussi comme le frère du Seigneur, sont consignés dans les Evangiles. Saint Jacques était fils d'Alphée ou Cléophas, et Marie, sœur de la sainte Vierge, était sa mère. Dans le récit de la Passion, au pied de la croix de Jésus, avec la sainte Vierge et Marie-Madeleine, il y avait aussi, dit saint Jean, Marie sœur de la sainte Vierge et femme de Cléophas, la mère de saint Jacques le Mineur, ajoute saint Matthieu. Ainsi, d'après les Livres saints, le frère du Seigneur, saint Jacques était fils d'Alphée ou Cléophas, et de Marie, sœur de la sainte Vierge; cette seule remarque suffit à démontrer que le mot de frères, employé par l'évangéliste, ne peut avoir la signification qu'on lui donne dans nos langues modernes. On l'appliquait aux hommes issus d'un même sang, aux parents de divers degrés. » M. Léon Aubineau, auquel nous empruntons ces dernières lignes, ajoute (*Univers* du 8 décembre 1856) : « Le pasteur Bungener dit (dans sa réponse à M. Mermillod, intitulée *Marie et la Mariolatrie* : « Le culte de la Vierge est la divinisation délirante de tous les sentiments que les prêtres ne peuvent adresser ailleurs... sentiments que l'imagination a souillés, qui sont un encouragement à d'ignobles études... Les plus mauvais romans sont innocents auprès des livres qui servent de texte à l'enseignement des séminaires. » Ces livres, l'auteur ne les a ouverts que pour les refermer bien vite; sa pudeur est si grande. Il entre dans nos églises, et y reste un tiers de minute, dit-il, « ce fut assez, ce fut trop, j'avais compris qu'on parlait de la Vierge, et j'avais entendu... ce que je ne pourrais reproduire ici même, en latin. » Pauvre scandalisé, quelle admirable innocence! Mais comment, avec une pareille candeur d'âme, avec une pureté d'imagination si facilement alarmée, comment a-t-il pu deviner les *rêves dépravés qui occupent les méditations des prêtres?* Comment peut-il savoir par *quelles questions* ces rêves dépravés *se traduisent dans la nuit du confessionnal?* Quelle science lui a fait connaître qu'*aux scandales grossièrement matériels* devenus impossibles, a succédé de nos jours *un développement immense de l'impureté des cœurs?* Quelle autorité lui a enseigné que *le prêtre franchement dissolu* des époques passées *était moins gâté que tel ou tel prêtre d'aujourd'hui, pur de corps, mais s'autorisant de cette pureté même, pour être impur dans ses pensées?* Et surtout que tous ces arguments vont bien à démontrer que la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu est une erreur? »

Nous nous proposions d'ajouter ici divers extraits sur la sainte Vierge; mais la publication du bel ouvrage de M. Auguste Nicolas, intitulé : *La Vierge Marie*, rend ce soin inutile. Cet ouvrage en effet épuise la matière, et se trouve ou se trouvera bientôt dans toutes les mains. Nous n'avons ici qu'à en constater le mérite. Signalons pourtant un délicieux morceau de Mgr Gerbet, composé pour le *Keepsake religieux*, et que nos lecteurs trouveront dans le *Dictionnaire d'apologétique*. Rendons aussi hommage à la *Cité mystique de Dieu* de Marie d'Agréda, admirable ouvrage, qui, ne fût-il considéré que comme un produit de l'imagination, serait encore une suite de méditations excellentes sur les mystères de la sainte Vierge, et offrirait toujours la lecture la plus propre à faire aimer la religion, et à en faire concevoir les ineffables beautés.

MATHEMATIQUES. — Plusieurs savants distingués, entre autres, le philosophe écossais Hamilton, ont insisté au XIXe siècle sur les dangers qui résultent, pour l'esprit et pour le cœur, de l'étude exclusive des mathématiques. Nous avons mis la main sur un livre curieux publié en 1733 par un nommé Cartaud, et intitulé. *Pensées critiques sur les mathématiques*. Le but de l'auteur est de montrer que les mathématiques ont leurs obscurités, comme toutes les sciences, et que c'est à tort qu'elles prétendent à une certitude infaillible. Voici comment il tâche de montrer que les quatre systèmes imaginés sur la question des éléments de l'étendue, sont inacceptables : « Le système d'Epicure pèche en ce qu'il suppose des points qui ont des parties, et qu'il prétend qu'elles sont tellement liées les unes avec les autres, qu'elles sont dès lors même inséparables. Le système de la division inépuisable est des plus choquants, en ce que toutes les parties étant réellement distinguées, elles ne doivent plus être considérées comme divisibles. Le système des infiniment petits a aussi ses inconvénients, puisque ces infiniment petits étant supposés étendus, ils ont une longueur qui doit être tout au moins composée de deux points; celui enfin des inétendus ne semble pas soutenable : car quelle serait leur nature? quels rapports analogiques auraient-ils avec l'étendue? »

« Rien, » dit Malhésieu, « n'est plus étonnant que les vérités démontrées touchant les incommensurables. La ligne AC et la ligne AD ont chacune une infinité d'aliquotes pareilles, et dans ce nombre infini je ne puis jamais trouver une seule qui soit l'aliquote des deux lignes.

« Je puis prendre, par exemple, la cent millième partie de la ligne AC, la deux cent millième, la quatre cent millième, et ainsi doublant toujours à l'infini, sans que jamais aucune de ces parties puisse être contenue précisément un certain nombre de fois dans la ligne AD.

« Je puis même choisir une infinité d'aliquotes de la ligne AC d'un ordre tout différent. Je puis prendre la trois cent millième, la neuf cent millième, et ainsi triplant toujours jusqu'à l'infini, sans que jamais dans cette infinité d'infinis je puisse trouver une partie qui mesure exactement la ligne AD

« Cette vérité démontre invinciblement la divisibilité de la matière à l'infini, ou, pour s'exprimer autrement, que l'étendue

ne peut être composée d'indivisibles. Car si le côté du carré, par exemple, était composé d'indivisibles, il en contiendrait nécessairement un certain nombre : ainsi l'un de ces indivisibles serait aliquote de ce côté. Prenant maintenant l'un de ces indivisibles ou aliquotes pour mesurer la diagonale, il y sera contenu précisément un certain nombre de fois, ou avec un reste. Si vous dites qu'il y est contenu précisément un certain nombre de fois, voilà la diagonale commensurable au côté, ce qui a été démontré impossible. Si vous dites que cet indivisible est contenu un certain nombre de fois dans la diagonale avec un reste, je vous demande ce que c'est que le reste d'un indivisible? Ce reste sera nécessairement plus petit que l'aliquote dont il est reste, et par conséquent cette aliquote n'était pas indivisible, contre la supposition; donc l'étendue n'est pas composée d'indivisibles.

« Il n'y a rien de démontré si cela ne l'est pas; car de dire, comme de certaines gens, qu'il n'y a pas de carrés parfaits, par conséquent point de côtés, ni de diagonales, c'est raisonner pitoyablement... Il suffit de leur possibilité... Ainsi la vérité des incommensurables subsiste invinciblement. Voilà donc les points démontrés impossibles; mais voici bien autre chose.

« Si le point est impossible, qu'est-ce donc que la rencontre des deux côtés qui forment l'angle du carré? Si le point est impossible, le cercle est impossible. Car si Dieu forme une boule parfaite, et qu'il la pose sur un plan parfait, le point de contingence aura-t-il quelque étendue? S'il a quelque étendue, il est surface, ou pour le moins ligne; ainsi la tangente et le cercle auront une étendue commune contre ce qui est démontré dans la 11e prop. du IIIe livre. Direz-vous que Dieu ne saurait faire un cercle parfait? Vous aurez plus tôt fait de dire que Dieu n'est pas, que de borner si ridiculement sa puissance.

« D'ailleurs, quand je considère attentivement l'existence des êtres, je comprends très-clairement que l'existence appartient aux unités, et non pas aux nombres; je m'explique.

Vingt hommes n'existent que parce que chaque homme existe; le nombre n'est qu'une dénomination extérieure, ou, pour mieux dire, une répétition d'unités, auxquelles seules appartient l'existence. Il ne saurait jamais y avoir vingt hommes s'il n'y a un homme. Cela bien conçu, je vous demande : Ce pied cubique de matière, est-ce une seule substance? en sont-ce plusieurs?

« Vous ne pouvez pas dire que ce soit une seule substance; car vous ne pourriez pas seulement le diviser en deux; si vous dites que c'en sont plusieurs, puisqu'il y en a plusieurs, ce nombre tel qu'il soit est composé d'unités. S'il y a plusieurs substances existantes, il faut qu'il y en ait une, et cette une ne peut en être deux. Donc la matière est composée de substances indivisibles.

« Voilà notre raison réduite à d'étranges extrémités. La géométrie nous démontre la divisibilité de la matière à l'infini, et nous trouvons en même temps qu'elle est composée d'indivisibles.

« Humilions-nous et reconnaissons qu'il n'appartient pas à une créature, quelqu'excellente qu'elle puisse être, de vouloir concilier des vérités dont le Créateur a voulu lui cacher la compatibilité. »

Cartaud fait remarquer (p. 157) que dans un carré composé de 4 infiniment petits ou indivisibles, la diagonale serait égale au côté, ce qui est démontré impossible; — à la page 340, il tâche de prouver que le cône est la moitié du cylindre (parce que le triangle élément du cône est la moitié du rectangle dans lequel ce triangle est inscrit, rectangle qui est l'élément du cylindre, si on le fait tourner sur lui-même). — Enfin l'auteur dont nous parlons cite plusieurs passages de l'article *Zénon* du Dictionnaire de Bayle.

Nous trouvons des considérations semblables dans une brochure intitulée : *Dissertation philosophique sur l'indivisibilité à l'infini de l'espace, de la matière et du temps, sur la forme des atomes, et la véritable loi du mouvement continu, par Jean-Jacques Beaux, docteur en médecine.* (Paris, chez Garnot, 1852.) L'auteur commence par citer l'argument de Zénon (Achille) afin de montrer que la divisibilité à l'infini de l'espace a pour conséquence l'impossibilité qu'un coursier soit atteint par un autre qui va dix fois plus vite. Au contraire, dit-il, si l'on admet qu'il vient un moment où le coursier le plus lent parcourt la plus petite étendue possible, le second coursier, dans le moment suivant, parcourra dix fois cette étendue et prendra l'avance. M. Beaux tâche ensuite de montrer que les atomes (indivisibles) sont sphériques. Puis il répond à une objection. On lui oppose ce raisonnement : « Soit *at* la distance des deux coursiers qui, d'après M. Beaux, sera de 1 mètre. Que *a* marche dix fois plus vite que *t*: *a* aura parcouru son mètre *at* en un temps T, qui sera d'une seconde, par exemple, tandis que *t* n'aura fait que 1 décimètre *tm* de chemin dans le même temps T. Voilà la marche des deux coursiers dans la première unité de temps. Quand on dit unité de temps, c'est d'une mesure étalon, d'une durée constante et comparable dont on entend parler : deux unités de temps sont donc deux quantités parfaitement égales; sans cela l'une des deux ne serait plus une unité, mais bien un multiple ou une fraction d'unité. Il me semble donc que M. Beaux se trompe lorsqu'il emploie le mot *unité* de temps pour indiquer la durée du mouvement du mobile *a* arrivé en *t* pour parcourir l'espace *tm*. Si en effet *tm* n'est qu'un dixième de *at*, *a* ne mettra qu'un dixième du temps T à le parcourir; si donc T était l'unité de temps, on ne peut pas dire que c'est dans la seconde unité de temps que *a* va de *t* en *m*; mais il faut dire que c'est dans un dixième du premier temps T qu'il parcourt cet espace.

Pendant le dixième de T, le courrier t va de m en m', étant $mm' = 1/10\ tm$.

« Si vous continuez le raisonnement de cette manière, vous trouvez que le temps ira toujours en diminuant proportionnellement à l'espace à parcourir, et quand le diviseur de l'espace est devenu ce qu'on nomme l'infini, c'est-à-dire quand l'espace à parcourir entre les deux mobiles est devenu $= 0$, alors le temps est 0 aussi, de manière que l'on a les deux progressions décroissantes que voici :

Espaces à parcourir	1^m,	$0^m,1$	$0^m,01$	$0^m,001$
Temps employés par a,	T,	$1/10$T,	$1/100$T,	$1/1000$T.
Temps employés par t,		T,	$1/10$ T,	$1/100$ T.

« Or un calcul très-simple nous donne la valeur de la somme de toutes ces fractions d'unités de temps, quand on connaît la distance primitive entre les deux mobiles et la vitesse de chacun d'eux.

« Soit l la distance at et $\frac{l}{m}$ la distance tm, de manière que la vitesse de t soit $\frac{l}{m}$ de la vitesse de a, on trouvera pour l'expression du temps employé par a, à atteindre t, la valeur suivante : $t = \frac{m}{m-1}$ T, où T est l'unité de temps adoptée.

« Il faut tenir compte de ce que, pour avoir cette formule, on a fait la somme d'une suite de termes qui allait à l'infini, car τ est la somme de

$$T\left(l + \frac{l}{m} + \frac{l}{m^2} + \frac{l}{m^3} + \frac{l}{m^4} + \cdots + \frac{l}{m^\infty}\right),$$

mais cette expression de τ est limitée et peut être exprimée par un nombre ; donc il ne paraît pas exact de dire que a s'approchera toujours de plus en plus de t et ne l'atteindra jamais. Si l'on cherche cette valeur τ pour le cas du docteur Beaux, comme on a : $m = 10$, on trouve : $\tau = \frac{10}{9}$ T, c'est-à-dire que a atteindra t après un temps égal à T (temps employé à parcourir un mètre), plus un neuvième de ce temps T. Si donc a avait mis 9 secondes à faire 1 mètre de chemin, en 10 secondes il aurait atteint le paresseux t qui marchait devant lui.

« Tout ceci ne veut dire rien autre chose, sinon que la divisibilité du temps et de l'espace à l'infini n'implique point une durée de temps infinie pour parcourir un espace fini. »

M. Beaux répond d'abord que pour lui l'unité de temps est la même pour parcourir le décimètre que pour parcourir le mètre ; seulement que dans le premier cas le courrier va dix fois moins vite. Il ajoute : « Même en leur accordant ce qu'ils demandent, c'est-à-dire que le temps diminue proportionnellement à l'espace à parcourir, ils n'en seraient pas plus avancés, car ils ne parviendraient jamais à prouver que cet espace qui sépare les deux mobiles devient égal à zéro..... » D'ailleurs, continue-t-il, tous les mathématiciens reconnaissent avec Bayle que l'argument de Zénon est insoluble ; que, de deux courriers qui suivent le même chemin, celui qui est le second, quoiqu'il aille plus vite que le premier, peut s'en approcher toujours sans jamais l'atteindre..... « Placez un courrier sur l'ordonnée de l'asymptote, un autre courrier sur celle de la courbe donnée, que chaque courrier fasse un chemin égal à l'accroissement de la ligne sur laquelle il est placé, et vous avez l'argument de Zénon. Ce qui a empêché jusqu'à présent les mathématiciens de s'apercevoir qu'ils adoptent l'argument de Zénon, c'est que les deux courriers sont remplacés par deux lignes, et que dans l'énoncé de ce problème, il n'est pas fait mention de la divisibilité de l'espace à l'infini ; ce n'est qu'à la fin de la discussion qu'elle se manifeste..... Il est vrai que les mathématiciens admettent en même temps l'indivisibilité de l'espace à l'infini et la jonction des deux courriers. » (*Voy.* Bourdon, *Eléments d'algèbre*, 1 vol. in-8° 1834, p. 97.) L'adversaire de M. Beaux ajoute que l'espace est divisible à l'infini, parce qu'il n'est pas substance, mais que la matière ne peut se diviser à l'infini, car le dernier terme d'une division à l'infini est zéro, et un être ne peut devenir zéro sans cesser d'être... ; l'atome est donc insécable, non pas parce qu'il est la plus petite partie de l'espace, mais bien par cette raison qu'il est une individualité distincte.

M. Beaux se fait illusion quand il croit avoir *découvert* que l'argument de Zénon d'Elée contre le mouvement a pour conséquence la non-divisibilité à l'infini. Il apporte ensuite en preuve de la même opinion l'hypothèse d'une sphère creuse remplie par un corps rond. Si la sphère devient de plus en plus petite, la cavité disparaîtra. Donc il y a une limite à la petitesse des corps, laquelle ne peut être dépassée sans qu'ils disparaissent. « Il est un autre passage des *hypothyposes* de Sextus Empiricus qui peut servir de troisième démonstration de la même vérité. En effet, placez un mobile à l'extrémité d'une ligne droite de 1 mètre de longueur : ce mobile ne pourra pas être en même temps dans tous les lieux dont cette ligne est composée ; ce ne sera que successivement qu'il y arrivera ; divisons cette ligne en dix parties égales ou décimètres : le mobile ne pourra arriver au deuxième décimètre qu'après avoir passé par le premier ; il faudra qu'il soit arrivé au second pour parvenir jusqu'au troisième, et ainsi de suite. Mais ce que nous venons de dire du mètre s'applique au décimètre, car si nous divisons ce décimètre en dix parties égales ou centimètres, le mobile ne pourra également pas arriver au second centimètre avant d'avoir passé par le premier, au troisième avant d'avoir atteint le second, etc. ; et si l'espace est divisible à l'infini, quelque petite partie du centimètre que l'on veuille faire parcourir au mobile, on ne pourra pas y parvenir, parce qu'elle sera toujours composée de plusieurs autres parties divisibles elles-mêmes, et qu'aucun corps ne peut se mouvoir sans commencer son mouvement par la plus petite partie du chemin qu'on veut lui faire parcourir... L'espace est donc composé d'une infinité de lieux d'une forme sphérique, ne laissant pas d'intervalles plus petits entre

eux..... L'indivisibilité de l'espace à l'infini nécessite celle du temps. Pour le prouver, tirons une ligne droite qui renferme mille des lieux dont j'ai démontré l'existence; plaçons un atome dans le premier de ces lieux : cet atome ne pourra passer dans le second lieu que dans une unité de temps indivisible, car si cette unité était composée de plusieurs fractions, à chaque fraction de cette unité de temps, l'atome serait dans un lieu différent, ce qui est impossible, puisqu'il n'y en a aucun entre le premier lieu que quitte l'atome et le second lieu qu'il va occuper..... (Pour la même raison, l'atome ne peut employer plusieurs unités de temps pour se rendre du premier au second lieu). Si cet atome a un mouvement continu, il doit parcourir les mille lieux en mille unités de temps, ni plus ni moins; supposons que cet atome n'atteigne le millième de ces lieux que dans deux mille unités de temps, son mouvement ne sera pas continu, il sera intermittent. Ainsi, pendant la première unité de temps, mouvement; pendant la deuxième unité, repos; à la troisième unité, mouvement; à la quatrième unité, repos, et ainsi de suite. Si l'atome va moins vite encore, il y aura pour un mouvement deux repos, trois repos, etc. Mais ces repos sont si petits que nous ne les apercevons pas, et que les corps nous paraissent seulement aller plus lentement. Ainsi, il n'y a qu'un seul mouvement continu et une infinité de mouvements intermittents, et tous les corps, dans les instants où ils se meuvent, vont aussi vite les uns que les autres. »

Voici maintenant quelques passages de Bayle que l'auteur cite en notes : « En général, tous ceux qui raisonnent sur le continu ne se déterminent à choisir une hypothèse qu'en vertu de ce principe : *S'il n'y a que trois manières d'expliquer un fait, la vérité de la troisième résulte nécessairement de la fausseté des deux autres.* (Ainsi on adopte la divisibilité à l'infini à cause de l'absurdité des hypothèses qui supposent l'étendue de points mathématiques ou d'atomes étendus et indivisibles)... La raison formelle de la vitesse du mouvement est inexplicable : la plus heureuse pensée là-dessus est de dire que nul mouvement n'est continu, et que tous les corps qui nous paraissent se mouvoir, s'arrêtent par intervalles; celui qui se meut dix fois plus vite que l'autre s'arrête dix fois contre l'autre cent. Mais quelque bien imaginé que paraisse ce subterfuge, il ne vaut rien; on le réfute par plusieurs raisons solides que vous pouvez voir dans tous les cours de philosophie. (Arriaga, Oviedo.) Je me contente de celle qui est tirée du mouvement d'une roue. Vous pourriez faire une roue d'un diamètre si grand que la partie des rais la plus éloignée du centre se mouvrait cent fois plus vite que la partie enchâssée dans le moyeu; cependant les rais demeureraient toujours droits, preuve évidente que la partie inférieure ne serait pas en repos pendant que la supérieure se mouvrait. » M. Beaux essaye de répondre à cela par l'exemple d'une petite roue qui, attachée à une grande, et faisant le même espace dans le même nombre de tours, doit nécessairement tantôt glisser, tantôt rouler; car, livrée à elle-même, elle mettrait plus de tours pour faire le même espace. Mais cette réponse n'a pas une portée générale... « Si le mouvement, » dit encore Bayle, « ne peut jamais commencer, il n'existe point; or, il ne peut jamais commencer; donc... je prouve ainsi la mineure : un corps ne peut jamais être en deux lieux tout à la fois; or, il ne pourrait jamais commencer à se mouvoir sans être en une infinité de lieux tout à la fois; car, pour peu qu'il s'avançât, il toucherait une partie divisible à l'infini, et qui correspond par conséquent à des parties infinies d'espace; donc... Outre cela, il est sûr qu'un nombre infini de parties n'en contient aucune qui soit la première, et néanmoins un mobile ne saurait jamais toucher la seconde avant la première; car le mouvement est un être essentiellement successif; donc deux parties ne peuvent exister ensemble; c'est pourquoi le mouvement ne peut jamais commencer si le continu est divisible à l'infini, comme il l'est sans doute en cas qu'il existe. La même raison démontre qu'un mobile, roulant sur une table inclinée, ne pourrait jamais tomber hors de la table; car avant que de tomber, il devrait toucher nécessairement la dernière partie de cette table. Et comment la toucherait-il, puisque toutes les parties que vous voudriez prendre pour les dernières en contiennent une infinité, et que le nombre infini n'a point de partie qui soit la dernière. » Enfin on objecte contre l'indivisibilité à l'infini le fameux théorème du carré de l'hypothénuse; car les côtés de la plupart des carrés de l'hypothénuse ne sont pas des nombres entiers, et quelque petites que soient les unités dont vous formerez ces carrés, vous aurez toujours des fractions de ces unités, ce qui entraîne nécessairement la divisibilité de l'espace à l'infini. A cela M. Beaux répond que le théorème de l'hypothénuse n'est pas vrai dans tous les cas; que les carrés imparfaits sont des chimères, et que les nombres entiers qui ne sont point des carrés parfaits n'ont point de racine, non-seulement en nombres entiers, mais encore en nombres fractionnaires.

En somme, voici les diverses questions, dont la brochure de M. Beaux soulève la discussion : 1° Est-il vrai que l'argument de Zénon soit une objection insoluble contre la divisibilité à l'infini, ou bien cet argument peut-il se résoudre par le calcul qui a été exposé? 2° Est-il vrai, qu'en n'introduisant pas dans le problème des deux courriers la condition de la divisibilité à l'infini, on échappe à l'argument de Zénon? 3° Les atomes peuvent-ils être étendus et sphériques? 4° Que penser de cette proposition, que le dernier terme d'une division à l'infini est zéro, proposition qui a été successivement produite pour combattre la preuve de l'in-

divisibilité donnée par M. Beaux, et pour donner une autre preuve de cette même indivisibilité? 5° Est-il vrai que la géométrie actuelle admette et rejette à la fois la divisibilité à l'infini? (*Asymptote, prob. des courriers.*) 6° Que penser de l'hypothèse du mouvement intermittent?—Nous ne voulons pas résoudre ici toutes ces questions; disons seulement que si l'adversaire de M. Beaux n'est pas toujours exact, M. Beaux lui-même, à part son illusion de croire découvrir ce qui est vulgaire depuis longtemps, se trompe à coup sûr en admettant des atomes sphériques, c'est-à-dire des corpuscules à la fois étendus et indivisibles. Il y a une contradiction manifeste dans les mots d'*étendue la plus petite possible.* Nous avouons que les objections contre la divisibilité à l'infini nous paraissent insolubles; mais ce n'est pas là une solution complète de la question.

Citons encore le passage suivant qui se rattache à ce qui précède.

« Le cercle et la tangente ont un point commun, puisqu'ils se touchent. La grandeur de ce point varie comme le diamètre du cercle, et lui est proportionnelle, c'est évident. Or, ce point est-il une ligne droite ou un arc de cercle? Il ne peut être une ligne droite, puisqu'une telle ligne ne peut en aucune manière appartenir au cercle parfait. Il ne peut être non plus un arc de cercle, puisque la ligne droite ne peut être composée de lignes courbes. Quelle est donc la nature de ce point mystérieux, dont les dimensions varient, et qui n'est ni droit, ni circulaire? on l'ignore, mais serait-on reçu à dire que cette ignorance implique l'impossibilité du contact du cercle et de la tangente? » Ainsi parle M. V. de Bonald (*Corresp. de mai* 54) dans un article où il renvoie à la géométrie de M. Malezieu, sur la prop. 12, liv. III, et sur la prop. 4, liv. IX.

MÉDECINE. — La question des rapports de la médecine avec la religion ne peut être qu'effleurée dans un article comme celui-ci; elle exigerait à elle seule un ouvrage entier. Tout le monde sait qu'un grand nombre de peuples païens n'ont jamais eu d'autres médecins que les ministres de leur religion. Ces *magiciens* étaient censés posséder à la fois les moyens de sauver les âmes et de sauver les corps. Leurs moyens curatifs paraissaient même empruntés beaucoup plus à la vertu de certaines pratiques religieuses, qu'à une science expérimentale des maladies et des remèdes naturels. Le christianisme, en révélant au monde la véritable idée du sacerdoce et le but surnaturel de la religion, devait séparer ce qui a été souvent uni dans les cultes païens, mais le christianisme lui-même touche par plus d'un endroit à la médecine, et les apologistes vont demander des arguments à la science d'Hippocrate, quand ils ont à parler 1° des guérisons miraculeuses dont l'Evangile fait foi; 2° des conséquences hygiéniques de certains préceptes, contre lesquels on se prévaut trop souvent d'une prétendue faiblesse de santé; 3° de la sollicitude avec laquelle la Providence a semé sur tous les points du globe les herbes médicinales; 4° des systèmes de thérapeutique que notre siècle a vu éclore en si grand nombre, et qui souvent heurtent la morale (exemples: le magnétisme, l'avortement, etc.); 5° enfin, des causes des maladies. Il y aurait un livre à faire sur la mission providentielle de ces grandes maladies qui ont apparu à certaines époques et dans certaines régions. La lèpre antique, dont le moyen âge hérita, et qui a été retrouvée par les voyageurs dans les archipels les plus riants de l'Océanie; la peste, dont le foyer d'infection était en Egypte et qui paraît un *accessoire* de l'islamisme bien qu'elle ait disparu de la Turquie depuis une quinzaine d'années; cette autre maladie, non pas *contagieuse*, mais *épidémique*, qui, sous le nom de *choléra*, a fait en Europe, à plusieurs reprises, de si grands ravages; la petite *vérole*, combattue d'abord par l'*inoculation*, puis par la *vaccine*, à laquelle plusieurs médecins distingués reprochent d'avoir quadruplé le nombre des *fièvres typhoïdes* en contractant la peau, et retenant le *virus* qui cherchait une issue (66); ces diverses maladies et une foule d'autres, que nous n'avons pas à énumérer ici, tiennent dans le monde une trop grande et trop douloureuse place, pour ne pas mériter l'examen des hommes qui s'appliquent à la philosophie de l'histoire. Malheureusement le matérialisme règne dans les hautes régions de l'enseignement médical, et tant qu'il n'y aura pas en France d'Université catholique, il est difficile que la science des détails, et les vues d'ensemble qui exigent, comme préliminaires, des convictions chrétiennes, se rencontrent dans les mêmes esprits, à un degré assez élevé, pour que la lumière se fasse sur les graves problèmes historiques et philosophiques qui se rattachent aux maladies. En attendant que la science officielle prenne une meilleure direction, nous devons signaler quelques efforts individuels, dignes des plus grands éloges. Les travaux des docteurs Tessier, Cayol et Francis Devay, nous paraissent surtout à remarquer. L'*Hygiène des familles* de ce dernier est un excellent ouvrage que nous avons cité en plusieurs circonstances (à l'article JEUNE, à l'article CONFESSION, et à l'article MARIAGE). Nous en extrayons les réflexions qui suivent.

« Les religions sont des modificateurs hygiéniques par excellence; on ne peut les passer sous silence dans un traité d'hygiène. *Sous le rapport médical*, dit Joseph Franck, *il faut avoir égard aux religions, et il faut avouer que non-seulement la religion chrétienne, mais encore les religions juive et mahométane sont établies de telle manière qu'elles*

(66) Voir la *Revue médicale* de 1854, dont les réclamations ont paru tellement dignes d'attention, que le maréchal Vaillant a décidé que l'inoculation pourrait suppléer la vaccine pour les jeunes gens admis dans les écoles militaires.

s'opposent au développement des maladies. C'est plutôt dans la négligence et l'abus des devoirs religieux, que dans leurs préceptes qu'on doit rechercher la cause des maladies. Hufeland, dans son *Art de prolonger la vie*, a fait la même réflexion. Lorsque des croyances religieuses ont force de loi chez un peuple, elles modifient profondément sa manière de vivre soit en bien soit en mal... Le christianisme ressort avec avantage de la comparaison de sa portée hygiénique avec celle des autres religions... Le plus savant, sans contredit, des médecins modernes, Frédéric Hoffmann, qui a laissé sur toutes les parties de l'art de guérir indistinctement de volumineux traités, était frappé de la haute valeur des principes hygiéniques de nos Livres sacrés; c'est une fontaine de miséricordes divines, disait-il, d'où coulent, par deux points opposés, des eaux salutaires, les unes à notre âme, les autres à notre corps. (*Op. om. : De dialetica sacræ Scripturæ medicina*, t. V, p. 270.) Il y a dans le génie de la tradition chrétienne quelque chose qui ne se trouve pas dans les autres traditions et qui donne une singulière autorité à l'hygiène. Celle-ci repose avant tout sur le sentiment profond de la dignité de l'individualité humaine... Un premier élément de supériorité de la tradition chrétienne dans ce qui a trait aux fondements de l'hygiène, c'est d'avoir revêtu cette dernière d'un caractère sacré, en l'associant aux devoirs... En second lieu, la tradition chrétienne a fondé *l'hygiène politique* ou *l'hygiène de l'espèce*, en attachant un prix immense à l'homme considéré d'une manière intrinsèque. Elle le garantit des atteintes volontaires de la destruction lorsqu'il est encore à l'état de germe, où elle apprend à vénérer le principe humain qui doit subir une si magnifique évolution. Chez presque tous les peuples de la Grèce, chez les Perses, les Babyloniens, *à l'exception des Israélites*, on trouve des traces d'exposition et d'infanticide. (Burdach, *Physiol.*, t. V, p. 85. — *Voir* un travail très-remarquable de M. Thibaud sur l'avortement chez les anciens, *Gaz. médicale*, t. XII, n° 35, 1844.) La philosophie même la plus pure, celle de Platon et d'Aristote, a refusé de reconnaître à l'embryon des droits imprescriptibles à la vie. On sait que ces hommes ont déclaré, dans leurs républiques idéales, que la provocation à l'avortement était un moyen convenable pour prévenir l'excès de la population; et les stoïciens justifiaient cette pratique en soutenant que l'enfant n'acquiert une âme qu'au moment où il commence à respirer, de sorte que l'embryon n'étant point animé, le détruire n'est point commettre un meurtre. En général l'antiquité païenne faisait peu de cas de la vie, considérée d'une manière absolue, et respectait peu l'organisation, qui est le théâtre de ses développements; ses combats de gladiateurs le montrent suffisamment. On ne comprenait pas à Sparte, sous le dur régime des lois de Lycurgue, que l'individu né dans l'infirmité de la chair, fût digne de conservation; cette république sans entrailles, oubliant l'excellence primordiale du type humain, jetait dans les gorges glacées du Taygète les enfants débiles de qui elle n'attendait ni vigueur, ni réaction pour l'âge mûr. On voit encore chez les peuples non chrétiens la perversion humaine s'exprimer par des formes d'éducation physique absurdes, dégradantes. Cela se rencontre entre autres chez les Caraïbes, qui attachent beaucoup d'importance à corriger la forme des mollets; pour cela, ils enveloppent les jambes de leurs enfants de liens si serrés que les chairs ressortent entre les tours des bandes. Les sauvages du Brésil écrasent le nez de leurs enfants; les Yamaos du Pérou, pour arriver à plus de perfection encore sous ce rapport, leur enlèvent la cloison cartilagineuse. (Humboldt, *Voyage aux terres équinoxiales*, tom. III, p. 402.) Enfin, il n'est pas de peuple sauvage chez lequel on ne trouve d'absurdes coutumes qui mutilent l'organisation, ou l'arrêtent dans ses développements; il en est peu qui ne fassent subir à l'enveloppe osseuse de l'organe de l'intelligence des compressions difformes. Ainsi, lorsqu'on avance que le christianisme a régénéré le monde, on énonce une vérité au-dessus de toute contestation, mais qu'il ne faut point restreindre au point de vue moral; il l'a régénéré doublement, dans son esprit et dans sa chair.

« Il a fondé l'hygiène privée ou individuelle, il a fondé l'hygiène de l'espèce, ou l'hygiène sociale. Nous disons qu'il les a fondées, car il a donné, à cet égard, des préceptes que les développements de la science ont confirmés plus tard, et qui participent en quelque sorte, de la perpétuité de la tradition chrétienne... » Suivent des recherches sur l'hygiène des Hébreux, des Grecs, des Hindous. Après avoir rendu justice à ce qu'il y a de bon dans les lois de Manou, l'auteur ajoute : « Un mysticisme exagéré, fiévreux, enveloppe la nation hindoue tout entière et la fait sortir des bornes de la vie réelle.... Les exercices dévots ou ascétiques, parmi lesquels elle se plonge, produisent dans les sens et dans l'intelligence une irritation et une exaltation dont il est difficile de ne pas se faire une idée, surtout si l'on sait avec quelle persévérance les Hindous savent se soumettre aux plus cruelles pratiques de dévotion. Le dogme de la contemplation dans Brahma a peuplé l'Asie d'hallucinés. Voici quelques préceptes du mysticisme hindou donné aux *Vanaprosthas*, et aux *Sannyâsis*, ou anachorètes et dévots ascétiques : *Lorsque les organes des sens se trouvent en rapport avec des objets attrayants, l'homme expérimenté doit faire tous ses efforts pour les maîtriser, de même qu'un écuyer pour contenir ses chevaux... Dans la saison chaude, qu'il supporte l'ardeur des cinq feux; pendant les pluies, qu'il s'expose aux torrents d'eau que versent les nuages; durant la saison froide, qu'il porte un vêtement humide; en se livrant à des austérités de plus en plus*

rudes, qu'il dessèche sa substance mortelle. (*Lois de Manou*, l. VIII, v. 50.) Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer toutes les bizarreries, toutes les pratiques cruelles témoignant de l'agitation convulsive du misérable peuple hindou, qui met le suicide parmi les vertus expiatoires. Si de nos jours, le suicide par le feu (*suttie*) est moins usité, il n'est pas rare de voir des pénitents se noyer dans les fleuves sacrés, ou se faire enterrer vivants. Il arrive ordinairement à la fête qui a lieu tous les ans près de Calabhaïrana, que huit à dix personnes se précipitent volontairement du haut d'un rocher. (*Asiatic Researches*, t. VII, p. 256.) Turner (*Ambassade au Tibet*, t. II, p. 24), Moor (*Hindou Pantheon*, p. 162), et Duncan (*Asiatic Researches*, t. V, p. 37), racontent qu'un pénitent, ayant fait vœu de tenir ses bras en l'air pendant 24 ans, avait fait de grands voyages dans cette position. Déjà il était allé jusqu'à Astrakan et à Moscou, mais il mourut avant le terme fixé à sa pénitence. Il est fait mention d'un pénitent de Benarès qui couchait jour et nuit sur un lit recouvert de pointes de fer; dans les chaleurs de l'été, il s'entourait de feux; dans l'hiver, il laissait tomber goutte à goutte de l'eau froide sur sa tête.... Celui qui parcourt les pages du Coran ne demeure pas longtemps à s'apercevoir que l'hygiène de l'espèce est négligée. Quoique, à diverses reprises, il loue la pureté des mœurs, qu'il pose un frein à la concupiscence masculine, en limitant le nombre de femmes que chaque époux peut posséder, il n'en est pas moins vrai que la déchéance organique et morale de la femme, proclamée par Mahomet, pèsera éternellement sur sa mémoire. Les institutions mahométanes, en ne plaçant point le sexe féminin dans l'ordre voulu par la nature, ont commis une flagrante iniquité, qu'elles doivent sévèrement expier un jour... On a encore la preuve décisive de ce relâchement de la morale de Mahomet, dans le verset du Coran qui a trait à l'inceste, et où il se prend d'indulgence pour une si flagrante violation des lois de la nature : *Tout commerce d'un fils avec sa mère, d'un frère avec sa sœur, est abominable;... si ce crime est commis, le Seigneur est indulgent et miséricordieux.* Ce n'est point ainsi que parle Moïse; il défend sous peine de mort, les mariages des frères avec les sœurs, des petits-fils avec l'aïeule, du neveu avec la tante paternelle ou maternelle. Lorsqu'on approfondit le génie des institutions mahométanes, on acquiert la conviction des vues intéressées du législateur, et l'on comprend la différence énorme qui existe entre elles et les instituts de l'Ancien Testament. Mahomet mû plutôt par le désir d'imposer à un peuple sa propre domination, que de lui fournir des règlements conservateurs, adoucit leur rigidité par des concessions faites à un élément passionnel, inné sur la terre d'Orient, à la volupté vénérienne. Il voulut enchaîner les esprits à l'observance de la loi, moins par la conviction profonde du devoir que par l'attrait du plaisir naturel, puisqu'il ne fit entrevoir aucun autre but au delà du temps. Avec une telle perspective, un paradis sensuel, le germe de toute perfectibilité est étouffé dans l'homme. L'hygiène des sociétés chrétiennes n'a donc autre chose à envier au Coran que l'extrême propreté, cette demi-vertu de saint Augustin, et les pratiques balnéaires, érigées dans ce livre à l'état de devoir. Nous arrivons ainsi aux perfectionnements apportés par la loi nouvelle, l'Evangile, à la science directrice de la vie organique, ou, en d'autres termes, à l'hygiène.

« L'Evangile, l'histoire le démontre, a régénéré le monde, à une époque donnée, comme la loi mosaïque avait réprimé les désordres d'un autre temps. Il était venu non-seulement apporter la loi nouvelle, fondement du salut à venir des nations, mais comme conservateur de leur santé physique. Il est impossible d'admettre, lorsqu'on a lu Suétone, Pétrone, Tacite et Juvénal, que l'espèce humaine eût pu survivre, même organiquement, à ce déluge d'immondes et d'inouïes voluptés. La bonne nouvelle fut annoncée au monde au moment même où la mesure débordait, et cette coïncidence n'est pas un enseignement d'importance médiocre... L'Apôtre des nations, la personnification la plus haute du génie chrétien, apporta au nom de son Maître au monde sensuel et débauché, une doctrine sévère, mais propice, fondée sur une connaissance profonde de l'homme. Saint Paul prêcha la paix à établir entre les sens et l'esprit, et montra dans un enseignement merveilleusement développé, le christianisme venant donner à l'homme le pacte d'alliance entre les puissances de l'âme et les forces de la chair, entre l'homme animal et l'homme esprit. L'antagonisme entre les mouvements charnels et les mouvements spirituels existe, saint Paul le constate, mais il veut que l'harmonie soit désormais établie entre ces deux principes de la nature de l'homme; qu'ils conspirent ensemble vers un même but, la validité corporelle et le perfectionnement moral. *Afin*, dit-il, *qu'il n'y ait point de schisme ni de division dans le corps, mais que tous les membres conspirent mutuellement à s'entr'aider les uns les autres.* (*I Cor.* XII, 25.)

« Ailleurs nous rencontrons cet admirable verset qui résume dans un mouvement de la plus haute inspiration le but final auquel doit tendre toute existence humaine :

« *Ipse autem Deus sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur* : « *Que le Dieu de la paix vous sanctifie lui-même en toute manière, afin que votre esprit, votre âme et votre corps se maintiennent sans dissension jusqu'à l'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*» (*I Thess.* V, 23.)

« On ne saurait trop méditer la profondeur de ce passage. Saint Paul y fait connaître sa doctrine sur la science de l'homme,

et c'est celle que les plus grands physiologistes enseignent encore de nos jours. Il reconnaît dans la nature humaine trois éléments constitutifs autour desquels se groupent toutes les manifestations de la vie : 1° la force vitale (*spiritus*); 2° le principe de l'âme ou du sens intime (*anima*); 3° l'élément visible, l'agrégat matériel (*corpus*). Homère, Platon et Cicéron ont écrit de bien belles choses et qui survivront éternellement chez tous ceux qui vouent dans l'intimité de leur cœur un culte aux nobles pensées ; mais nul d'entre eux n'égale l'Apôtre. Saint Paul, au point de vue humain, est le plus grand génie qui ait jamais existé, parce qu'il a mesuré dans son regard la profondeur de la nature humaine, si diversement mélangée, et qu'il a résolu par le christianisme le plus important de tous les problèmes, celui qui a pour but d'entretenir le juste équilibre, la normalité entre les mouvements impérieux de la chair et les justes exigences des forces affectives.....

« Tertullien, dans le traité *De cultu feminarum*, rappelle les femmes romaines à la pudeur et à la modestie ; il s'élève contre l'abus des parfums, par les considérations suivantes : — « Il est certain que toutes ces huiles, ces poudres et ces essences dont on se sert pour teindre les cheveux, gâtent, altèrent le cerveau, et produisent le vertige et les convulsions. » Dans le même endroit, on lira avec admiration cette belle définition de la beauté : *C'est une perfection du corps dont Dieu a bien voulu orner son ouvrage, et une couverture digne de la noblesse de l'âme* (*ut animæ aliqua vestis urbana*). Il blâme les spectacles comme développant l'éréthisme sensuel. — Mais c'est Clément d'Alexandrie qui a donné surtout les preuves manifestes de son savoir concernant la science de l'homme..... L'enseignement médical florissait à Alexandrie. Le prodigieux amas de livres renfermés dans le sein de cette cité contribua beaucoup à sa réputation scientifique ; les savants y avaient établi le siége de leur empire, et procurèrent la plus grande célébrité à ses écoles. Celle de médecine jouissait d'une telle réputation, sous le règne de Valens, qu'Ammien Marcellin rapporte qu'il suffisait d'y avoir étudié pour mériter l'estime et la confiance publiques. Il est facile, dès lors, de comprendre comment, vivant au sein de cet aréopage de savants et de lettrés, Clément dut contracter un goût tout particulier pour la science d'Hippocrate et de Celse, deux auteurs qu'il cite souvent et avec vénération dans la IIe partie de son *Pédagogue*, partie tout hygiénique... Tous les plus beaux génies qui dirigèrent après les apôtres l'établissement du christianisme se font remarquer par leurs connaissances étendues sur la nature corporelle de l'homme. Ainsi Tertullien, Origène, Lactance, saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien, saint Basile, saint Grégoire, saint Jean Damascène, médecin lui-même, ont approfondi, dans leurs ouvrages, l'étude médicale de l'espèce humaine. Destinés à organiser un ordre social nouveau, à concentrer en eux la double autorité de pères et de chefs spirituels, ces grands hommes devaient posséder une science universelle, et surtout celle de la nature humaine, objet spécial de leur direction. Dans cette substitution de tout un ordre d'idées, de croyances, à un monde vieilli et dépravé, l'hygiène devait fournir le texte de précieux enseignements. Les races plongées dans le polythéisme ne savaient plus vivre selon la raison et selon la nature ; il fallait les y ramener. D'une autre part, il fallait répondre à ces premiers hérésiarques, exagérateurs du spiritualisme chrétien (les marcionites et les manichéens), qui, frappant de réprobation la chair, regardant le corps comme l'ouvrage du mauvais principe, concluaient qu'il n'était pas permis de manger de la viande, ni de multiplier par voie de génération les espèces animales. L'Eglise chrétienne déploya toute sa sévérité contre ces doctrines subversives et si peu conformes à l'esprit de l'Evangile ; elle les réduisit en poudre en déchaînant contre elles les voix puissantes d'Origène et de Tertullien. La seconde partie du *Pédagogue*, vaste répertoire où tout ce qui a trait à la conduite générale de la vie est méthodiquement exposé, est un traité complet d'hygiène. Tous les modificateurs y sont longuement étudiés. Le chapitre des aliments (*quomodo in alimentis versari oporteat*) renferme des préceptes dont la justesse est de tous les temps, de tous les lieux, et des détails fort précieux sur les habitudes somptuaires de l'époque. Il s'élève avec force contre l'usage des *secundæ mensæ* que Celse blâmait déjà lui-même de son temps ; il considère comme un art perfide, celui qui offre à des hommes rassasiés et suffisamment nourris des mets qui réveillent l'appétit éteint. Le trop grand luxe de la table prépare la maladie. *Qui ad luxum mensæ propensi sunt suos sibi morbos enutriunt.* Il s'appuie à cet égard sur l'autorité des célébrités médicales du jour. *En vain*, dit-il, *l'habile médecin Antiphane affirme que cette variété de mets est presque toujours l'unique cause de leurs maladies, ils s'irritent contre cette vérité, et, poussés par je ne sais quelle vaine gloire, ils méprisent tout ce qui est simple et naturel ; rien n'échappe à leur avidité, ils n'épargnent ni peines, ni argent. Les murènes des mers de Sicile, les anguilles du Méandre, les chevreaux de Milos, les poissons de Sciato, les huîtres d'Abydos, les légumes de l'Epire, que dirai-je encore? les bettes d'Asie, les pétoniles de Mélymne, les turbots de l'Attique, les grives de Daphné, et les figues de Chélidoine, pour lesquelles le Perse stupide envahit la Grèce avec une armée de 50,000 hommes ; enfin, les oiseaux du Phase, les faisans d'Egypte, les paons de Médie, ils achètent et dévorent tout.* Sous le point de vue historique, cette énumération peut avoir son prix. Mais, d'ailleurs, que ne savions-nous pas, au rapport de Suétone et de Pétrone, touchant la voracité et en même temps la gastronomie fabuleuse, les prodigalités insensées des opu-

lents Romains? Le fameux repas de Lucullus en l'honneur de ses deux hôtes illustres, Cicéron et Pompée, et qui lui coûta 40,000 fr., n'était qu'une liesse bien mesquine, si on le compare à un simple ordinaire de Vitellius. Ce glouton, de proverbiale mémoire, dépensait près de 80,000 fr. par jour pour ses repas, et il ne lui était pas rare de donner des festins de 100,000 écus (Sueton., *Vit.*, cap. 13.) A la dédicace d'un vaste plat d'or, celui-ci contenait des cervelles de paon, des langues de phénicoptères, etc., et le tout avait été recueilli par des vaisseaux envoyés exprès vers le détroit de Gibraltar, et par des cohortes de chasseurs jusqu'aux monts Krapacks.

« On croira peut-être que le luxe culinaire a atteint ici son apogée ; on se trompe : Héliogabale surpasse à son tour Vitellius, comme Vitellius avait dépassé Lucullus. Héliogabale, au rapport de Lampride, coûtait à l'Etat, pour chacun de ses repas, plus de 800,000 fr. On n'en sera pas surpris, si l'on considère qu'il faisait mettre ensemble jusqu'à 600,000 cervelles d'autruches, les talons grillés d'un grand nombre de jeunes chameaux...

« C'est dans le *Pédagogue* que l'on doit puiser les notions les plus certaines touchant la dépravation organique et morale où étaient parvenues les hautes classes de la société romaine. *Le luxe*, dit Clément, *a fait des hommes un affreux mélange et les a couverts d'opprobre. Le vice promène ses joies lascives et insultantes ; il coule à pleins bords dans nos villes, il est la loi commune, universelle. Une curiosité inouie, molle et luxurieuse, agite les cœurs. Il n'est rien qu'ils n'inventent pour rallumer leurs desirs éteints, rien qu'ils n'essayent pour réveiller leur imagination blasée. La nature qu'ils violentent s'épouvante de leurs excès : les femmes font l'office des hommes, les hommes celui des femmes* (67). *Quel horrible spectacle que celui de cet inceste perpétuel ! Quel trophée pour notre civilisation !* Déjà saint Paul avait aussi reproché publiquement aux Romains, en termes très-énergiques, cette interversion des sexes, mais le *Pédagogue* de Clément est peut-être le livre qui nous en apprend le plus sur la science du libertinage dans l'empire romain ; d'après plusieurs passages, on ne peut douter qu'on mît alors en pratique un art affreux, ayant des règles particulières, et qui avait pour but de créer des *androgynes artificiels ;* il y avait des établissements où les jeunes gens allaient compromettre leur virilité, sous la direction d'êtres dépravés et passés maîtres dans la pratique. L'illustre Père de l'Eglise n'épargne point les sanglantes satires à cette science infâme, et il s'efforce vainement de faire rougir des fronts qui ne rougissaient plus. Il raille avec amertume la consommation que les jeunes gens faisaient des épilatoires, et le temps qu'ils passaient à déshonorer leurs corps (68). Mais la tâche était rude : il attaquait presque une institution sociale.

« L'on sait en effet que la pédérastie a régné dans tous les Etats de l'ancienne Grèce, depuis leur fondation jusqu'à leur décadence, et qu'elle y était pratiquée sans mystère, même par les personnages les plus considérables. Lycurgue et Solon avaient réglé les rapports entre les deux amants, et la loi n'interdisait que la pollution des garçons par leurs parents les plus proches. Le mépris pour les femmes, l'orgueil des hommes, la prédilection pour la beauté masculine, que l'éducation des gymnases nourrissait, étaient avec une excessive sensualité, la cause de cette aberration. (Burdach, *Physiologie*, t. V, p. 533.)

« Dans un chapitre intitulé : *Quænam de procreatione liberorum tractanda sint*, Clément règle en hygiéniste consommé les rapports normaux entre les époux, et les subordonne à l'intérêt de l'espèce. Il dépeint à merveille l'influence pernicieuse qu'exerce sur l'économie entière, et particulièrement sur les forces vitales, l'abus de l'acte de la procréation. *Les plaisirs du mariage trop répétés brisent les nerfs de l'homme comme de faibles fils qu'on tire avec trop de violence ; ils obscurcissent les sens, et détruisent les forces... Dans cet instant, en effet, l'homme est arraché de l'homme avec violence.* Il recommande d'éviter les aphrodisiaques qui produisent sur l'appareil vénérien une stimulation factice, peu favorable à une saine et robuste génération.

« Il invite à respecter la couche nuptiale, et à l'environner de mystère. *Considérez*, dit-il au sujet de l'adultère, *l'épouse d'autrui comme votre fille.* Enfin parmi les belles et importantes considérations dont ce livre abonde, celle-ci nous paraît digne d'être méditée, car elle est d'une grave portée ; son infraction habituelle est la source de bien des désordres. Comme saint Paul, Clement exhorte à la chasteté dans l'état de mariage, afin d'entretenir l'estime entre les époux, premier support de tout bonheur conjugal. « *Comment, d'ailleurs, votre femme pourra-t-elle vous croire chaste, si vous ne l'êtes pas dans les plaisirs que vous prenez avec elle?...* Il est à craindre, d'ailleurs, que vous n'apportiez le déshonneur dans votre demeure, en développant par cette sorte de libertinage la concupiscence d'un tempérament de feu. » Il y a dans cette dernière remarque, une vérité capitale, dont l'appréciation ne peut être laissée qu'aux seuls hommes, dont la mission est d'observer journellement la na-

(67) *Voir* un passage de Pline, où il dit que de son temps les hermaphrodites étaient très-recherchés : « Gignantur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos, et in prodigiis habitos, nunc in deliciis. » (*Hist. nat.*, l. VII, cap. 3.)

(68) L'objection des esclaves, selon Sénèque, était fondée sur cette coutume : L'âge veut en vain le faire sortir de l'enfance, la force l'y retient ; une recherche odieuse épile tout son corps, lui rend la peau lisse comme celle d'un enfant : *In cubiculo vir, in convivio puer est.* (Senec., *De benef.*, l. III.)

ture humaine, au milieu de ses écarts, et de lui apporter sa réparation.

« Ce qui fait le mérite spécial du *Pédagogue*, c'est que les préceptes qui y sont contenus, sont toujours proportionnés aux lois de l'économie vivante. Le chapitre *sur les bains* paraîtra surtout remarquable, car les raisons qui lui font rejeter l'abus des bains chauds, indiquent un observateur consommé qui avait dû puiser aux écoles médicales les plus renommées, des notions sur les forces vitales. — Dans cette période de mollesse et de volupté de l'empire romain, on recherchait de préférence les modificateurs qui assouplissent le plus la fibre et relâchent le plus agréablement la force des tissus. Parmi ceux-là, on faisait à Rome et dans tout l'Orient le plus grand abus des bains chauds. Les riches voluptueux, au rapport de Martial et de Juvénal, y passaient une grande partie de la journée et n'en sortaient que pour prendre le repas du soir, qu'ils prolongeaient très-avant dans la nuit. Il résultait de là une énervation générale de tout le système que Clément a parfaitement constatée. Il... fait souvent allusion à la surexcitabilité nerveuse, aux perversions de la sensibilité qui, de son temps, exerçaient de grands ravages dans les organismes. Plus tard, à l'époque où écrivait Ammien Marcellin, cet éréthisme nerveux s'éleva jusqu'au degré de convulsion (*quæ superexstant*, edit. Gottlieb., l. XIV, c. 6; l. XXVIII, c. 7.) Clément attribue cette disposition maladive à la vie molle et efféminée, et surtout aux *parfums exquis* dont on faisait un usage journalier.

« Le chapitre du *Pédagogue* consacré au sommeil offre le même genre d'intérêt. Selon Clément, un sommeil immodéré est aussi nuisible au corps qu'à l'esprit; il ne doit jamais durer plus de six heures, et l'on ne doit jamais s'y livrer pendant le jour. Il est nuisible à la santé de dormir dans une plume moelleuse, où le corps entraîné par son propre poids s'ensevelit; de là, les congestions cérébrales... Les lits fermes sont le gymnase naturel du sommeil... Un lit mou et efféminé ne convient pas à la noble virilité de l'homme. Il s'élève avec force contre les orgies nocturnes, *noctem verterunt in diem*, si fréquentes et si multipliées dans le monde romain, et qui étaient consacrées en quelque sorte par la religion et par les lois. De son temps on célébrait encore à Alexandrie et dans une grande partie de l'Orient les *grandes dyonysiaques* ou fêtes de Bacchus, pendant la durée desquelles il n'était pas rare de voir la ville presque tout entière plongée dans une ivresse profonde; il se pratiquait alors un raffinement de monstrueuses débauches, de voluptés inouïes que nous ne pouvons plus comprendre de nos jours. (S. Aug., *De civit. Dei*, sur le culte de *Liber*, l. VII, c. 21; — *Recherche sur la nature du culte de Bacchus en Grèce et sur l'origine et la diversité des rites*, par J. P. Gail.)

« Rien n'est plus profondément pratique que la foi chrétienne. Positive et sévère de sa nature, elle veut avant tout des praticiens, et fait marcher de front la croyance et l'action. Rien par conséquent n'est plus propre à satisfaire les tendances des esprits sérieux de nos jours, qui prennent en dégoût tout ce qui n'est point capable de se transformer en pratique ou de la produire... Mais, comme d'une autre part, la créature humaine est peu disposée à se fixer, et qu'elle considère aisément les croyances religieuses comme quelque chose de vague et d'indéterminé, il faut que la religion l'enchaîne à des pratiques journalières; en un mot elle doit la saisir par tous les points, par son intelligence et par ses sens; tenir ces derniers en éveil par des représentations symboliques de ses dogmes. Le culte est donc nécessaire au point de vue physiologique, comme il l'est au point de vue social, et le catholicisme, qui lui donne une si légitime importance, entre, par cela seul, dans le fond de la nature humaine. Les croyances chrétiennes impriment dans l'âme un sentiment de sécurité qui n'est point sans effet sur l'organisme même, puisque nous avons déjà remarqué le malaise organique qui suit ce que nous avons nommé *le vague des passions*.

« Nous ne voudrions pas que le lecteur nous prît pour un apologiste intéressé du culte catholique; nous ne faisons qu'étudier les religions comme modificateurs hygiéniques. Aucune arrière-pensée ne nous inspire, et si nous arrivons à des conclusions favorables à l'élément catholique sous le rapport sanitaire, c'est que la force des choses nous y amène. Nous signalerons encore parmi ces avantages l'institution des sacrements. Sans leur attribuer des vertus miraculeuses proprement dites, nous pensons qu'ils favorisent le perfectionnement de la double nature humaine; que dans certaines circonstances, ils réagissent favorablement sur l'organisme entier par l'impression salutaire et profonde qu'ils opèrent primitivement sur l'âme... Il est des infirmités physiques, il est des afflictions profondes et navrantes que les moyens humains ne peuvent plus adoucir; il est de ces circonstances, dans la vie, où l'homme n'a plus à réagir, mais à s'abandonner au flot providentiel, comme ces maletots qui, après avoir accompli intégralement leurs devoirs, pour sauver le navire d'une ruine inévitable, se croisent les bras sur un radeau, et confient leurs destinées au souffle des vents. Le cœur de l'homme est-il oppressé sous le poids du remords, la religion donne l'espérance, don précieux que ni la médecine, ni la philosophie ne peuvent octroyer. Une des plus grandes intelligences médicales, Baillou, qui a été surnommé l'Hippocrate français, avait aussi remarqué que dans certains cas désespérés, l'influence expansive produite sur le moral par l'administration des sacrements était des plus favorables : *Nam in ritu ecclesiastico et remediis divinis remedium remediorum consistit, humanis et auxiliis prævalens* (*Opera omnia*, t. III, p. 378, in-4°.)

« Il est plusieurs sectes chrétiennes qui ont

perdu une partie des avantages hygiéniques attachés aux dogmes religieux par certaines pratiques débilitantes que ceux-ci sont loin de recommander. Tels sont les Grecs qui se mortifient par les jeûnes les plus austères et les plus rigoureux. J. P. Franck avait observé ce fait chez les Grecs et les Juifs; il les a vus dans un état d'exténuation effroyable, tomber en syncope à l'entrée de leurs temples. (*System. der medicinishen polizey*, t. II, p. 402.) Les sectes qui sont dominées par le principe du libre examen, l'interprétation des Ecritures, sont, comme les faits le démontrent d'ailleurs, plus exposées à tomber dans des écarts dangereux. Grégoire nous paraît avoir bien apprécié ce mode d'influence (*Histoire des sectes religieuses*, t. III) : *Les sectes protestantes*, dit-il, *paraissent être celles qui ont produit le plus de théosophes, auxquels conviendrait mieux une autre dénomination. Peut-être en trouverait-on la raison dans la manière d'interpréter l'Ecriture d'après l'esprit privé. Une vaine présomption porte l'homme à se prévaloir de ses lumières; et quelquefois à se croire favorisé d'inspiration immédiate... Cette situation de l'âme conduit souvent à la théomanie.* C'est avec raison que le docteur Cerise a considéré les écarts religieux comme une des causes les plus puissantes de la surexcitation nerveuse, de la folie sous toutes formes. Ce qui se passe dans certaines contrées protestantes, où les sectaires ont fait scission avec le *rationabile obsequium*, fournit les plus lamentables pages à l'histoire des folies humaines.

« Il en est qui, prenant à la lettre ces paroles de l'Ecriture : *Le royaume des cieux veut être pris par violence* (*Matth.* XI, 12), *criez au ciel, levez les mains vers le ciel* (*passim*), élevèrent en Amérique, dans une des nombreuses sectes de méthodistes, des sous-sectes, appelées plus tard *jerkers* et *barkers* (*secoueurs et aboyeurs*). *On voit des congrégations religieuses composées quelquefois de dix à douze mille personnes de tout âge, de toute couleur, des deux sexes, qui sautent, chantent, dansent, crient, rient, pleurent, écument, se roulent, s'évanouissent par centaines ; dans une seule de ces assemblées le nombre des maniaques tombés en pamoison s'est élevé à* 800. (*Les ministres pérorent avec véhémence. Les têtes se montent, les inspirés tombent à la renverse en criant : Glory, Glory! Les jumpers ou sauteurs du pays de Galles font la même chose en criant : Gononiant, gononiant!*) *L'enthousiasme se communique par le rapprochement des individus. Les rolling exercises consistent à tourner rapidement comme les derviches jusqu'à ce que, couverts de sueur, les figurants tombent par terre, quelquefois dans l'eau et dans la boue* (*les réunions ont lieu la nuit dans un bois*). *Alors on les conduit dans un lieu convenable ; on prie et on chante autour d'eux, les personnes tombées en pamoison perdent la parole. A ces explosions se distinguent les jerkers ou secoueurs. Ils commencent par des branlements de tête en avant et en arrière, ou de gauche à droite, qui s'exécutent avec une incroyable rapidité; bientôt le mouvement se communique à tous les muscles, et les secoueurs bondissent dans toutes les directions. Les grimaces sont telles que la figure est méconnaissable, surtout parmi les femmes qui n'offrent plus que l'aspect hideux d'un costume en désordre. Plusieurs fois on a remarqué que ces transports se communiquaient sympathiquement et prenaient le caractère d'une affection nerveuse. On cite un ministre presbytérien qui, en haranguant sa congrégation contre cette manie, en fut atteint subitement, et devint lui-même jerker. Dans les tavernes, on a vu des joueurs, des buveurs, jeter tout à coup les cartes, les verres, les bouteilles, et se livrer aux folies qu'on vient de décrire, et qui ne sont pas encore le dernier terme de dégradation auquel sont descendus des êtres à figure humaine; car la prime est sans doute aux barkers, ou aboyeurs, qui marchent à quatre pattes comme les chiens, grincent des dents, grognent, hurlent et aboient.* (Grégoire, *Hist. des sectes relig*, t. IV, 2e édit.) Lambert et Talbot qui ont vu ces scènes étranges et qui les ont décrites dans les relations de leurs voyages, ont cru être témoins d'*accès de rage*, c'est l'expression de l'un d'eux. Talbot vit lancer des chaises contre le plancher avec fureur; il vit une femme étendue sur son dos, se tordant les mains, s'arrachant les cheveux, jeter ses bras autour d'une de ses voisines, et la renverser avec violence. Ce voyageur ajoute qu'ayant interrogé des assistants sur le motif de cette farce religieuse, ils lui répondirent gravement que leurs assemblées se tenaient toujours de la même manière, et qu'ils ne s'y plaisaient que quand l'esprit agissait sur eux aussi puissamment. (*Cinq années de résidence au Canada*, par Ed... Alex. Talbot, t. II, p. 147.)

« Il est, aux Etats-Unis, d'autres sectaires, qui s'appuient sur un passage de l'Ecriture pour prescrire la danse comme un moyen de glorifier Dieu. La langue, disent-ils, doit célébrer les louanges ; les pieds et les mains doivent remplir le même devoir. Tels sont les *shakers*, secte fondée par Anne Lee, qui est en même temps *antigénérationiste*, ou contraire au mariage ou à la propagation de l'espèce. Les extravagances des shakers sont dignes de la doctrine qu'ils professent. (*Voy.* les notes de M. Gustave de Beaumont, à la suite de *Marie* ou *l'Esclavage aux Etats-Unis*.)

« L'Angleterre, et surtout le pays de Galles, virent aussi des scènes analogues à celles de nos convulsionnaires, et des fanatiques des Cévennes. (*Voyage en Ecosse*, par *Necker de Saussure*, p. 168.) Dans son Rapport sur l'épidémie convulsive de Cornouailles, le docteur Cornish cite un homme de quarante-huit ans devenu fou par des prédications méthodistes. Un visionnaire se pend de peur de pécher contre le Saint-Esprit. Un autre, dans le paroxisme du délire, se suicide après avoir détruit toute sa famille. Le docteur Perfect, et, d'après lui, Pinel (*De l'aliénation mentale*, p. 41-270), et

Mathey (*Recherches sur les maladies de l'esprit*, p. 456), assurent que le méthodisme a multiplié le nombre des aliénés.

« Il est dans l'Eglise grecque, en Russie, une secte détachée du raskolnisme, dont les membres sont appelés égorgeurs ou tueurs. C'est spécialement dans leur parti, dit Grégoire, d'après Sthall, que se manifeste la frénésie du suicide, qui est regardé comme un martyre conduisant à la suprême félicité : il en est qui se coupent la gorge, d'autres qui cherchent la mort en s'enfonçant dans des marais profonds.

« Un profond enseignement ressort de ce tableau véridique de la raison humaine, c'est qu'une religion mal entendue, entraînant des pratiques déraisonnables, est un des plus funestes modificateurs hygiéniques. Le culte catholique a aussi, sans doute, fourni quelques exemples d'étranges aberrations; il a eu aussi ses quiétistes et ses convulsionnaires, mais ces exemples ne se sont jamais produits sur une aussi large échelle que dans la religion réformée. Il ne faut point perdre de vue aussi que la hiérarchie du catholicisme a toujours réagi énergiquement contre de pareils désordres, qu'elle les a désavoués comme contraires au véritable esprit du christianisme. Nous disons cela en toute sincérité, sans être aucunement influencé par des motifs étrangers ou personnels, sans vouloir aucunement jeter du blâme sur les hommes estimables qui pratiquent avec gravité et raison la religion évangélique. Nous n'oublions pas que les protestants appartiennent au grand corps de la civilisation chrétienne; mais, comme hygiéniste, nous sommes obligé de convenir qu'ils sont moins favorisés que les sectateurs du catholicisme, qui ont un culte, des sacrements, et un principe invariable d'autorité. Avec ces trois choses, une religion peut réellement exercer une action favorable et certaine; elle peut maîtriser les penchants désordonnés de l'homme, imprimer de la régularité aux actes de la vie humaine. La religion devient ainsi un complément aux préceptes hygiéniques. »

On lira avec intérêt, dans le même volume, le chapitre intitulé : *Fragment de l'histoire philosophique de l'hygiène. — Des instituts hygiéniques de Pythagore, et de leur influence sur les sociétés antiques. — Les Crotoniates et les Sybarites.* Ce chapitre fait partie de la quatrième partie, intitulée : *Des modificateurs moraux*, qui contient une étude développée sur les passions.

MIRACLES.—Nous tirons cet article d'un livre intitulé : *Pensées chrétiennes, mises en opposition avec les pensées philosophiques*, Rouen, 1747. C'est la réponse à un livre intitulé : *Pensées philosophiques*, imprimé en 1746, à Paris, quoiqu'il porte le nom de Lahaye, et reproduit, en regard des réponses, dans le volume que nous citons :

« Demande-t-on des auteurs profanes qui s'accordent sur quelques faits importants avec les auteurs sacrés, nous en avons plusieurs: Tacite, Suétone, Celse, Lucien, conviennent de l'existence et de la mort de Jésus-Christ sous l'empire de Tibère. Tacite, en particulier, dit qu'il fut condamné au supplice sous Ponce-Pilate, gouverneur de Judée. Julien, dont saint Cyrille d'Alexandrie rapporte les propres paroles, reconnaît la renommée que s'était acquise ce même Jésus-Christ, par quelques-uns de ses miracles. Porphyre et Hiéroclès, au rapport d'Eusèbe de Césarée, ont avoué les miracles opérés par Jésus-Christ. Le premier objecte même aux Chrétiens que depuis que Jésus-Christ est adoré, Esculape et les autres divinités n'habitent plus avec les hommes. J'ajouterai encore sur le même sujet le témoignage de deux illustres païens, mais convertis au christianisme, si cette qualité ne les rendait pas suspects, contre toute raison, à nos incrédules : c'est Quadratus et Aristide, Athéniens, qui, après leur conversion, présentèrent des *Apologies* pour les Chrétiens, à l'empereur Adrien, environ soixante ans après la mort de Jésus-Christ, qui subsistaient encore du temps d'Eusèbe de Césarée et de saint Jérôme. Cependant le fragment qu'en rapporte le premier de ces auteurs, est si judicieux et si formel, qu'il porte avec lui sa démonstration, de quelque source qu'on le tire.

«Le voici tel qu'il se lit au liv. IV, chap. 3, de son *Histoire :*

L'on ne saurait, dit-il, *douter de la vérité des miracles de Jésus-Christ, puisque l'on avait vu les personnes qu'il avait guéries et ressuscitées, non-seulement dans le temps qu'il faisait ces miracles ou pendant qu'il avait été sur la terre, mais aussi longtemps après sa mort; en sorte qu'il y en a eu plusieurs qui étaient encore en vie de notre temps.* Divers auteurs ecclésiastiques, non suspects et non intéressés dans le fait, font mention des qualités et du caractère de Ponce-Pilate. Tacite encore, et surtout Pline le Jeune, parlent du culte, des actions et du martyre des premiers Chrétiens, etc. De plus, l'on n'en cite aucun d'entre ceux qui ont écrit avec le plus de violence contre la religion chrétienne, qui contredise formellement ces faits. Que pourrait-on attendre de plus des ennemis du nom chrétien? Voudrait-on encore des auteurs juifs ou gentils qui s'accordassent en tout avec les auteurs sacrés, et qui eussent persisté, malgré cet accord, dans leur première religion? C'est supposer un assemblage monstrueux et peut-être impossible.

« N'est-ce pas cependant faire une telle supposition que de demander pour la démonstration de la vérité de la religion chrétienne, ou d'un fait sur lequel elle est toute fondée, qu'il soit confirmé par l'autorité de quelqu'un qui ne soit pas de ce parti, et qui ne soit ni fou ni séducteur? Mais, au défaut de témoignages étrangers sur les principaux faits de l'histoire évangélique, nous en avons de bien plus valides, non-seulement d'un peuple entier, mais de plusieurs peuples. Jésus-Christ a-t-il existé et vécu dans le temps que le rapportent ses disciples? C'est de quoi l'on convient dans

toutes les religions et chez tous les peuples qui ont ouï parler du christianisme, parce que l'on ne saurait le nier avec le moindre fondement. S'est-il dit le Messie, l'envoyé, le Verbe de Dieu, le prophète? Est-il né d'une vierge par la seule puissance de Dieu? a-t-il prêché et fait des miracles? Les mahométans et les Chrétiens en conviennent unanimement, les Juifs en partie et surtout Josèphe, un de leurs historiens, dans un passage qui a tout l'air authentique. Est-il mort d'une manière ignominieuse? Les mahométans le nient, sous prétexte de lui faire plus d'honneur, et se contentent de dire que, après sa mort, il fut enlevé au ciel. Les Juifs témoignent assez ce qu'ils en pensent quand ils l'appellent pendu, ses disciples les serviteurs du pendu. Tous les Chrétiens, en quelque lieu et de quelque secte qu'ils soient, s'en font gloire. Est-il ressuscité des morts et monté au ciel après sa mort? Les apôtres l'ont attesté d'abord après l'événement. Ses disciples en grand nombre l'ont publié et certifié. Les premiers à qui on l'annonça en plus grand nombre, en furent persuadés. Tous les Chrétiens en font profession; c'est le fondement de leur foi en Jésus-Christ aussi bien que de leur espérance. Les ennemis de la religion n'opposent rien de raisonnable à ce fait, et la narration qui nous en reste est accompagnée de toutes les circonstances et de tous les degrés de crédibilité qu'on peut exiger d'un témoignage de cette nature. Les témoins sont en grand nombre; ils déposent ce qu'ils ont vu de leurs yeux : ils en prennent à garant l'esprit de Dieu, qui s'est manifesté par des dons surnaturels; ils se vantent d'avoir part à ces dons : ils en donnent des preuves parlantes; ils attestent ce fait, dans le lieu même où il s'est passé, et d'abord après s'en être pleinement assurés; ils en informent tout le monde de la façon la plus solennelle. Tous ces témoins sont d'une probité reconnue; du moins ne leur reproche-t-on rien de contraire aux bonnes mœurs. Ils n'avaient aucun intérêt temporel à rendre ce témoignage, beaucoup moins à en rendre un faux. Ce qu'ils en récitent est même opposé aux préjugés dont ils étaient imbus. Leur religion condamne le faux témoignage comme un des plus grands crimes, et ils ne pouvaient s'en rendre coupables sans étouffer tout sentiment de conscience. Ils s'exposent aux plus grands dangers pour soutenir la vérité de ce qu'ils prêchent. Enfin toute leur conduite connue prouve qu'ils n'étaient, ni rusés, ni stupides, ni fous, ni fanatiques, ni imposteurs. Que veut-on de plus pour rendre leur témoignage de toute validité?

« *Mais*, dira l'incrédule, *le fait n'a aucune vraisemblance. C'est un mort ressuscité. Dès là je n'en veux rien croire, me fût-il attesté par un auteur d'une impartialité avouée. Rien de plus ordinaire que de voir des historiens de ce caractère nous en imposer, et tout un peuple se tromper sur leur récit.*

«Un mort ressuscité est effectivement hors de toute vraisemblance, si l'on n'y considère qu'un pouvoir humain et des vues mondaines. Les imposteurs et fanatiques de nos jours qui s'étaient flattés d'en imposer jusque-là à leurs sectateurs, en ont été les premières dupes et n'ont jamais entraîné dans leur erreur qu'un petit nombre d'entêtés. Mais, si l'on considère qu'il s'agit ici de la puissance de Dieu, à qui la résurrection n'est nullement impossible, et d'un fait où sa sagesse et sa justice sont infiniment intéressées, puisqu'il s'agit d'une personne suppliciée pour s'être dit le prophète, l'envoyé et le Fils de Dieu; autant que le fait mérite par lui-même un examen attentif des amis et des ennemis pour s'assurer de sa vérité ou de sa supposition; autant qu'il importe que tout le monde, amis et ennemis, en fussent bien informés, autant le témoignage constant des premiers, soutenu de tout ce qui peut lui faire donner créance, et le silence ou les subterfuges des derniers, doivent-ils avoir de force pour rendre le fait vraisemblable et le mettre au-dessus de tout doute raisonnable?

« *Mais*, répliquera l'incrédule, *s'il importait si fort que le fait fût bien démontré, pourquoi cette résurrection ne s'est-elle pas faite publiquement? Pourquoi Jésus-Christ n'a-t-il pas paru ressuscité aux yeux de ses juges même et de tout ce peuple qui avait demandé sa mort? Pourquoi n'est il pas rentré dans le commerce des vivants comme pendant le cours de son ministère? Pourquoi cette résurrection n'est-elle attestée que par ses amis, ou ses disciples, toujours suspects? Pourquoi*, etc., *pourquoi*... Car il n'y a point de fin à de semblables questions, qui, dans le fond, n'ont rien de concluant, et n'invalident point le témoignage rendu. La sagesse de Dieu a pu avoir de très-fortes raisons à nous inconnues, pour ne pas rendre la résurrection de Jésus-Christ plus solennelle. Nous pouvons même en présumer quelques-unes de très-probables, qui ont d'autant plus de poids contre les incrédules et les déistes que leur objection tire toute sa force des raisons de convenance pour la gloire de Dieu et l'utilité du genre humain, que l'on doit supposer infiniment mieux connues de Dieu que de nous. D'ailleurs, quand même le fait aurait été revêtu de toute l'évidence que les circonstances pouvaient permettre, en seraient-ils mieux disposés à le croire, puisqu'ils ne croient pas même ce que Jésus-Christ a fait aux yeux de tout un peuple, quoique appuyé du témoignage de ses ennemis mêmes? Outre que si ces ennemis avaient attesté sa résurrection et toutes ses suites, sans se déclarer ouvertement contre la religion qui en fait un de ses points capitaux, ils auraient aussitôt passé dans l'esprit des incrédules pour des amis suspects, auxquels il ne faut ajouter aucune foi; tant il est vrai que c'est bien moins la vérité qu'ils cherchent, qu'à s'affermir dans le doute, pour être plus libres dans leurs sentiments, et peut-être aussi dans leur conduite.

« L'on pourrait encore répondre plus directement à l'objection contenue dans ce pas

ragraphe par une espèce d'argument *ad hominem*, en se servant de la règle posée par l'auteur lui-même dans l'article 31. Tout un peuple m'assure avoir vu ressusciter un mort. Pourquoi déciderais-je d'abord que tout un peuple se trompe, et que ce fait est faux? *Parce que*, dit-on, *il est arrivé plus d'une fois à tout un peuple de se tromper, et qu'il n'est jamais arrivé à un mort de ressusciter.*

« Nouvelle décision trop précipitée.

« Qu'en savons-nous? Une personne raisonnable resterait du moins en suspens. Qu'il soit vrai, je le veux, que cette résurrection, si elle était réelle, fût la première; s'ensuit-il qu'elle ne saurait l'être? Il faudrait, pour cela, avoir prouvé qu'il ne se fait rien de nouveau dans le monde. Ainsi Tycho-Brahé, le prince Guillaume de Hesse et tous les astronomes du XVIe siècle, ont eu beau nous assurer l'apparition d'une étoile extraordinaire dans la constellation de Cassiopée, et remplir toute l'Europe de leurs observations et de leurs livres à son occasion, nous aimerons mieux croire qu'ils se sont tous trompés, que de recevoir un fait aussi étrange dans sa nature.

« *Non*, dit un troisième, *ce n'est point parce qu'un fait est sans exemple que je ne le crois pas, mais parce qu'il est entièrement hors de l'ordre naturel des choses et parce qu'il n'est assurément aucune puissance dans le monde en état de le produire. C'est ma règle sur cette matière, et je la trouve d'un usage admirable pour décider de tous les contes et récits que j'entends tous les jours de la bouche de gens, qui, sans elle, m'auraient déjà trompé mille fois. L'Auteur de la nature pourrait, il est vrai, donner lieu à une résurrection par un effet ou un acte immédiat de sa puissance : mais c'est ce que je me persuaderais encore moins qu'il voulût jamais faire. Cet être sage ayant, dès le commencement, formé ses plans, et disposé toutes ses œuvres et tous les événements à y concourir régulièrement, dérangerait-il lui-même son propre ouvrage? Serait-il comme nous sujet à changer de dessein? Pourrait-il arriver dans la nature quelque chose d'imprévu et d'extraordinaire, qui l'obligeât à y mettre la main par son concours miraculeux? Cette idée répugne à celle de toute la science divine, et à celle de la liaison naturelle des choses, des objets et des événements, des causes et des effets qui sont dans l'univers.*

« Quelque spécieux que me paraissent tous ces raisonnements, le doute avec lequel l'auteur des *Pensées philosophiques* veut qu'on procède, m'empêche d'y acquiescer pleinement. Une chose, entre autres, m'embarrasse. J'ignore si le Créateur, dans la formation et la disposition de ses ouvrages, n'a eu que des fins, pour ainsi dire, physiques, telles que la conservation, la multiplication et le bien-être physique de ses créatures. Je doute s'il n'aurait point eu, de plus, quelque vue morale, quelque intention de se manifester un jour d'une façon particulière, de se faire connaître, lui et ses attributs, ses plans, ses ordres, d'une manière expresse. Si cela était, si, de plus, ce monde sensible n'était pas le seul ouvrage du Créateur; s'il en était un autre composé d'intelligences, auxquelles nous dussions prendre part un jour; s'il était une économie morale supérieure à celle de ce monde corporel, je doute encore si le Créateur n'aurait point fait entrer dans ses plans la manifestation de cet autre monde; je doute, dis-je, s'il n'aurait pas convenu qu'il fît un jour connaître aux hommes tous ces grands objets par des voies éclatantes et auxquelles on pût reconnaître l'indépendance et l'autorité suprême du Maître de la nature. Si tout cela peut être; si des relations historiques, revêtues de tous les caractères qui assurent le mieux la vérité des faits ordinaires et naturels, m'en annonçaient de miraculeux, mais accompagnés de circonstances qui manifesteraient des vues telles que nous venons de les supposer, il me paraîtrait alors aussi ridicule de les révoquer en doute, que de recevoir aveuglément tous les prétendus faits miraculeux, mais dénués de circonstances pareilles que l'on débite tous les jours. C'est alors précisément qu'on pourra dire avec l'auteur : Que l'homme d'esprit croira, tandis que le sot restera incrédule.

« C'est dans le même esprit de doute que les incrédules traitent également de fabuleux quelques prodiges attribués aux ministres des faux dieux dans l'histoire profane, et les miracles dont l'Ecriture sainte fait mention, et qu'ils prétendent que les raisonnements des philosophes, contre les uns, sont applicables aussi aux autres. Un augure, par exemple, sous le règne de Tarquin l'Ancien, au rapport de Tite-Live et de Denys d'Halicarnasse, fait partager un caillou avec un rasoir, pour prouver qu'il ne s'était pas trompé dans le jugement de la pensée de ce prince. Le fait est cité avec bien d'autres par Quintus, le frère de Cicéron, en faveur de la divination. Cicéron, qui la combat, y répond en ces termes : *Au reste, ne me parlez point ni du baton augural de Romulus, que vous dites qui ne put être consumé du feu dans un très-grand incendie, ni du caillou d'Accius Navius. Les fables ne doivent point avoir place dans les questions de philosophie. Ce qu'un philosophe devait faire, c'était, premièrement, d'examiner la nature de la science augurale, d'en rechercher ensuite l'origine, et enfin de faire voir avec quelle uniformité elle s'est toujours soutenue.... — Les haruspices ont pour auteur de leur discipline un enfant qu'une charrue fit tout d'un coup sortir d'un sillon. — Nous qui? Est-ce Accius Navius?... Nous voulons donc devoir la connaissance des choses divines à des hommes qui n'ont presque connaissance de rien. Mais vous m'objectez que tous les rois, tous les peuples, toutes les nations se servent d'auspices; comme s'il y avait quelque chose de plus commun parmi les hommes que de ne rien savoir, et, comme si pour juger savamment de quelque chose il fallait s'en tenir à l'opinion de la multitude.* Sur cette réponse du philosophe païen, le

philosophe catholique romain s'écrie : Qu'on me cite un seul prodige auquel elle ne soit pas applicable. Oui, j'en citerai, et en grand nombre, tous les miracles de l'Evangile. Mais pour me contenter d'un seul qui en vaut des milliers, j'allègue la résurrection de Jésus-Christ. Que l'on examine tant que l'on voudra en philosophe, mais en philosophe qui se paye de raisons, cet événement, en lui-même, dans sa naissance, dans ses progrès, dans sa durée ; l'on ne saurait soupçonner ceux qui l'ont les premiers annoncé, ni de s'être trompés par faiblesse, ni d'avoir voulu tromper par malice. L'on en peut voir les preuves ci-dessus. L'on démontre, par des raisons sans réplique, pourquoi la chose a dû arriver ainsi. L'on en donne pour cause la puissance de Dieu. Il y avait trop à perdre à l'annoncer et à en faire profession; trop à gagner, à la rejeter, pour pouvoir seulement mettre en doute, que ce soit par pure ignorance de ce qui s'était passé, ou par attachement à l'opinion de la multitude, qu'on l'ait reçue.

« La persuasion où l'on est de sa vérité, s'est d'ailleurs soutenue trop longtemps, et se soutient encore malgré l'éloignement de dix-huit siècles et les efforts des incrédules, pour ne pas en conclure qu'elle est au-dessus de toute exception. Que l'on attribue, tant qu'on voudra, l'art prétendu de Navius au diable, comme fait Lactance, que l'on y soupçonne de l'artifice, comme l'insinue saint Augustin, ni l'un ni l'autre de ces principes ne saurait s'appliquer à la résurrection de Jésus-Christ avec le moindre fondement; et il faut convenir que le témoignage qui en fait foi, a tous les degrés possibles de certitude, ou qu'il n'y a rien de certain en fait d'histoire.

« C'est donc vouloir s'abuser soi-même et les autres bien vainement, ou plutôt c'est se dégrader de la qualité d'homme raisonnable et de philosophe, qui doit savoir distinguer les choses sur les caractères qu'elles présentent à son esprit, que de confondre la résurrection de Jésus-Christ avec cette foule de faits merveilleux répandus chez tous les peuples du monde, dont on ne saurait prouver, ni l'origine, ni la vérité, quelque bien établis qu'ils paraissent dans la société civile ou religieuse : au lieu que, dans le fait qui sert de base à la religion chrétienne, l'on n'avance rien qui ne soit attesté par des témoins irréfragables, rien dont on ne rende raison, rien qui soit au-dessus de la compréhension de l'esprit humain, rien qui ne cadre avec les perfections de Dieu à qui on l'attribue, rien qui ne confonde l'impiété, rien qui ne forme une foi éclairée.

« Entre ces faits, à qui, pour être aussi merveilleux que la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, il ne manque que d'être vrais, l'on pourrait mettre à juste titre l'enlèvement et l'apothéose de Romulus. Les faits en sont assez ressemblants; l'influence qu'ils eurent chacun sur l'opinion, la conduite et le culte des Romains et des Chrétiens, fut à peu près la même. En faut-il davantage pour que les incrédules prennent occasion de ce qu'il y a eu de fabuleux dans les uns pour révoquer en doute la vérité des autres? Bientôt ils ne manqueront pas de dire que l'histoire de l'ascension de Jésus-Christ a été moulée sur celle de l'enlèvemnt de Romulus. L'affinité des termes des deux narrations pourrait y donner lieu. Mais quelle extrême différence n'y a-t-il pas dans l'exposition, le narré, les auteurs, les témoins, les historiens et les sectateurs de l'histoire évangélique et ceux de l'histoire romaine, à l'avantage de la première sur ces deux articles? Dans la première, tout est simple, sans ombre d'art et d'ornement : dans la seconde, le tour, la diction, l'élocution, l'embellissement du style aident beaucoup au merveilleux de la chose, et y sont fort bien assortis. Dans la première, le fait y est donné pour vrai et assuré, sans le moindre doute : dans la seconde, c'est de perpétuels on dit, qu'on le rapporte, *fertur*, *dicitur*, *fama est*. Dans la première, il n'y a qu'une manière de rapporter le fait essentiel, la résurrection même et l'ascension au ciel : dans la seconde, les historiens savent à peine à quoi s'en tenir sur la manière de l'enlèvement. Dans la première, les premiers qui publient la chose de vive voix ou par écrit, le font l'année, le mois et presque le même jour, de la date de l'événement : dans la seconde, c'est seulement sept ou huit siècles après l'événement, qu'on en fait mention dans les écrits publics. Dans la première, les historiens ne rapportent que ce qu'ils ont vu de leurs yeux, touché de leurs mains, et ouï de leurs oreilles : dans la seconde, les historiens ne proposent que ce qu'ils ont tiré d'une tradition incertaine ou d'annales suspectes. Dans la première, les historiens ont à combattre, pour être crus, les préjugés, les passions de leurs auditeurs, et tout ce qu'a d'influence sur les esprits, la religion dominante, et ils persuadent : la seconde ne tend qu'à favoriser les préjugés de la religion dominante et de la nation, et elle a peine à se faire jour dans les esprits. Les témoins, les historiens, les partisans de la première se soutiennent dans leur narration jusqu'à la mort, au péril de tout ce qu'ils ont de plus cher, et au milieu des supplices: les partisans de la seconde l'ont publiée sans rien craindre de la part des hommes. La première est parfaitement assortie au reste de la vie de Jésus-Christ, et à l'idée qu'il avait donnée de lui-même : la seconde présente un contraste des plus étranges entre la conduite de Romulus et sa prétendue destinée après sa mort. La première s'est conservée pure, sans altération, sans contradiction formelle, et appuyée de preuves, au travers de dix-sept ou de dix-huit siècles, et se soutiendra telle, selon toute apparence jusqu'au grand jour de la manifestation de toutes choses, que la foi sera changée en vue : la seconde ne se soutient presque plus après quelques siècles malgré les appuis dont on tâchait sans cesse de l'étayer,

et elle est enfin totalement tombée à ne plus s'en relever. Que n'aurais-je pas encore à dire sur le caractère des historiens et des croyants de l'une et de l'autre, sur la convenance ou la disconvenance que l'une et l'autre peuvent avoir avec la gloire de Dieu et ses perfections, sur leur conformité ou leur dissonance avec les lumières de la raison, sur la nature des devoirs qu'elles nous engagent à remplir ? etc. Ce parallèle fait, pourrait-il encore avoir des gens assez idiots pour se laisser surprendre aux faibles traits de ressemblance que l'incrédule fait remarquer entre la vérité et la fable?

« Mais que me servirait-il d'avoir prouvé la vérité de ce fait et de cinquante autres, aussi merveilleux et aussi avérés que celui-là, si je n'en pouvais tirer aucune conséquence pour la vérité de la religion qui les réclame?

« *Ne serait-il pas mieux d'en venir à des raisonnements démonstratifs de cette vérité que d'entasser prodiges sur prodiges, qui fascinent les yeux sans éclairer l'esprit? Que si l'on ne peut ni l'éclairer ni le convaincre par cette voie, c'est en vain que l'on emploiera celle des faits, y en eût-il par milliers et des plus surprenants opérés par les partisans de l'erreur*

« C'est encore là un des sophismes de l'incrédulité, tout propre à en imposer, contre lequel il faut prémunir toute personne qui cherche la vérité de bonne foi. Une légère attention aux suppositions hasardées de l'incrédule, suffira pour dévoiler tout le sophisme.

« Il suppose 1° que les faits donnés comme miraculeux, sont la plupart des tours de passe-passe, de vrais prestiges. Mais l'on a fait voir ci-dessus que l'on ne pourrait, sans injustice, mettre les miracles de l'Evangile dans ce rang, et qu'ils ont toute la certitude possible.

« Il suppose 2°, sans aucune preuve, qu'il se peut faire de vrais miracles en faveur d'une fausse religion, tout comme en faveur de la véritable. Cependant l'idée seule du miracle s'y oppose ; les perfections du Dieu de vérité ne sauraient le permettre, l'on n'en saurait citer d'exemple incontestable. C'est donc bâtir sur un fondement ruineux.

« Il suppose 3°, contre l'expérience journalière, que le témoignage des sens, le rapport des yeux n'est jamais aussi sûr ni aussi évident que l'est un raisonnement bien démontré. Cependant l'on pourrait en appeler à la bonne foi et au jugement de tout homme qui a ses sens bien disposés (et il y en a assurément plusieurs de cet ordre), s'il n'est pas aussi sûr de la réalité de ce qu'il touche, de ce qu'il voit, de ce qu'il mange, que de la vérité de quelque proposition que ce soit; s'il n'y en a pas même un grand nombre dont la démonstration le frappe et l'éclaire beaucoup moins que ne fait la réitération constante d'un même fait dans une expérience qui ne dépend que des sens.

« Il est donc hors de doute que la preuve des faits fondée sur le témoignage des sens, égale souvent et surpasse quelquefois, en évidence et en force, la démonstration la plus solide.

« Il suppose 4° que les faits miraculeux, quoique bien prouvés, n'établissent d'autre vérité que la réalité du miracle en question, dont la certitude n'entraîne après soi aucune autre conséquence : au lieu qu'une proposition démontrée, en éclairant l'esprit, sert de principe à d'autres vérités également certaines. Cependant il est sûr qu'un fait bien prouvé est souvent un principe fécond en conséquences, qui tirent toute leur évidence des preuves qui ont servi à bien établir le fait. La résurrection de Jésus-Christ, par exemple, une fois bien établie, il en résulte, par des conséquences aussi démontrées qu'aucun raisonnement puisse l'être, que Dieu a manifesté sa puissance en faveur de Jésus-Christ; que ce Jésus n'en a pas imposé au monde par sa doctrine et ses miracles; qu'il avait été envoyé de Dieu pour le salut des hommes; que les Juifs ont eu tort de le faire mourir, etc.

« L'incrédule suppose enfin que ces mêmes vérités, que l'on infère d'un miracle bien attesté, se démontreraient encore mieux par le raisonnement, et qu'il serait plus aisé d'éclairer l'esprit par un syllogisme, que de le convaincre par un miracle. Mais cette supposition n'est rien moins qu'évidente. Pour en juger, qu'il nous soit permis de renvoyer notre lecteur aux chapitres v, vi, viii, x, de l'Evangile de saint Jean, où l'on voit quel fut le succès et des instructions et des miracles de Jésus-Christ. Ses instructions tendaient à prouver que lui, Jésus-Christ, était envoyé de Dieu; que sa mission avait pour but de retirer les hommes de leurs désordres; qu'en ajoutant foi à ses paroles et obéissant à ses préceptes, ils se rendraient agréables à Dieu et se procureraient un bonheur éternel. Rien de plus fort que tous ses raisonnements sur ce chapitre, pour qui aurait voulu les entendre. Cependant quelle impression firent-ils sur les esprits? Presque tous, plusieurs même de ses disciples, en furent scandalisés, parce qu'ils n'en pénétraient pas le véritable sens. Au contraire, fait-il en même temps des miracles? Tous, hormis les pharisiens entêtés, le regardent comme un prophète et le suivent. Les uns, après avoir entendu un de ses plus beaux discours, disent qu'il a le diable; les autres, sur ses miracles, concluent, avec plus de raison, qu'un démoniaque ne saurait ouvrir les yeux d'un aveugle. Une exposition claire de la vérité triomphe souvent de l'erreur; mais si le miracle accompagne le discours, il lui donne une force à laquelle on ne saurait résister.

« Rien ne prouve mieux le pouvoir qu'on a cru de tout temps attaché à cette force d'arguments, que l'abus qu'en ont fait les fourbes et les fanatiques pour obtenir, par de faux miracles, une créance que l'on refusait à leurs discours. Les exemples en sont sans nombre dans l'histoire profane et

dans l'histoire ecclésiastique, dans les légendes et les vies des saints. L'Ecriture même en fournit. Mais gardez-vous bien pour cela de décréditer les vrais et d'en conclure que ceux-ci sont inutiles pour établir la foi. Heureusement il y a des caractères non équivoques qui distinguent les uns des autres, aux yeux de celui qui voudra les examiner de près et raisonner, et qui obligent quelquefois l'imposteur même de dire : C'est ici le doigt de Dieu, auquel je ne puis atteindre. Tels sont les suivants que je tire des mêmes auteurs qu'a cités, sur ce sujet, l'abbé d'Houteville, dans son *Traité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, liv. III, réponse à la 8e et 9e difficulté.

« 1. Un miracle, pour être reconnu vrai et servir de confirmation à une vérité proposée, doit être un effet réel et visible qui, de l'aveu général des hommes, surpasse de beaucoup les forces humaines.

« 2. Il doit être reçu pour tel, si celui qui l'opère l'a su, l'a annoncé, et a témoigné vouloir l'opérer avant qu'il arrivât, sans qu'aucun art humain lui ait pu faire connaître l'événement, ni qu'il y ait été amené par des circonstances dont il fut le maître.

« 3. Lorsqu'il n'y a aucune raison tirée de la nature de l'effet produit ou de la doctrine à laquelle il sert d'appui, qui engage à l'attribuer à une cause moins puissante que Dieu agissant médiatement ou immédiatement

« 4. Si l'on y aperçoit manifestement un but digne de Dieu ou qui se rapporte à sa gloire, et que l'on y emploie des moyens pour le produire qui aient quelque ressemblance avec d'autres actes connus de la Divinité.

« 5. Si celui qui fait le miracle témoigne ouvertement ou par sa conduite que ce n'est point par sa propre puissance qu'il le fait, mais par la puissance de Dieu, et si l'on n'a aucune bonne raison de reieter son témoignage à cet égard.

« 6. S'il est confirmé par un grand nombre d'autres miracles, où l'on aura reconnu un ou plusieurs des caractères ci-dessus et qu'il se soutienne dans ses effets; ou s'il a été opéré par des personnes qui, outre le pouvoir de faire de tels miracles, soient visiblement revêtues de quelques dons extraordinaires de prophétie, de connaissance et de vertu.

« Enfin la doctrine en faveur de laquelle se fait le miracle doit être telle qu'elle ne répugne ni aux pures lumières de la raison, ni aux devoirs connus de la religion naturelle, ni aux déclarations expresses de la Divinité dont on réclame le pouvoir dans le miracle opéré, ni au culte qui lui est dû.

« C'est à de tels caractères que toute personne raisonnable reconnaîtra toujours pour vrais les miracles de Moïse, de Jésus-Christ et de ses apôtres, et qu'il lui sera facile de juger des autres... »

MORALE. — M. l'abbé Bidard, dans une longue série d'articles publiés par l'*Université catholique*, a critiqué, avec une grande force de logique, tous les faux systèmes sur les *fondements de la morale*. En appréciant, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, le livre de M. Jules Simon sur *le devoir*, il a eu occasion d'établir la vérité sur cette importante question. Il montre d'abord, dans plusieurs articles, que la théorie de M. Simon est fausse, qu'elle est incomplète, qu'elle conduit à la négation des devoirs religieux et des devoirs de l'homme envers soi-même, et au rejet des devoirs de charité; ou en transformant ces derniers devoirs en devoirs de justice, qu'elle mène au plus vaste socialisme; enfin, qu'en détruisant le conseil, elle écrase l'homme sous un joug insupportable. Dans un cinquième article (mai 1855) M. Bidard défend contre M. Simon les conclusions de l'*école théologique* sur la base de la morale Nous allons résumer sa lumineuse argumentation.

« Nous diviserons en trois classes, » dit M. Simon, « les philosophes qui se rattachent au système théologique, savoir : ceux qui font dépendre les lois de la morale de la volonté *indifférente* de Dieu, ce qui revient à dire que, si Dieu l'avait voulu, le bien serait le mal, et le mal serait le bien; ceux qui font dépendre les lois morales de la *nature de Dieu*, et les *mystiques*. »

Sans doute, M. Simon a raison de blâmer les philosophes de la première classe; mais il se trompe ici encore en croyant que tous les préceptes de la loi morale dépendent de la *nature immuable* de Dieu, et que le culte seulement dépend de sa volonté libre; car il y a des préceptes naturels secondaires, qui sont subordonnés à des faits dépendant de la libre volonté de Dieu.

Quant aux seconds, ils ont raison en principe, dit M. Simon, mais l'incompréhensibilité divine empêche que nous puissions expliquer les lois morales par la nature de Dieu. — Raisonnement détestable. L'*incompréhensibilité divine* peut empêcher que la nature de Dieu soit le livre où nous lirons les lois morales, mais elle n'empêche pas que la nature de Dieu soit le fondement de ces lois. Donc M. Simon, pour être conséquent, devait mettre le principe de l'obligation morale dans la nature de Dieu, comme ces philosophes qu'il avoue avoir raison en principe; et non dans le droit humain, dans l'idée abstraite de la justice. D'ailleurs, l'incompréhensibilité divine n'empêche nullement de déduire de la nature de Dieu les devoirs *naturels;* il est facile de s'en convaincre en parcourant l'un après l'autre les principaux des devoirs envers Dieu, des devoirs envers son prochain, des devoirs envers soi-même. Cependant M. Simon a tort de croire que les philosophes dont il parle mettent la base de la morale dans la *nature de Dieu;* ils la mettent dans la *volonté nécessaire* de Dieu, ce qui est différent. « Sans doute, la raison du caractère de nécessité dans la divine volonté est la nature même de Dieu; mais autre chose est le motif du commandement ou de la loi, autre chose est la loi elle-même ou le commandement... La

nature divine, *sans le commandement divin*, ne serait pour nous qu'une nécessité et non une loi morale. Mais nous prétendons que *la volonté divine, que le précepte divin, formel, exprès, est le seul, l'unique principe de la loi morale*, qu'il suffit, et que lui seul suffit pour expliquer l'obligation. Nous avouons bien volontiers que pour connaître la volonté de Dieu, il faudra s'appuyer sur ce que l'on connaît de la nature de Dieu, sur la considération de l'ordre de l'univers ou de l'essence des choses, ce qui seul ne suffirait pas sans une loi extérieure promulguée... Ce qui a égaré M. Simon, c'est qu'il n'a pas su distinguer le *principe* de l'obligation, le *motif* de la loi et sa raison, le *signe* ou *criterium*, ou, pour emprunter son expression, la *formule* du devoir, c'est-à-dire le principe général d'où peuvent se déduire les devoirs particuliers de l'homme (c'est l'essence des choses qui résume les devoirs) : trois choses pourtant profondément différentes, et qu'une analyse superficielle a presque toujours négligées. » (Voy. *Etudes sur les fondements de la morale*, Introduction, dans l'*Université catholique*, 2e série, t. XV, p. 454 à 472.)

Après avoir montré que, sous le nom de *mystiques*, M. Simon confond les éléments les plus hétérogènes, M. Bidard lui reproche de se contredire doublement en revenant à la *nature de Dieu* comme base du devoir, sous prétexte que la *justice* se confond avec Dieu, comme s'il n'en était pas de même de tous les attributs divins, qui ne sont pas, pour cela, base de la morale. (*Voy.*, sur ce sujet, l'art. ENSEIGNEMENT § 7.)

La même question a été traitée avec succès par M. Laforêt, professeur à l'Université catholique de Louvain, dans un ouvrage intitulé : *Principes philosophiques de la morale*. Nous suivrons, pour le faire connaître, l'excellente analyse qu'en donne la *Revue catholique* de Louvain (mars 1852).

« La philosophie morale, selon M. Laforêt, n'a pas pour but la découverte des vérités morales; l'homme les tient de la bonté de Dieu avant de s'en être mis en quête par la philosophie, qui ne les lui fournirait que fort incomplètes et tout à fait inefficaces pour le bien. La philosophie morale a un rôle plus modeste, mais non point dénué d'utilité et de grandeur. Répondant à ce besoin de se rendre compte que tout homme porte en soi, *elle recherche le principe suprême qui domine tout l'ordre moral; elle classe méthodiquement les idées particulières dont cet ordre se compose, et montre comment toutes ces idées se rattachent au principe suprême*. Ce principe suprême, c'est Dieu, c'est-à-dire le bien absolu, et la morale n'est autre chose que *la science du bien gouvernant le libre arbitre créé et le conduisant à sa fin ou au bonheur*..... Comment le bien devient-il la règle de la volonté créée? De quelle manière la raison conçoit-elle que le bien se mette en rapport avec la volonté pour devenir sa règle? Dans les développements féconds et lumineux que l'auteur a donnés à la solution de cette question, nous trouvons un exemple de la manière dont il sait rendre simples et accessibles à toutes les intelligences les spéculations les plus élevées de la métaphysique. Remontant au principe de toutes choses, il nous fait voir comment la loi morale, avec ses préceptes divers, a sa source dans l'unité de l'Etre divin, tellement qu'il suffit de nous montrer dans ses perfections cet être des êtres, pour que nous y apercevions, dans leur réalité éternelle, toutes les vérités morales particulières qui, rattachées à leur principe, forment la loi morale dans toute sa compréhension. Etre infiniment parfait, souverainement intelligible et intelligent, Dieu se connaît et, en se connaissant, il s'aime nécessairement, car il est la perfection souveraine, et il aime nécessairement ce qui est parfait. En contemplant son essence infinie, Dieu la connaît en tant que les perfections qu'elle renferme peuvent être imitées, représentées à une infinité de degrés divers. Cette vue de Dieu par laquelle il conçoit ses perfections comme imitables, suivant tel ou tel ordre, c'est ce qui constitue les idées des choses ou les possibles. La connaissance des possibles est inséparable de la connaissance que Dieu a de sa propre nature; en concevant des êtres comme possibles, il conçoit nécessairement des rapports inhérents à leur nature, c'est-à-dire, une destinée, une fin, et des moyens de l'atteindre. Mais ce n'est pas assez, pour parvenir à la notion de la loi, de considérer les possibles dans l'entendement divin; la loi impliquant le commandement qui est un acte de la volonté, il faut encore considérer les possibles dans leur rapport avec la volonté divine. Dieu, en se considérant, s'aime et se veut nécessairement; en considérant les possibles, il les aime ou les veut avec la la même nécessité en tant que possibles, car il aime nécessairement sa nature et ses perfections. La volonté divine étant le bon en soi, tout ce qu'elle aime participe nécessairement de sa bonté, et les possibles, en tant qu'aimés ou voulus de Dieu, nous apparaissent comme bons; ils se révèlent donc à nous comme vrais et comme bons tout ensemble, parce qu'ils sont tout à la fois l'expression de l'intelligence et de la volonté divines. Le monde, en tant que conçu et aimé de toute éternité par Dieu, est donc vrai et bon tout ensemble. Que les êtres conçus comme possibles soient appelés à l'existence, ils seront vrais et bons, car ils seront de tout point conformes à l'intelligence et à la volonté divines, et ils demeureront dans leur vérité et dans leur bonté aussi longtemps qu'ils seront conformes au plan divin. Pour être dans le bien, l'homme créé libre doit donc se conformer rigoureusement à ce plan divin, maintenir les rapports que Dieu a établis entre les êtres, reproduire en quelque sorte, par sa libre détermination, l'œuvre divine, faire ce que Dieu fait, vouloir ce que Dieu veut, sinon il s'écartera de l'ordre, du bien, et fera le mal.

« En se révélant à l'esprit humain en tant que vérité, Dieu ne fait point à l'hom-

me de commandement; car l'intelligence, prise en soi, et séparée de la volonté, n'est point libre de ne pas voir la vérité. Mais en se révélant à la volonté humaine comme le bien absolu, Dieu donne à l'homme un précepte, et lui ordonne de s'y conformer, avec promesse de récompense s'il obéit, et menace de châtiment s'il n'obéit pas. Le bien, en s'imposant ainsi à la volonté, prend le nom de loi morale. Cette loi en tant que règle actuelle de la volonté créée, n'a pas toujours existé ; elle n'existe avec ce caractère que depuis la création des esprits finis et libres. Mais, comme de toute éternité Dieu conçoit l'homme avec les rapports inhérents à sa nature, et que de toute éternité il le conçoit comme obligé de maintenir ces rapports, il est évident que, de toute éternité, la loi morale existe dans l'ordre *idéal;* seulement, par la création, la loi passe dans l'ordre réel, et bien qu'en elle-même elle demeure toujours en dehors du temps, elle se trouve mise en rapport avec un terme qui est dans le temps. Cette loi éternelle, modèle de toutes les lois qui peuvent s'adresser à la volonté humaine, n'est point seulement une abstraction qui n'aurait d'existence que dans la pensée humaine ; elle est concrète, vivante, personnelle ; elle est la vie suprême, la personnalité souveraine et absolue; elle peut être définie : le bien se posant en face de la volonté créée, lui commandant avec une autorité souveraine de se conformer à lui, et réclamant de sa part une obéissance entière.

« Après nous avoir ainsi conduits par une série de déductions, naissant sans effort les unes des autres, des principes les plus élevés de l'ordre métaphysique à la conception toute pratique de la loi morale, l'auteur s'attache à déterminer les caractères de cette loi, caractères qui ne sont que le développement des notions établies plus haut sur le bien absolu et sur la manière dont il s'impose comme précepte à la volonté libre de l'homme. Vient ensuite la réfutation à la fois concise et péremptoire de tous les faux systèmes sur la philosophie morale, depuis la doctrine de l'égoïsme de Hobbes jusqu'au panthéisme des disciples de M. Cousin.

« En traitant de la loi morale et du devoir qui en découle nécessairement, M. Laforêt se trouvait amené par son sujet à parler du droit, corrélatif obligé du devoir, et à poser ainsi sommairement les principes premiers de la philosophie du droit. Dans cette question de l'origine du droit, en général si mal comprise par les auteurs qui ont traité du droit naturel, M. Laforêt introduit une distinction de la plus haute importance, entre le droit et le devoir absolu d'un côté, et le droit et le devoir relatifs de l'autre. Considéré d'une manière générale et abstraite, *le droit absolu est celui qui a en soi sa raison d'être, et qui n'est point limité par des droits différents.* Un droit semblable ne peut résider qu'en Dieu, qui seul a en soi sa raison d'être; aussi, considéré d'une manière concrète, n'est-il autre chose que *le pouvoir souverain et illimité en soi de Dieu sur les créatures.* La loi morale n'est que l'exercice de ce pouvoir : c'est la volonté absolue de Dieu commandant à l'homme. Le droit absolu en s'exerçant engendre le devoir absolu dans les esprits créés, c'est-à-dire le devoir dans son expression la plus pure et sans droit qui y corresponde ; car, de même que Dieu a sur les créatures des droits sans devoirs, ainsi les esprits créés ont envers lui des devoirs sans droits. On voit donc qu'à prendre les choses d'une manière générale et absolue, le droit est antérieur au devoir, comme Dieu est antérieur à la créature libre. Mais dans la sphère des existences créées, dans l'ordre relatif et contingent, le devoir préexiste au droit. En effet, dès que l'homme est créé, il est, en vertu de sa création même, soumis au Créateur, et lié par le devoir absolu. Le devoir absolu est l'origine de tous les devoirs relatifs; tous ont leur source dans cette loi morale, éternelle, vivante, qui n'est autre que Dieu même, et qui impose à l'homme le devoir absolu de respecter l'ordre, lequel embrasse tous les devoirs des hommes entre eux. Aux devoirs relatifs correspondent des droits également relatifs. Ces droits n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes ; je n'ai des droits vis-à-vis de mes semblables que parce que la loi par excellence, la loi morale, impose à ceux-ci des devoirs envers moi ; la source de mes droits est donc dans le devoir absolu de l'homme à l'égard de Dieu, et en dernière analyse, dans le droit absolu de Dieu sur l'homme, puisque c'est de ce droit absolu que tout devoir procède. Ainsi supprimez le droit de Dieu, et tout cet ensemble de droits et de devoirs qui constituent l'ordre social s'écroule comme un édifice sans base (69). — Les fondements de la morale étant ainsi établis par le développement des notions de loi et de devoir, il restait à l'auteur à s'occuper du sujet dans lequel le devoir est engendré, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il est lié par la loi morale. Les moyens par lesquels l'homme parvient à la connaissance de la loi morale, l'influence des affections sur la volonté, la nature et le rôle du libre arbitre, le mérite ou le démérite qui sont la conséquence de l'accomplissement ou de la transgression libre de la loi, les caractères de la vertu et du vice, enfin la nécessité d'une sanction pour la loi morale; toutes ces questions, traitées par l'auteur avec un égal talent, nous conduisent à cette conclusion, qui nous fait retrouver au terme de l'ouvrage l'unité qui s'y révélait dès les premières pages : La pleine et irrévocable possession de Dieu, voilà le terme des actes moralement bons. Ainsi la mo-

(69) M. Laforêt emprunte ces idées à Gioberti. (Introduzione, chap. 5.)

rale se termine à Dieu comme elle commence par lui ; il en est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin. »

La *Revue* termine en louant la manière dont M. Laforêt, à propos de la connaissance de la loi morale, traite la question des idées innées et de l'origine de nos connaissances.

En mars 1856, la *Revue* expose la seconde partie de la philosophie morale de M. Laforêt ; cette partie est pratique, et embrasse les devoirs de l'homme envers Dieu, envers soi-même et envers ses semblables.

Citons ce que dit la *Revue* sur les devoirs envers soi-même.

« M. Bautain condamne absolument cette dénomination comme contraire à l'esprit chrétien, et même au bon sens. L'homme, dit-il, n'a rien de lui, il a tout reçu, et ainsi il ne peut rien se devoir ; en outre, tout devoir entraîne une obligation, et nul ne peut s'obliger envers soi-même. On voit que M. Bautain rejette cette dénomination de devoirs envers soi, parce qu'il entend par là des devoirs dont l'homme serait lui-même le principe.

« Kant observe à son tour que le concept de devoirs envers soi semble renfermer une contradiction. A son point de vue il a raison. Le philosophe allemand identifie la loi avec la volonté créée, dont il proclame l'autonomie ; or, dès qu'on place le principe du devoir dans la raison de l'homme lui-même, il n'est pas aisé de comprendre qu'il puisse être lié par des devoirs envers soi. (Nous avouons ne pas comprendre comment le système de Kant rend moins faciles à comprendre les devoirs envers soi-même que les autres devoirs ; la *Revue* nous paraît ici se tromper.)

« Lassertion de Kant tombe devant la réfutation de sa théorie générale, laquelle une fois renversée, entraîne dans sa chute toutes les idées qui en découlent. Quant à l'écrivain français, il n'a pas vu qu'il s'agit ici de devoirs dont nous sommes nous-mêmes l'objet direct et immédiat, et point du tout de devoirs dont nous serions le principe. Le professeur belge a mieux saisi la question ; tous les points qui s'y rattachent sont chez lui traités de main de maître. »

Quant aux devoirs envers nos semblables, ils se divisent en trois classes.

« La famille, le premier état de l'homme, repose sur le mariage. Aussi M. Laforêt expose d'abord ses idées sur la nature du mariage, puis il analyse rapidement les obligations et les droits réciproques de chaque membre de la société domestique.

« La famille est le fondement de la société publique. Nous trouvons sur la société publique plusieurs questions, pleines de gravité et d'intérêt, concernant le pouvoir en général et ses rapports avec les subordonnés. Quel est le fondement du pouvoir ? Son mode de communication ? Quels sont les droits et les devoirs réciproques du pouvoir et des sujets ? Où s'arrêtent les limites naturelles de l'obéissance ? Voilà autant de points bien graves, qui ont été fortement agités de nos jours. Ils sont résolus, dans la philosophie morale du professeur de Louvain, avec autant de fermeté que de prudence.

« Laissons ce qui concerne les devoirs de l'homme envers sa patrie et les rapports des Etats entre eux, ou le *droit des gens*, pour arriver tout de suite aux devoirs généraux envers nos semblables. Ces devoirs sont renfermés dans la justice et la charité.....

« Un dernier point reste à examiner. Comment l'homme est-il mis en rapport pratique avec les prescriptions particulières qui engendrent les différents devoirs dont nous avons parlé ? Par la conscience et par l'arbitre ou la libre volonté. L'auteur examine donc les questions générales que soulève l'étude de la conscience morale et de l'arbitre considéré en action. Il consacre ensuite un chapitre aux vertus et aux vices, et il termine en rappelant le résultat suprême et définitif de la morale pour l'homme. »

Le même article résume ainsi ce que dit M. Laforêt sur les divers systèmes erronés relatifs à la loi morale.

« 1° La *morale de l'intérêt*, le *système égoïste*, ou encore *l'utilitarisme*, prétend que rien de sa nature n'est bien ou mal, mais que le bien c'est ce qui est utile, le mal c'est ce qui est nuisible. L'utile est donc la règle suprême de la bonté ou de la malice de nos actes libres. Voilà le principe ; les partisans de cette théorie ne diffèrent entre eux que dans la manière de l'appliquer.

« Parmi les anciens, Aristippe et Epicure doivent être rangés au nombre des principaux représentants de cette morale dégradante, que Lucrèce osa célébrer dans un long poëme, et dont Horace s'accommodait si facilement. Sur la fin du XVIe siècle, T. Hobbes l'a développée avec une rigueur de logique qui fait plus d'honneur à son intelligence qu'à son cœur. Elle prévalut en France dans l'école incrédule du XVIIIe siècle ; Helvétius se chargea d'en formuler les principes, que l'école voltairienne s'empressa généralement d'adopter, et que Saint-Lambert et Volney ont essayé de rendre populaires au moyen de différentes publications. De nos jours, un célèbre légiste anglais, Bentham, a transporté la même théorie sur le terrain du droit civil, et en France Destutt-Tracy l'introduisit dans la politique. Elle se retrouve également au fond des idées de presque tous les socialistes contemporains.

« La philosophie ignoble à laquelle le nom d'Epicure est demeuré attaché, ne supporte pas l'examen, et les principes émis antérieurement, c'est-à-dire l'existence nécessaire d'une loi morale, immuable, absolue, la réfutent de la manière la plus péremptoire.

« 2° Les principaux représentants du sys-

tème *sentimental* ou de la morale du sentiment appartiennent aux Iles Britanniques. Ils rompent ouvertement avec l'école matérialiste dont nous venons de parler, et mettent une différence essentielle entre le bien et le mal; seulement ils se trompent quand il s'agit de déterminer le fondement ou la règle de cette distinction. Cette règle, selon eux, n'est autre que le sentiment ou la sensibilité de l'âme, qu'ils appellent tantôt *sens moral*, comme François Hutcheson, et tantôt *sympathie*, avec Adam Smith.

« Les fauteurs de cette doctrine, et ce fait est de nature à surprendre, n'ont pas vu que le sentiment n'a aucun des caractères que l'on doit nécessairement attribuer à la loi morale; ils n'ont pas remarqué davantage que leur théorie confond l'effet avec la cause, et que la sympathie, par exemple, suit la bonté de l'acte, mais ne la précède nullement.

« 3° Emmanuel Kant, l'un des plus profonds moralistes des temps modernes, est le père du système *rationaliste* ou de la *morale abstraite*. Le philosophe allemand proclame que la loi est absolue, nécessaire, immuable, universelle. Elle s'impose d'après lui, à la volonté créée, à titre d'*impératif catégorique*, ou, en d'autres mots, elle lui commande avec une autorité souveraine et sans limites.

« Jusque-là tout est pour le mieux; mais cette loi, où réside-t-elle? Voilà l'écueil où vient échouer l'illustre moraliste de Kœnigsberg.

« Pour Kant, la loi morale est tout à fait distincte de Dieu. Elle réside dans la raison humaine, et s'identifie avec elle; elle n'est qu'une simple *forme* de la volonté, sans réalité propre, en dehors du sujet qu'elle informe. Ces principes de l'auteur sur la loi morale ne sont qu'une application rigoureuse de la doctrine générale qu'il professe en métaphysique....

« La fausseté de cette théorie est frappante. Si la loi ne se distingue pas de la raison humaine, ou bien elle lui est réellement identique, ou elle n'est qu'une pure abstraction, dénuée de toute réalité. Dans ce second cas, elle n'existe pas, ce n'est qu'une chimère. Dans le premier cas, c'est tout simplement le panthéisme. Car la loi, selon Kant, est nécessaire, absolue, immuable; par conséquent l'esprit humain qui s'identifie avec elle, doit revêtir les mêmes caractères, et se trouver ainsi totalement divinisé.

« La morale abstraite, sous une forme plus ou moins prononcée, est la doctrine généralement reçue chez les rationalistes français. M. Cousin, leur chef, semble regarder la loi morale comme douée d'une valeur propre, comme subsistant abstraction faite du dogme de l'existence de Dieu. Plusieurs de ses disciples affirment cette indépendance absolue de l'ordre moral. Jouffroy, la plus forte intelligence de cette école, place le fondement de la loi morale dans l'ordre universel de la création, c'est-à-dire dans l'ensemble des fins des êtres créés. Cet ordre est absolu, selon lui, obligeant par lui-même et indépendamment de Dieu.

« Cette doctrine en général est insoutenable, et quant à la théorie particulière de Jouffroy, c'est tout bonnement une contradiction. Le philosophe français place le fondement de la loi morale dans l'ordre universel créé, qui est évidemment quelque chose de relatif et de contingent. Cependant il ose le dire absolu, il ose affirmer que c'est une loi qui se légitime par elle-même, et n'a besoin, pour se faire respecter, d'invoquer *rien qui lui soit antérieur ou supérieur*.

« 4° Un quatrième système fait dériver la loi morale de la libre volonté de Dieu. Il prétend que toute chose est bonne parce que Dieu l'a voulu ainsi librement, et qu'il eût pu le vouloir d'une manière différente. Il serait superflu d'observer que c'est là faire Dieu changeant, et par suite le détruire.

« 5° Dans le panthéisme, il ne saurait être sérieusement question de la loi morale. En effet, l'existence d'une loi quelconque est-elle possible dans un système dont le dogme fondamental consiste à n'admettre qu'une seule substance, à ne pas reconnaître de Dieu créateur, ni personnel, et à regarder l'homme comme une modification de l'être universel, qui lui-même agit et se développe fatalement. »

M. l'abbé Bautain a publié un livre intitulé : *La morale de l'Evangile comparée aux divers systèmes de morale. — Leçons faites à la faculté de théologie, en Sorbonne, pour servir d'introduction au Cours de théologie morale.* Tâchons de donner, en quelques mots, une idée de cet ouvrage. « La vraie morale, » dit M. Bautain, « est celle qui apprend le mieux à l'homme à contenir son égoïsme, à le dompter, pour faire de sa volonté l'instrument libre et intelligent de la justice et du bien, par l'équité d'abord, par le respect de la loi, puis par le dévouement et la charité. » Voilà l'idéal de la morale, tel qu'il ressort du bon sens et du consentement unanime; voilà le *criterium*, la pierre de touche qui peut servir à juger tous les systèmes. Or, dit la *Bibliographie catholique*, dans une analyse dont nous empruntons un fragment, « ni la morale du sensualisme appliqué par Epicure à la vie privée, et par Hobbes à la vie sociale; ni la morale du sentiment, suivant les théories de Hutcheson, de Shaftesbury, d'Adam Smith et de J.-J. Rousseau; ni la morale du faux mysticisme, représenté par Molinos, le P. Lacombe, Mme Guyon; ni celle de l'intérêt, qui manque de base, d'autorité, de force et de sanction; ni celle du rationalisme, souveraineté de la raison, qui a pour principe l'orgueil et pour fin la déification de l'homme; ni celle du platonisme, la plus rapprochée du christianisme, mais qui, en comprenant la justice, n'a pu s'élever jusqu'à la charité, et laisse deviner et désirer quelque chose de

plus parfait; ni la morale du scepticisme, qui voit partout l'erreur, ou de l'éclectisme, qui voit partout quelque fragment, quelque parcelle de la vérité ; ni la morale du panthéisme, qui conduit précisément à la négation de toute moralité par cela même qu'au fait elle n'a plus de droit à opposer, et que pour elle tout est bien parce que cela est : aucune de ces doctrines ne répond au principe fondamental et à la mesure établie pour point de départ et de comparaison. Reste le christianisme. C'est toute une philosophie, mais une philosophie bien autre, de Dieu, de l'homme et de la nature. Plus d'obscurités ou d'incertitudes avec elle; de quelque part qu'on l'envisage, elle est adéquate à l'idée de la morale. Elle restreint l'égoïsme par la justice négative, elle accomplit pleinement la justice positive, elle enseigne à l'homme à dévouer toute sa personne à la réalisation du bien, à se faire librement l'instrument du souverain bien ou de la volonté divine par l'amour. Il y a quatre conditions de la vraie morale ; elle les accomplit pleinement. 1° Elle nous fait connaître ce qui est juste ou injuste, le bien et le mal, et par conséquent tous nos devoirs; 2° outre les motifs naturels de vouloir la justice et le bien, qu'elle approuve et emploie, elle y excite encore la volonté par la foi, la confiance et l'amour; 3° elle fournit la force de faire le bien, et cela par l'exemple de Jésus-Christ, par l'exhortation la plus ardente, la plus persévérante, la plus multipliée ; par la communication de la vertu même de Dieu ou de la grâce ; 4° enfin elle se fait toute à tous ; elle a des enseignements, des remèdes et des consolations pour tous les hommes de toutes les conditions et de toutes les situations. Les avantages particuliers qu'on a pu constater dans les systèmes humains se retrouvent tous en elle au plus haut degré, et ainsi elle est le seul éclectisme véritable. « Donc la morale de l'Evangile, qui a réalisé l'idée de la vraie morale et qui en accomplit toutes les conditions, l'emporte hautement sur tous les systèmes de morale qui ont eu cours parmi les hommes, et par conséquent, tous les hommes doivent l'adopter et la pratiquer (p. 233).» Donc aussi, dirons-nous à notre tour, la foi seule a pu apporter sur la terre la vraie et parfaite morale ; donc sans la foi il n'y a point de morale parfaite et vraie. »

Balmès réfute ainsi, dans ses *Lettres à un sceptique* (p. 259 de la traduction de M. l'abbé Bareille), une objection qui consiste à dire que la morale chrétienne devrait, en condamnant une action, en permettre au moins le désir, ne fût-ce que par prudence, et pour donner une issue aux passions afin d'éviter une explosion : «Vous affirmez sans hésiter que la loi, qui s'étend au désir, est empreinte d'une sorte de cruauté ; et vous ne vous apercevez pas que c'est à votre système seul qu'on peut, avec raison, adresser ce reproche, car il a naturellement pour effet d'infliger à chaque homme le supplice de Tantale, en faisant, pour ainsi dire, passer, sous ses lèvres desséchées par la soif, des eaux fraîches et limpides auxquelles on ne lui permet pas de toucher. Pesez bien, mon cher ami, ces observations, et vous demeurerez convaincu que votre morale seule est entachée de dureté, et non celle de l'Evangile ; vous verrez que, sous une apparence de condescendance et de douceur, vos principes mettraient le cœur humain à la torture, et que, par une sage et prudente rigueur, l'Evangile procure aux âmes vertueuses un détachement plein de calme et de suavité. L'homme qui sait qu'il ne lui est pas permis de s'arrêter à une pensée mauvaise, la repousse dès le premier moment avec force et générosité : il ne permet pas, de la sorte, que la passion s'exalte et l'aveugle ; celui au contraire qui ne verrait le mal que dans l'exécution se laisserait entraîner à toutes les inclinations de la nature, se persuadant aisément à lui-même qu'il saura poser une limite entre le désir qui le séduit et l'acte qui lui est défendu. Mais est-il besoin de le dire ? Quand les mêmes idées et les mêmes sentiments absorbent les facultés d'une âme, cette âme abdique peu à peu les prérogatives de sa royauté; elle n'est bientôt plus maîtresse d'elle-même: elle a beau s'être dit qu'elle ne franchirait jamais les bornes du devoir, elle ne peut plus contenir dans ces bornes des passions qui jouissent déjà d'une certaine liberté; une pleine révolte ne tarde pas à punir de lâches concessions.

« Une différence capitale existe, sous le rapport moral, entre la religion chrétienne et les différentes philosophies qui l'attaquent: la religion pose en principe qu'il faut attaquer les passions à leur naissance, par la raison qu'il est plus difficile de les soumettre et de les diriger quand on les a laissées grandir et dominer dans une âme; les philosophies, au contraire, ont pour doctrine de permettre aux passions, dont les tendances sont même les plus dangereuses, de se développer jusqu'à un certain point où elles prétendent les arrêter. Et, chose remarquable, une semblable théorie est professée par des hommes qui n'ont d'autres moyens pour agir sur le cœur que des discours pompeux, des paroles vaines et stériles, comme il est aisé de s'en convaincre toutes les fois que la philosophie entre en lutte avec une passion quelque peu enracinée; tandis que la religion suit une méthode opposée, elle qui dispose de tant de moyens pour agir sur l'esprit et le cœur, pour soumettre l'homme à son empire. C'est que la religion a appris, de l'inspiration même qui la fonda, c'est-à-dire, d'une inspiration divine, à prévenir le mal pour n'avoir pas à le guérir, à le corriger quand il est encore faible, pour n'avoir pas à le combattre quand il est devenu puissant; et l'on sait toutefois quelle sublime lutte elle livre à cet éternel ennemi, même dans cette dernière hypothèse. Il n'appartenait qu'à la débile pensée d'un être mortel de laisser d'abord un libre cours aux eaux débordées, jusqu'à ce qu'elles fussent parvenues au point qu'elle leur a fixé d'avance, espérant

pouvoir leur dire, elle aussi : Vous irez jusque-là, et là vous briserez l'orgueil de vos flots. »

M. l'abbé Bensa, dans l'*Univers* du 26 sept. 1856, prouve combien se trompent les rationalistes qui s'imaginant que le droit absolu pour chacun de faire son dogme, n'entraîne pas le droit également absolu de faire sa morale, affirment que les grands principes de la morale sont trop clairs pour être révoqués en doute. Ce qui trompe ces rationalistes, c'est qu'ils s'imaginent que, sans la religion, les vérités de la morale auraient l'empire qu'elles ont aujourd'hui. M. Bensa combat cette fausse persuasion par un tableau de la morale du siècle le plus éclairé du paganisme, tableau emprunté à MM. Cantu et de Champagny, et dont voici quelques traits.

« César avait dit en plein sénat qu'il n'y avait après la mort que le néant. Horace se promettait de ne pas périr entièrement, mais grâce à ses ouvrages seulement. — Sous les palais splendides s'ouvrent des caves immenses, aux voûtes basses, sans air ni lumière, où, le soir venu, le lorarius pousse à coups de fouet les esclaves, hommes et femmes, ferme sur eux les grilles de fer, et les laisse à leur misère, à leurs blasphèmes, aux embrassements du hasard, afin que le maître puisse s'enivrer en sûreté, et s'endormir en paix sur les coussins de pourpre de Sidon. Les esclaves devenus vieux, ou atteints d'une maladie incurable, étaient portés dans l'île d'Esculape, sur le Tibre, et on les y laissait mourir sans secours. Le sévère Caton, lui-même, avait établi une taxe pour les embrassements de ses esclaves. Celles-ci étaient obligées de se tenir en grand nombre, nues jusqu'à la ceinture, auprès de leur maîtresse, tandis qu'elle s'occupait de sa parure, chacune présidant à un détail de la toilette. La dame avait à sa portée une aiguille acérée, dont elle piquait ces malheureuses aux bras, au sein, pour la plus légère inadvertance, ou quand tout leur talent ne suffisait pas pour corriger les défauts de la nature, pour rendre l'éclat de la jeunesse à une beauté flétrie par l'âge ou par les excès. Parfois la maîtresse donne l'ordre à l'esclave préposé aux châtiments (*lorarius*) de suspendre la coupable par les cheveux et de la fustiger. — Dans le laboratoire de Locuste, l'on venait se pourvoir de philtres pour se faire aimer, de poison pour accélérer un veuvage ou une succession, de boissons préparées pour ne pas concevoir. Plutarque nous dit : Dans chaque famille, il y a maints exemples d'enfants, de mères, de femmes tuées; les fratricides sont sans nombre... En lisant les harangues de Cicéron, on est moins étonné de la corruption qu'elles dévoilent que de l'effronterie avec laquelle cette corruption se manifestait, et de sa longue impunité. Ce sont des belles-mères se livrant à leurs gendres, et empoisonnant leurs filles; ce sont des parents qui, pour se défaire de leurs cohéritiers, les tuent ou les font condamner. Rien de plus commun que les amours incestueux et contre nature; plus communes encore la prévarication des magistrats, l'infidélité des juges. »

M. Mazure (*Univers* du 25 août 1858) distingue deux sortes d'épicuréisme : l'épicuréisme riant d'Horace et d'Anacréon; l'épicuréisme sérieux et désespéré de Byron, de Pline le naturaliste et de Lucrèce. Ce dernier surtout représente l'épicuréisme, comme Lucain le stoïcisme. Il chante en beaux vers ce matérialisme qui repose sur l'atomisme et l'état sauvage primitif, quoique parfois il rende malgré lui de beaux témoignages à l'idée de Dieu. (L. v, v. 1,179 et suivants : admirable passage sur le tonnerre.) Les modernes matérialistes ont copié Lucrèce, sans guère y ajouter. Le christianisme seul a renversé l'épicuréisme, en lui disant : *Impur*, comme il a dit au stoïcisme : *Cruel*, « je suis venu, non pour étouffer les sentiments, mais pour les épurer et les consacrer. Seulement allez plus loin pour aimer. Ne vous arrêtez point, avec les fils d'Epicure, à la terre qui est le parvis de la création. »

M. Caro dit, dans ses *Etudes morales*, p. 132 :

« Peut-il y avoir une morale sans convictions préalables, sans systèmes, sans dogmes? Nous ne le croyons pas.... Je comprends la morale et ses prescriptions pour des êtres immatériels et libres, je ne comprends que la physique et ses lois pour des corps.... Et Dieu, pensez-vous qu'on puisse le négliger sans porter du même coup une atteinte mortelle à la morale? Si je ne conçois pas un Etre infini dont la raison m'éclaire, je me demande où est le fondement de la justice. La loi morale n'est plus qu'une pure conception de ma pensée, conception toute relative, si elle ne s'appuie que sur ma pensée relative elle-même, et si elle ne repose pas, en dehors de moi, sur une réalité absolue dont elle tire toute sa force et son autorité. S'il n'y a pas un souverain législateur, je nie la loi; s'il n'y a pas un souverain architecte de l'ordre universel, je nie l'ordre; s'il n'y a pas une raison suprême, règle immuable de la mienne, je rejette loin de moi, comme des chimères fatigantes, toutes ces prescriptions qui entravent mes désirs et qui étouffent ma liberté. Si je peux supposer un seul instant que Dieu n'existe pas, et que le ciel est vide, toute la morale s'écroule, elle n'a plus de raison d'être; elle n'a plus de sanction, elle n'a plus de fin. Je succombe sous la conspiration de la violence et de l'iniquité : à qui me plaindre? Le Ciel est sourd à ma plainte comme à ma prière, et je meurs désespéré, maudissant la justice. Otez Dieu de ma raison, et du même coup vous ôterez à la victime toute consolation, à l'oppresseur toute crainte, à la vertu tout espoir de récompense, à la loi toute moralité.... Sans Dieu, la morale n'est qu'une superstition; sans l'âme, elle est une pure contradiction à l'ordre, un désordre dans le monde réglé et fatal des phénomènes physiques.... S'abstenir en pareille matière, ce n'est pas nier, sans doute; mais les conséquences sont pres-

que les mêmes : dans les deux cas, la morale manque de principe et de fin. »

MYTHOLOGIE. — Nous croyons être utile à nos lecteurs en plaçant ici la Préface bibliographique de l'ouvrage intitulé : *Origine des dieux, des héros, des fables et des mystères du paganisme, par M. l'abbé Th. Perrin.* D'abord, on y trouvera quelques renseignements sur des écrivains que nous nous sommes borné à nommer; puis on aura une idée de ce qu'étaient, en 1837, les sources généralement consultées en France par les hommes studieux. Quant aux appréciations que contient cette Préface, ce que nous avons dit dans l'Introduction suffit pour faire voir en quoi elles s'écartent de la vérité.

Nous reproduirons ensuite trois autres travaux fort importants qui n'auraient pu trouver place dans le cadre d'aucun autre article.

Préface bibliographique. — « Le christianisme, en faisant son apparition sur la terre, a répandu la clarté au sein des ténèbres épaisses dont le monde était enveloppé depuis tant de siècles. En croulant au pied de la croix, le paganisme mit à nu toutes ses turpitudes, tous ses crimes; ses idoles, une fois tombées, ne présentèrent dans leurs ruines que de la pierre et du bois, et le voile du sanctuaire païen étant levé, on aperçut, non sans étonnement, dans ses mystères infâmes, quelques vestiges du culte le plus respectable. Sous ces figures des faux dieux, on reconnut des traits vénérés; et, comparant le mensonge avec la vérité, on dut conclure, à certaines marques, que l'un s'était indignement paré du vêtement de l'autre. Les défenseurs et les soutiens de l'Eglise naissante relevèrent ce qui était à terre pour l'examiner; ils interrogèrent le passé, s'autorisèrent des aveux des poëtes et des historiens anciens, et ils prouvèrent, pièces en mains, que le culte des nations païennes n'était qu'un composé de pillage, de vols audacieux faits aux traditions sacrées. Forts de cette nouvelle position, qu'ils venaient de prendre, ils attaquèrent sans relâche l'édifice chancelant de la fable, et finirent par lui enlever sa dernière pierre.

« Les Pères de l'Eglise qui se distinguèrent dans cette lutte glorieuse furent Théophile d'Antioche, Tatien, Arnobe, Lactance, Eusèbe de Césarée, saint Augustin, et beaucoup d'autres encore. Après eux, lorsque la religion de Jésus eut consolidé ses bases, et qu'elle eut acquis la vénération des peuples, on tâcha d'oublier les contes absurdes, les folies du paganisme, et l'on s'inquiéta peu de ce qu'avait été la fable, et d'où elle avait puisé la plupart de ses récits, étrangement défigurés. Quelques siècles s'écoulèrent ainsi, sans qu'on entreprît de rechercher sérieusement l'origine des dieux, que les peuples avaient heureusement abandonnés. Quelques savants, il est vrai, bâtirent à ce sujet de ridicules systèmes; mais peu saisirent, même imparfaitement, la vérité, qui, cependant, avait déjà été connue, et indiquée à la naissance du christianisme. Ces secrets ne furent pénétrés qu'au temps des Grotius, des Jean Price, des Scaliger, des Heinsius, des Vossius, des Seldenus et des Bochart. Les savants Huet, Jean Leclerc, Thomassin, Lavaur, continuèrent les travaux des premiers; mais ce n'est véritablement qu'à l'apparition de l'*Histoire des temps fabuleux* que le monde savant comprit l'importance d'une étude si intéressante pour la religion et pour la science.

« Les découvertes précieuses que Guérin du Rocher venait de faire excitèrent l'ardeur d'autres savants, et de nouvelles lumières jaillirent du passé. Nous allons parler brièvement de quelques-uns des principaux ouvrages composés dans le but de prouver que presque tous les ruisseaux de la fable découlent d'une source unique, des traditions primitives des Hébreux. Cet examen sera de quelque utilité à ceux qui voudraient s'occuper d'un travail semblable au nôtre. — Saint Clément d'Alexandrie, docteur de l'Eglise, fut un des Chrétiens les plus ardents à montrer à nu toute la misère du paganisme. Dans son *Exhortation aux gentils*, il s'est appliqué à faire ressortir les folies de la fable par la comparaison du culte des faux dieux avec celui des Chrétiens.

« Ce savant homme était, plus que tout autre, capable de traiter cette matière, à cause de ses voyages et de ses grandes connaissances sur la religion qu'il avait abandonnée pour celle de Jésus-Christ. Dans ses *Stromates* ou *Tapisseries*, il revient souvent sur les sujets que nous nous proposons de traiter dans cet ouvrage; mais, pour découvrir les belles choses que renferment ses *Stromates*, il faut les parcourir en entier, parce que c'est un recueil sans méthode, où sont consignées pêle-mêle des instructions morales et théologiques.

« Eusèbe, évêque de Césarée vers la fin du IIIe siècle, nous a laissé deux monuments admirables, sa *Démonstration évangélique* et sa *Préparation évangélique*. Malheureusement il ne nous reste que dix livres de ces ouvrages savants, qu'on ne se lasse jamais de consulter, tant il s'y trouve de science et d'érudition. Ce qui les rend si précieux, c'est qu'ils sont remplis de citations d'auteurs perdus pour nous, et dont les témoignages appuient fortement les preuves qu'Eusèbe nous expose dans ses recherches sur les fables. Personne n'ignore que c'est à l'évêque de Césarée que nous devons le fameux fragment de Sanchoniathon.

« Saint Epiphane, archevêque de Salamine en Chypre, a aussi inséré dans ses livres un grand nombre de passages d'écrivains dont les œuvres n'existent plus. On consultera avec fruit ces divers traités, où sont recueillies beaucoup de recherches que lui seul pouvait faire au moyen de la connaissance des langues de la terre qu'il savait presque toutes.

« Le P. Petau nous a donné, en 1662, l'édition des ouvrages de ce saint docteur, en deux volumes in-folio : en face du texte grec est une version latine très-correcte.

Théophile d'Antioche, Théodoret, ont aussi beaucoup travaillé à démasquer l'idolâtrie; mais Arnobe mérite surtout la reconnaissance du monde savant et religieux. C'était l'homme de son temps le plus versé dans la théologie païenne, qu'il attaqua vivement dans ses sept livres contre les gentils.

« Cet ouvrage important a eu plusieurs mauvaises éditions; nous indiquons, comme la meilleure, celle de Leyde, publiée en 1651, in-4°, et revue par l'illustre Saumaise.

« Nous avons tiré de grandes lumières de la *Cité de Dieu*, le plus beau des ouvrages de saint Augustin, et des divers traités du célèbre orateur Lactance; celui qui est intitulé *De falsa religione* offre de savantes dissertations sur le polythéisme et l'unité de Dieu; un autre, bien connu sous le nom de *De origine erroris*, renferme les plus précieuses recherches sur l'origine du culte païen, des faux dieux, des temples, des sacrifices, des augures et de la mythologie en général. Les modernes ont dû nécessairement recourir à cet excellent ouvrage, et reproduire une partie des découvertes et des témoignages irréfragables qui s'y trouvent consignés.

« Parmi les modernes, nous rencontrons une foule de savants s'occupant avec zèle et avec bonheur de plusieurs grands travaux sur la mythologie et l'Ecriture sainte. Saumaise prouve que le déluge de Noé a donné lieu aux poëtes d'inventer leur fameux déluge de Deucalion. Grotius, Jean Price, éclaircissent plusieurs points très-obscurs et ramènent la science à la recherche de la vérité. On consulte avec fruit les remarques sur les *Psaumes* de ce dernier auteur. Doughteins, dans ses Recueils sacrés (*Analecta sacra*); Bogan, dans son *Homère hébraïsant*, et dans son *Hésiode homérisant*, seront également utiles. Nous citons encore des *Parallèles sacrés et profanes* de Jean Bompart. Cet auteur est peu connu; c'est un de ceux qui ont montré avec le plus d'exactitude l'origine des fables prises dans la *Genèse*. Il faut avouer, malgré cela, que ses explications sont trop succinctes, et que, depuis, on a autrement éclairci le sujet qu'il traite. Jacquelot, dans son *Traité de l'existence de Dieu*, a fait plusieurs remarques de la plus grande utilité. Les ouvrages du savant Huet sont dans toutes les bibliothèques, et il est inutile que nous recommandions sa *Démonstration évangélique*, où règne la plus vaste érudition.

« La *Méthode pour étudier les poëtes* forme trois volumes qu'il faut lire entièrement. Le P. Thomassin, son auteur, y indique les sources où la fable a été puisée, et nous y montre comment la poésie s'est enrichie des traités de la tradition hébraïque, qu'elle a malheureusement rendue méconnaissable.

« La *Géographie sacrée*, de Samuel Bochart, est l'arsenal où ont puisé tous ceux qui ont tenté d'expliquer les mystères du paganisme. Bochart possédait la plupart des langues orientales, et le seul homme qu'on peut lui comparer, en fait d'érudition, est le savant Huet. On lui a reproché des étymologies hasardées; malgré cela, on n'hésite pas à le placer au premier rang des auteurs qui se sont appliqués à découvrir les vols que les mythologues avaient faits aux traditions primitives. Son *Phaleg*, son *Chanaan*, qui traitent : le premier, de la dispersion des nations; le second, des colonies et du langage des Phéniciens, sont indispensables à celui qui veut s'occuper de travaux sur les temps fabuleux et historiques. Vossius, dans son ouvrage intitulé *De idololatria*, et Heinsius, dans son livre *De perenni philosophia*, seront aussi fort utiles. La *conférence de la fable avec l'histoire sainte*, par Lavaur, présente de nouvelles découvertes ajoutées à celles qu'avaient déjà faites les savants dont nous avons parlé plus haut. Il y a dans cet ouvrage un plan régulier, une méthode suivie; toutefois on lui reproche quelque confusion et quelques erreurs dans les citations. Nous avons fait usage de ce que Lavaur a dit de meilleur et de moins hasardé.

« Jean Leclerc a très-bien expliqué plusieurs fables dans sa *Bibliothèque universelle*, et nous l'avons cité toutes les fois qu'il a offert quelque chose d'intéressant. On rencontre encore, dans les Mémoires de Trévoux, plusieurs fragments du P. Tournemine, qui se proposait de composer un ouvrage sur les parties de la mythologie qui ont un rapport sensible avec l'histoire sainte : ce sujet n'a point été exécuté.

« Etienne Fourmont a le premier tenté d'expliquer toute la fable par le seul morceau qui nous reste de Sanchoniathon. Le nouveau système qu'il embrasse renferme des choses du plus haut intérêt. Ses *Réflexions critiques sur les différents peuples* sont d'un savant éclairé, mais absolu. L'abbé Michel Fourmont, son frère, a partagé ses opinions, et a expliqué la fable d'Orion.

« L'abbé Banier se lira avec plaisir. Tout en ramenant la mythologie à l'histoire profane, il avoue souvent les rapports évidents de la fable avec les faits détaillés dans les livres sacrés. Son grand ouvrage est très-estimé.

« L'abbé Bergier avait suivi un système opposé à celui de l'abbé Banier; il n'a trouvé que des allégories où celui-ci rencontrait de l'histoire..... Bergier s'avoua vaincu à l'apparition de l'*Histoire véritable des temps fabuleux* : c'est ainsi que le véritable savant devrait se désister de ses opinions, dès qu'elles lui semblent erronées. Il y a de la science dans ses *Remarques sur Hésiode*, et nous nous sommes servi de sa traduction lorsque nous avons dû citer les passages du poëte grec. L'*Histoire du ciel*, de Pluche, offre encore un nouveau système, qui a occasionné d'immenses recherches, très-précieuses pour ceux-mêmes qui ne partagent point l'opinion du célèbre naturaliste.

« L'*Histoire véritable des temps fabuleux*, par Guérin du Rocher, est venue affermir

pour jamais la science que la philosophie et Fréret s'efforçaient de remettre en doute. Voici ce que l'auteur de la *Bibliothèque du nord* dit, au sujet de cette immortelle production du savant prêtre français :

« L'Histoire véritable des temps fabuleux *présente une découverte non moins importante pour le monde littéraire que ne l'a été celle de Christophe Colomb pour le monde politique, ou celle des Copernic et des Newton pour la physique et l'astronomie. Il ne fallait pas moins qu'un homme versé aussi profondément dans les langues anciennes, pour saisir le vrai dans cet amas immense de fables, dont les écrivains grecs et égyptiens ont chargé l'histoire de leur pays; et que leurs traducteurs, leurs commentateurs n'ont qu'embrouillé encore davantage par leurs suppositions, leurs systèmes et leurs fausses interprétations ; et pour déchirer le voile qui couvrait l'antiquité profane depuis tant de siècles, dont quelques savants ont essayé de soulever un coin, sans jamais entreprendre de le lever tout à fait. Quel service M. du Rocher ne rend-il pas à la religion, à la littérature, en démontrant que les histoires d'Egypte, si remplies de prodiges, si incroyables, si absurdes en tant d'endroits, et sur lequelles les savants de tous les pays ont hasardé tant de conjectures, que cette mythologie si monstrueuse des Grecs, prennent également leur source dans l'Ecriture sainte mal entendue, travestie en mille manières, et adaptée aux idées grossières des peuples qui y ont puisé les faits héroïques dont ils ont embelli leurs annales. C'est assurer aux Livres saints une antiquité et une authenticité qu'on cherche à leur contester, par l'existence même des histoires dont ils sont le fondement; c'est répandre le jour le plus lumineux sur les ténèbres de l'antiquité. Il résulte de la découverte de M. Guérin du Rocher, que c'est dans les Livres sacrés qu'il faut chercher les véritables annales du monde, qu'eux seuls doivent être nos guides dans l'histoire des premiers temps, de même qu'ils sont nos garants pour les grands événements qu'ils annoncent.* (*Voy.* sur ces hyperboles la col. 982, et aussi l'Introduction.)

« L'auteur de l'*Histoire véritable des temps fabuleux* avait annoncé, dans son ouvrage, une mythologie grecque, où il se proposait de montrer que les fables découlaient de la *Genèse* et des livres des Juifs ; malheureusement il cessa de s'occuper d'un travail qui lui attirait l'admiration des savants et la reconnaissance des historiens. Peut-être eût-il fini par nous donner quelque chose de son livre tant désiré, si la révolution ne l'eût enveloppé dans ses massacres. Aux trois volumes qui nous restent de lui sur les rois d'Egypte, on joint celui de l'abbé Chapelle, qui a résumé, d'une manière lucide, toutes les preuves de Guérin du Rocher.

« Nous avons aussi *Hérodote historien du peuple hébreu sans le savoir*, par le savant Bonnaud, et dernièrement on a publié l'*Histoire des derniers Pharaons et des derniers rois de Perse, selon Hérodote, tirée des livres prophétiques et du livre d'Esther ;* 2 vol. in-8°, par Mgr de Bovet, ancien archevêque de Toulouse.

« L'abbé Girardet, dans son *Nouveau système sur la mythologie*, a présenté une foule de choses nouvelles, et a éclairci plusieurs points de la fable avec une érudition peu commune. On lui a reproché quelque légèreté d'expression dans quelques passages.

« Le *Parallèle des religions*, de M. Brunet, est peut-être le plus bel ouvrage qu'on ait composé jusqu'ici sur les cultes des peuples; c'est assurément le plus vaste. Il est devenu nécessaire, et beaucoup de savants en ont grandement profité.

« Nous indiquons encore la *Mythologie* de l'Anglais Turner; le *Théâtre de l'idolâtrie; La vie et les mœurs des Brahmes*, par Abraham Roger ; *La conformité des cérémonies des Chinois avec l'idolâtrie grecque et romaine; La conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs ; La nouvelle démonstration évangélique*, ouvrage rempli de recherches et de saine critique. On trouvera aussi d'excellentes remarques dans le *Dictionnaire historique des cultes religieux*, par Lacroix, et de précieux détails dans les différentes lettres édifiantes écrites des Indes, de la Chine, de l'Amérique. Nous conseillerons la lecture des Remarques de Tzetzès sur Hésiode et sur l'Alexandre ou la Cassandre de Lycophron. Pour les connaissances mythologiques, il faut voir une foule d'auteurs, tant anciens que modernes, dont il serait trop long de faire ici le catalogue. Hérodote, Cicéron, Josèphe, Macrobe, Varron, Ovide, Strabon, Platon, Plutarque, Pausanias, Nonnus, Homère, Hésiode, Apollodore, sont une partie des auteurs qui nous ont parlé, soit dans des traités composés exprès, soit par circonstance, de leurs cultes et de leurs dieux ; chez les modernes, le nombre des savants qui, en tous temps, ont abordé les mystères de la gentilité, est considérable : les Français, les Allemands, les Anglais, citent une foule d'ouvrages célèbres, qu'un homme serait à peine capable de lire en toute sa vie. Quant aux mythologies classiques, elles pullulent dans tous les pays, et elles ont, assez généralement, un air de fraternité. »

— Venons maintenant aux trois travaux que nous avons annoncés. Le premier a été inséré dans le *Parallèle des religions*, de Brunet, qui en a reçu communication de l'auteur, l'abbé Chaupy de Cap-Martin, connu par divers ouvrages sur l'antiquité, comme la *Découverte de la maison de campagne d'Horace*, et la *Philosophie des lettres*. Le premier de ces deux ouvrages a été loué par M. Court de Gébelin ; le second, par le *Journal ecclésiastique* d'octobre 1790. Le travail que nous citons, mal écrit, mais curieux, devait faire partie d'un grand ouvrage qui sans doute n'a point paru.

« Il y a, » dit ce savant, « un secret dans les lettres anciennes. C'est ce dont ne peut douter quiconque est tant soit peu versé dans la lecture des auteurs anciens. Hérodote, Diodore, Pausanias, Strabon, Cicéron ne le nomment pas seulement, mais en font usage continuellement, lorsqu'ils en sont au point qui en était l'objet. Macrobe, dans son *Songe*, et surtout dans ses *Saturnales*, expose ce secret fort au long.— Quel était le point du secret des lettres anciennes? Nul doute également que ce ne fût le double objet de la religion véritable, qui est la croyance d'un Dieu en trois personnes et le mystère d'une de ces personnes divines faite homme pour devenir victime pour la rédemption du genre humain. Cela résulte de tous les monuments de l'antiquité. Il en est d'une vingtaine de genres, dont les plus considérables sont les médailles, les pierres gravées, les vases appelés étrusques, mais dont le vrai nom doit être celui de vases antiques de toutes les nations, et enfin tout ce qu'on appelle bronzes, consistant en figures mythologiques, soit des dieux, soit des mystères. Un autre genre de monuments est formé par tout ce qui nous reste d'écrits de l'antiquité.

« Ce second genre de monuments est le plus important. Cependant il serait par lui-même insuffisant, à cause du voile du secret dont les écrivains anciens ont eu grand soin de se couvrir; mais il devient le plus parlant, uni avec les autres genres dont j'ai parlé, pour deux raisons : la première, que plusieurs sont de l'époque où le secret n'était pas encore établi : tels sont les vases antiques qui étaient une antiquité pour les anciens mêmes, comme on le voit par ce que dit Cicéron de la colonie établie à Capoue, qui recherchait les tombeaux campaniens anciens, pour y trouver des vases qui y avaient été renfermés d'après le costume le plus antique; et la seconde raison, c'est que, d'après la maxime des anciens, qu'Hérodote atteste des Egyptiens, mais que l'expérience en antiquité apprend avoir été également de la plupart des autres grands peuples primitifs, la religion faisait conserver les figures des dieux dans le costume primitif, sans y rien changer, de manière qu'on les a dans la plupart telles qu'elles étaient avant l'époque du secret, c'est-à-dire avec le seul voile de la forme de la religion du temps, qui était que la vérité n'y fût pas représentée en elle-même, mais sous les emblèmes pris de la nature. —Les Grecs, et d'après eux les Romains, à cause de leur goût pour les arts, firent des changements à la forme de leurs figures, et, depuis le secret, choisirent celles qui étaient plus propres à en cacher l'objet; mais ce changement n'alla pas jusqu'à en altérer la substance. On le voit par leur Minerve, qui avait été primitivement une figure de vierge avec la tête de chouette, et qu'ils représentèrent comme une figure guerrière, se contentant de mettre la chouette ou sur sa main, ou à ses pieds. Ces figures grecques seraient plus difficiles à comprendre, si elles étaient seules, par cette raison; mais rapprochées des égyptiennes et des indiennes, elles montrent le même sens facilement, tous les peuples anciens ayant regardé la foi comme la base du commerce, et la foi, dans la doctrine ancienne, étant toujours la foi en Dieu. C'est cette foi religieuse qui est représentée sur leurs monnaies, qui sont ce que nous appelons médailles antiques. Dans ces médailles comme dans le bronze, on distingue également celles dont les types appartiennent à celles qui ont précédé l'époque du secret, ou qui sont de ces peuples qui ont eu la religion de ne vouloir rien changer au costume de leurs monuments religieux, et celles des nations qui se sont permis de l'altérer dans la forme en faveur du goût. Les médailles du premier genre sont notamment celles des Phéniciens et des Gaulois; et les autres sont celles ou des Grecs ou des Perses qui adoptèrent le costume et le langage grecs.

« Or, dans les médailles du premier genre on voit la vérité religieuse à découvert; la croix, notamment, s'y offre avec des manières les plus frappantes, sous tous les points de vue les plus consacrés dans les saintes Ecritures même. Les médailles du second genre offrent les mêmes objets, mais sous des emblèmes moins frappants à l'œil, et dont la force ne se saisit que par la science. Toutes les médailles les plus anciennes sont purement religieuses. Un côté a la tête de la divinité du peuple, qui se rapporte toujours au dieu du mystère, qui était le Dieu rédempteur, et l'autre est le type principal sous lequel on représentait la rédemption même. Les médailles phéniciennes et gauloises ont la croix pure ou historiée, ainsi que les médailles d'Athènes les plus primitives. Celles d'Amasis ont la même tête d'un côté, et de l'autre, une figure debout avec le bonnet pontifical, tenant d'une main un glaive, et de l'autre une tête qu'on voit avoir été coupée d'une figure étendue aux pieds du prêtre; où l'on reconnaît la vérité que nous exprimons en disant du Rédempteur qu'il a été en même temps le prêtre et l'hostie, ou qu'il s'est offert lui-même; ce qui revient aux croix phéniciennes, gauloises et d'autres peuples. — Ceux qui ont fait ces monuments si parlants dans le sens du secret, étant ou les mêmes ou les semblables de ceux dont les écrits nous restent, on sent que ce sont les mêmes sentiments qu'ils ont dû exprimer. En effet, en lisant leurs monuments écrits, à la lumière des monuments figurés, on sent que ce sont les mêmes objets qu'ils ont voulu offrir.

« Il est deux sortes d'écrits anciens surtout, les philosophiques et les poétiques; les uns et les autres sont trouvés faits dans le sens de la même religion. Pour les philosophiques, il a été de maxime de les rapporter tous à ceux de Socrate et de Platon. Cicéron les appelle les philosophes *patri-*

ciens, traitant de *plébéiens* ceux qui s'en écartaient.

« Cette doctrine socratique est d'autant plus la doctrine véritable, que les *pères* de la philosophie ne l'apprirent qu'en voyageant chez tous les peuples primitifs, les Gaulois, les Egyptiens, les Indiens, les Chaldéens, et en la tirant, comme s'exprime Platon, des livres de ces peuples sacrés et primitifs. Aussi définissent-ils leur philosophie, la science des choses divines et humaines : ce qui exprime, ainsi qu'on voit, une théologie. Cela est évident d'après ce qui est ajouté des choses humaines. Un principe des plus vrais en effet, et qui a servi de base à toute la science antique, est qu'il n'y a qu'une vérité, qui doit être la même par conséquent, pour les choses divines et pour les choses humaines. Ce qui se trouve constant, et ce qui faisait tout le développement de la même science ancienne, est que cette vérité unique est, dans les choses divines, en substance, et dans les choses humaines, en image. C'est un point le plus clairement exprimé par saint Jean (1, 3, 4), qui dit : *Quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum;* et en termes encore plus clairs par saint Paul, qui dit que les siècles, c'est-à-dire, le temps et tout ce qu'il y a de sensible dans le temps, ont été faits pour être une image visible de la vérité invisible. Cette vérité des choses divines est qualifiée bien proprement de vérité invisible, puisqu'elle est formée par un Dieu fait homme, et mort en croix, et que tous les esprits humains réunis n'auraient jamais pu ni imaginer, ni deviner, comme étant ce qu'il y avait de plus au-dessus de la portée de l'entendement humain. Tout l'humain n'étant donc qu'un portrait du divin, on voit que l'un et l'autre sont formés par la même vérité; car ce n'est que la vérité de l'original qui peut faire la vérité de la copie. Tels sont les écrits philosophiques de l'antiquité.

« Les écrits poétiques antiques ne sont que cette même philosophie, comme on le voit par ce que dit Horace d'Homère, que l'ayant lu à Préneste, il l'avait trouvé le plus philosophe des philosophes. Ces poésies anciennes sont celles que l'on comprend sous le nom d'*orphiques*, auxquelles on peut joindre les *sibylliques*. Celles-ci sont d'autant plus dans le sens de la vraie doctrine religieuse, qu'elles ne sont que des chants qu'on faisait dans les mystères. Les autres sont la même doctrine qu'on exposait en public, et qui, pour cette raison, sont plus voilées. Leur voile cependant n'en est un que pour ceux qui ne sont nullement instruits, ou du fait, ou du sens du secret. Car, pour si peu qu'on en ait cette clef, on voit que, quelque féconde que soit l'imagination des poëtes, leurs images ne sortent jamais de la vérité de l'original, qu'ils ne perdent jamais de vue. Le nom de poésie veut dire littéralement les faits de l'*Esus*, du mot *poie* qui veut dire *faire*, et d'*Esis*, qui est le nom de l'*Esus*. Le nom de poëme veut dire également les faits de la mère, parce qu'il exprime toute la suite des faits par lesquels cet *Esus* est devenu la mère des hommes, en les concevant par son esprit et en les enfantant dans son sang. Homère a fait son *Iliade*, qui veut dire *le chant de l'élève de la croix*, et son *Odyssée*, dont le nom veut dire *la mort de l'Esus*, c'est-à-dire, ses travaux et ses fruits. Hésiode, dans sa *Théogonie*, ses *Six jours* et son *Bouclier*, n'est que du même sens. Les Idylles de Théocrite sont sous des titres consacrés dans l'Evangile même; car on y voit les pêcheurs, les moissonneurs, les vendangeurs, etc., et le corps des pièces est dans le sens évangélique de ces noms emblématiques. Il y a des poëmes anciens sous le titre d'*Argonautes*, de *Bacchide*, etc.; ceux-là sont de la même doctrine, d'une manière encore moins cachée. Virgile, imitateur de Théocrite dans ses Eglogues, et d'Homère dans son Enéïde, est du même sens, quoique non aussi strictement renfermé toujours dans ses bornes. Les auteurs mythologiques anciens, soit en prose, soit en vers, sont également du même sens, comme Apollodore, qui était ancien dans le temps des anciens même; et Macrobe, qui est des derniers temps mythologiques, mais qui est un des auteurs les plus propres à servir d'introducteur dans les secrets mythologiques.

« La mythologie, examinée au flambeau de la vraie science acquise par l'étude des monuments, se trouve tellement tout entière du sens de la vraie doctrine religieuse, qu'on peut assurer que, moyennant la seule maxime de l'entendre comme les fables littéraires, non dans le matériel de sa lettre, mais dans l'intellectuel de ce qu'on appelle la moralité, qui est le seul qu'a dû s'en proposer l'auteur, il n'est pas un cheveu qu'on en doive rejeter. L'indécent, l'obscène même matériel qu'elle offre, se trouve ne comprendre que quelque sublimité de la doctrine religieuse. Car il est à observer que l'auteur des choses ayant voulu faire image de tout, la réalité la plus respectable se trouve sous l'apparence la plus contraire; et le plus remarquable est que le système de la langue humaine, qui est le plus marqué au coin divin, offre les noms les plus saints pour les choses qui s'éloignent le plus de la sainteté. On le voit dans celui de *meretrix*, courtisane ou prostituée : ce qui, m'étonnant beaucoup dans le commencement, m'en fit chercher et trouver la raison, qui est que, quoique la chose, comme réalité, soit le plus grand désordre; comme image, elle devient si sainte, qu'elle représente ce qu'il y a de plus saint, qui est le plus grand honneur oublié par l'amour, tel qu'on le voit dans le Rédempteur, qui s'est fait péché pour détruire le péché. Cette image, saisie comme les autres par l'ancienne poésie, en fait ce qu'on y qualifie d'obscénité : elle est celle de l'églogue, de Corydon et d'Alexis, de Virgile. Ce rapport de la mythologie avec la vraie théologie est si frappant, qu'il a été saisi par tous les auteurs un peu profonds.

Il a été fait, depuis la prétendue renaissance des lettres, beaucoup d'ouvrages qui le témoignent. Mais la lumière, pour n'avoir pas été suffisante, n'a produit que des lueurs dans Bochart, dans Huet, etc. Les Anglais ont plus vu que les Français, notamment Cudworth, comme on le voit par l'ouvrage où Ramsay a voulu réduire en ordre et en méthode ce qu'il avait trouvé entassé dans l'auteur que j'ai nommé. La même chose avait été encore mieux sentie par les Pères de l'Eglise; saint Justin est frappé de ce rapport, comme il l'expose dans une de ses Apologies. Clément Alexandrin fait les parallèles les plus étendus entre la doctrine des lettres anciennes et celle contenue dans notre révélation : on peut voir sur cet objet tout le long du ve livre de ses *Stromates*. Eusèbe de Césarée fit plus : il entreprit de prouver que par cette doctrine des lettres, Dieu avait eu l'objet de préparer les gentils à son Evangile, comme les Juifs même par la loi qu'il leur avait fait donner. C'est l'objet de son grand ouvrage de la *Préparation* et de la *Démonstration évangélique*, dont la première partie, qui est la Préparation, n'est que le tissu le plus précieux de passages des anciens qui se rapportent à nos dogmes. Les autres Pères ont tous vu la même chose, plus ou moins. Mais le mal chez eux est que, faute d'avoir été aussi exercés dans l'étude de l'antiquité, et pour avoir trop méprisé et rejeté l'étude des antiques qui les repoussait, à la vérité, de leur temps, à cause du vice de l'idolâtrie vivante qu'ils avaient de leur temps, ils n'ont pu savoir la raison pourquoi tant de choses mythologiques se trouvaient conformes à la vérité théologique. Saint Justin l'attribue au démon même, d'après le dessein de l'avilir en la représentant sous des images vicieuses. La vérité est qu'il n'y eut de la part du démon, dans la mythologie, que le projet qu'atteste Pausanias, et qu'il attribue aux Grecs, de lui donner un double sens, l'un matériel pour le peuple, et l'autre intellectuel pour les sages. Ce qui n'infecta pas seulement le peuple de l'idolâtrie, mais qui en infecta les sages mêmes, pour deux raisons : la première, qu'ils connivèrent à ce péché d'idolâtrie, dans lequel ils jetèrent ou entretinrent au moins le peuple; et la seconde, par la manière dont ils partagèrent ce culte populaire idolâtrique, la manière intellectuelle dont ils concevaient les choses, ne pouvant les laver du crime de les pratiquer matériellement avec les idolâtres. Ce défaut des philosophes est cause de la manière dont en a parlé saint Paul. Après avoir commencé de dire d'eux, qu'ils avaient connu Dieu comme Dieu, qu'ils avaient eu la sagesse de Dieu, il finit leur portrait par dire qu'ils n'ont été que des idolâtres. Ce bon et ce mauvais des philosophes est exprimé de la manière la plus propre par ce qu'il dit, qu'ils ont tenu la *vérité captive*. (*Rom.* I, 18.) On voit qu'il appelle leur idée la vérité, ce qui prouve que leur manière de voir n'était pas l'erreur; mais, pour l'avoir gardée en eux-mêmes, et pour n'avoir pas conformé leur manière de faire à leur manière de penser, leur bien ne leur servit de rien, et ils n'évitèrent pas le mal qu'ils ne pourvurent pas que le peuple évitât. Ce malheur de la philosophie ne s'encourut pas, sans doute, sans que le démon y poussât; mais, au reste, ce mal de la mythologie n'était point inhérent à sa nature, qui en elle-même fut aussi pure que son nom, qui en elle-même veut dire *Doctrine du Verbe;* car l'élément *muth*, *mout*, est la même parole que celle de notre langue, *mot*, qui est le même que *parole* et *verbe*. Cette nature de la mythologie est une suite de son origine toute divine; pour le comprendre et s'en convaincre, il n'est besoin que de rapporter l'ordre établi de Dieu même pour donner aux hommes la connaissance de sa vérité. — Cette vérité n'est autre que celle qui est apprise par l'Evangile, sans doute; mais saint Jean, dans l'*Apocalypse* (XIV, 6), appelle cet Evangile, l'*Evangile éternel*. Cet Evangile a donc été toujours le même par son objet, qui est la vérité des choses divines; mais l'histoire seule de la religion nous apprend que les formes seules en ont été différentes. On en remarque trois : celle qu'on appelle de la loi de nature, celle qui se nomme la loi écrite, et enfin celle qui porte le nom d'Evangile. L'Evangile, sous ce nom même, se réduit à la double vérité par l'expression de laquelle Jésus-Christ nous donne l'idée abrégée de l'Evangile entier : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joan.* XVII, 3); la croyance du Dieu véritable : ce qui ne doit pas s'entendre par opposition aux faux dieux, mais surtout du Dieu tel qu'il est dans la vérité de sa nature, à laquelle l'esprit humain n'aurait jamais su atteindre, qui est d'être *un* en même temps *trois;* et en la mission de Jésus-Christ, qui comprend sa qualité de Dieu et homme; de Dieu docteur et rédempteur, et de Dieu fondateur de son Eglise, qui est son corps. Tel étant l'Evangile dans sa dernière forme, on voit qu'il a été le même, pour son objet, dans les deux qui avaient précédé. — Rien de plus célèbre que la foi des patriarches, qui n'a pu être une vraie foi qu'en étant en Dieu et en celui qui avait été promis dès le paradis terrestre, et dont il était dit qu'il écraserait la tête du serpent, ce qui comprend tout l'ouvrage de la rédemption.

« Cette foi de l'Evangile, qui fut la foi du temps patriarcal, fut également la foi du temps de la loi écrite, dont un Dieu et un Messie sont la croyance célèbre. Le corps de la loi, qui était tout en rites et en sacrifices, n'avait pour objet également que d'apprendre la qualité de ce Messie dont la mission avait pour objet le sacrifice qu'il devait faire de lui-même, le plus graphiquement représenté par tous ceux que la loi prescrivait.

« Tel étant certainement l'ordre de l'Evangile éternel, on voit dans la première forme l'origine de la mythologie; car, la mythologie étant une fable, et la fable littéraire étant

la vérité enseignée et exposée, non en elle-même, mais en image, en emblème, on voit que l'Evangile éternel, dans sa première forme, fut cette mythologie même : l'époque de cette première forme est celle qu'on appelle la loi de nature. Le nom ne vient pas, comme on pourrait se le figurer, de ce que la religion, dans cet état, n'était que les idées que l'homme peut en avoir naturellement; la vérité qui fait la religion étant en effet celle d'un Dieu fait homme et mort pour les hommes, elle est une vérité qui n'aurait jamais pu tomber dans l'esprit de l'homme. Une religion apprise par la nature seule est donc une chimère. Cette loi de nature ne peut donc l'avoir été dans le sens que ce soit la nature seule qui en ait été la source; elle peut le porter cependant en un sens tout différent, et qui n'a rien que de vrai : c'est dans celui que cette vérité a été apprise dans cette époque, non en elle-même, mais par le moyen des images que la nature fournit; le monde n'ayant été créé, en effet, comme nous l'avons dit d'après saint Paul, que pour se remplir d'images visibles de la vérité invisible, on voit qu'il a été formé comme un livre pour l'y apprendre. Ce livre étant le livre d'une science si haute, il en a dû être comme de tous les livres savants, que la première chose nécessaire a été d'apprendre à le lire. Cette nécessité fut d'autant plus grande, que la vérité substantielle des choses divines qu'il apprenait, était cette vérité dont nous avons dit qu'elle ne serait tombée dans aucun esprit humain. Il fallut donc un maître qui en fît connaître les caractères et la langue, et qui en apprît le sens. Ce maître fut Dieu même, qui expliqua au premier homme et à ceux de ses descendants avec lesquels il continua à converser, le système de la nature, et qui par là apprit à lire dans le livre qu'elle forme, et à entendre la vérité sublime dont il renferme la doctrine. Les disciples furent dignes d'un tel maître; et par les noms qu'Adam donna aux animaux, que l'Ecriture dit être ceux qui leur convenaient, et qui se trouvent exprimer la qualité d'images visibles de la vérité invisible, on voit avec quelle éminence Adam avait profité des leçons de son Dieu. D'après ces leçons, ainsi qu'on voit, Adam apprit à connaître la vérité par le moyen des images; il l'apprit donc sous la forme de fables, ce qui est la forme mythologique : et la mythologie n'étant autre chose que la manière de discourir de la vérité, non en elle-même, mais d'après les images que Dieu en a faites, on voit que c'est à Dieu même qu'on doit rapporter la mythologie, qu'il en est l'auteur, et que la mythologie n'est autre chose que l'Evangile même dans la première forme que Dieu voulut qu'il eût. On a fait sur ce point la réflexion, que Dieu en a usé sur ce point envers le monde naissant comme on en use à l'égard des enfants, qu'on instruit d'abord de la vérité, non en la leur exposant en elle-même, mais en la leur donnant sensible dans les fables.

« Les hommes continuèrent longtemps à savoir lire dans le livre de la nature; on ne croit pas qu'ils l'aient mal entendu dans les temps antédiluviens : il paraît en effet qu'ils ne firent que corrompre leurs mœurs, mais qu'ils ne corrompirent pas de même leur foi : la science sauvée dans l'arche de Noé, se soutint longtemps après le déluge même. On en trouve la preuve non-seulement dans les Livres sacrés et primitifs, qui se conservèrent chez tous les peuples, et qui leur furent laissés par les patriarches leurs fondateurs, mais d'après les monuments dont les plus anciens nous offrent les signes de la foi primitive. Mais, peu après, l'ignorance et la grossièreté succédèrent au savoir et aux sentiments primitifs. Ces objets de l'entendement effacés peu à peu, on ne vit plus que ce qui tombait sous les sens. Les signes de la Divinité furent pris pour la Divinité même : de là l'idolâtrie. La multitude seule donna dans cet excès d'horreur; les sages continuèrent à connaître la vérité. Soit difficulté d'en entretenir la connaissance dans un vulgaire à qui elle était devenue étrangère, soit orgueil de leur part, au lieu de continuer à la témoigner et à lui rendre l'hommage public qui lui est dû, ils prirent la résolution de l'emporter avec eux dans le secret des mystères, et ils n'en firent plus part qu'aux hommes qui s'en montrèrent dignes par leur ardeur à la désirer, et par leur disposition à l'embrasser : et, pour punir ce vulgaire ignorant du crime de s'en être montré l'ennemi, la résolution n'alla pas seulement à lui dérober la vérité, mais encore à l'induire en erreur. De là la distinction qui se fit chez tous les peuples anciens, d'initiés et de profanes : d'initiés, qu'on admettait à la connaissance de la vérité; de profanes, condamnés à ne vivre que de leurres. Le même corps de religion, les mêmes monuments restèrent pour les uns et pour les autres; il n'y eut que la manière de les voir qui fît la différence : les initiés, regardant les signes sensibles dans le sens pur et spirituel, qui était celui que Dieu y avait attaché, connurent la vérité religieuse; les profanes, au contraire, n'apercevant que le matériel et le corrompu, analogue à leurs sens, substituèrent à la plus sublime vérité la plus abjecte des erreurs. Tout fut Dieu pour eux, parce que tout avait été signe de la Divinité. Les signes célestes furent les dieux des peuples qui avaient l'esprit plus élevé; les animaux, les plantes le devinrent de ceux dont les âmes étaient plus basses.

« Nous avons dans l'Ecriture un exemple de la manière dont la vérité se changea en erreur, et le vrai culte religieux en idolâtrie, vis-à-vis du même objet. C'est le serpent d'airain, ordonné de Dieu, fait par Moïse, pour servir de remède au mal d'un affreux fléau. Par l'exposition qui en est faite dans l'Evangile, on voit quel moyen propre il était de la fin que Dieu s'en proposa, puisqu'il était une figure de Jésus-Christ crucifié, dont il réveillait et dont il excitait la foi. Eh bien! par le laps du temps, une figure

dont le sens spirituel était si efficace, cessa d'être regardée spirituellement. On arriva à n'y reconnaître que la figure d'un serpent matériel, auquel on continua de rendre le culte qui n'était dû qu'au serpent spirituel. Ce signe si caractérisé de Dieu devint par là une idole, que le saint roi Ezéchias crut devoir faire fondre, ainsi que toutes les autres idoles d'airain ou d'autres métaux, que le peuple de Dieu s'était faites ou s'était appropriées. *Les dieux des nations sont des démons*, dit l'Ecriture. (*Psal.* xcv, 5.) Ils ne sont pas tels dans leur origine; ils ne le sont devenus que par l'abus qui en a été fait, et comme par cet abus la vérité y est changée en erreur et en mensonge, Dieu s'y est changé en démons, c'est-à-dire que les démons y ont pris la place de Dieu. »

— M. Döllinger, prévôt de la collégiale et professeur de la faculté de théologie à Munich, a publié un ouvrage intitulé : *Paganisme et judaïsme, propylées d'une histoire du Christianisme;* le *Correspondant* de septembre 1857 lui a consacré un compte rendu dont voici un extrait : « Les doctrines religieuses des Grecs et de la plupart des peuples primitifs n'ont pas été conçues d'abord d'une manière abstraite, pour être ensuite rendues accessibles aux peuples au moyen de mythes gracieux ou terribles; mais ces mythes sont éclos les premiers dans la conscience des peuples. C'est là une des principales découvertes de la critique moderne, qui, toute probable qu'elle soit, mériterait cependant encore un contrôle sévère, et à laquelle il faut en tout cas apporter de notables restrictions. Ainsi M. Döllinger nous prouve qu'elle ne se vérifie pas chez les Romains, dans la religion desquels on reconnaît à tout instant l'action réfléchie de ses fondateurs. Tant que cette religion restera exempte de l'influence grecque, on n'y rencontrera pas un seul mythe; aucun grain de poésie n'indique qu'elle ait eu une origine spontanée dans l'esprit du peuple. Les dieux romains primitifs sont de froides personnifications des diverses occupations de l'agriculture. On y adjoint peu à peu d'insipides allégories représentant toutes les situations de la vie humaine... Homère n'inventa pas la religion des Grecs.... l'époque de la formation spontanée des mythes était déjà passée... Mais, choisissant parmi les fables des diverses peuplades celles qui lui semblaient les plus poétiques, il créa avec leurs données son olympe et ses douze dieux, que son génie fit accepter généralement comme base des croyances communes de la Grèce. De plus, c'est à lui que la religion de ce pays doit son caractère tout particulier d'anthropomorphisme... Aussitôt que cet esprit humain est parvenu à élaborer le système définitif de cette mythologie, il n'y comprend plus rien! Dès le vi^e siècle avant notre ère, commencent avec Phérécyde et l'école ionienne, les divers modes d'interprétation des mythes, déclarés avec raison absurdes par l'érudition moderne. Ces explications sont toutes rapportées dans l'ouvrage de M. Döllinger, qui a le grand mérite de présenter pour la première fois, d'une manière complète, les idées religieuses des penseurs de l'antiquité. Pour une partie des philosophes grecs du vi^e et du ve siècle, l'histoire des dieux n'est qu'une allégorie ingénieuse sous laquelle il faut chercher l'exposé des lois de la nature; pour les autres elle n'est qu'un tissu de mensonges et de niaiseries... Le sens des mythes ne s'était pas plus conservé dans le peuple; il n'existait en Grèce aucun enseignement traditionnel des dogmes religieux qui eût pu en soustraire la signification à l'oubli. Les mystères, longtemps considérés comme ayant maintenu dans leur pureté les croyances des premiers âges, ne furent jamais que des spectacles calculés pour émouvoir l'imagination... Pas plus que la philosophie ancienne, le paganisme n'a jamais été une préparation au christianisme,... comme va le prouver un fait de la plus haute importance sur lequel M. Döllinger a le premier appelé l'attention.

« Le savant écrivain établit que le paganisme, bien loin d'être mort à l'avénement d'Auguste, entrait alors seulement dans la dernière période de son développement naturel, laquelle ne se termine que vers la fin du n^e siècle de notre ère. Le peuple, qui n'a pas tenu compte des railleries de Lucrèce et de Cicéron sur ses croyances, se montre pris d'une ferveur religieuse si intense, qu'elle entraîne même une grande partie des philosophes du temps (Plutarque, Maxime de Tyr, Apollonius), tandis que ceux de l'époque précédente s'étaient presque tous déclarés hostiles aux dieux populaires... Objecterat-on le besoin d'unité religieuse? Mais ce besoin a reçu une pleine satisfaction dans la divinisation de l'empereur, dans le Panthéon, dans la fusion de tous les cultes du monde. Notons bien que le paganisme d'alors n'est pas une exhumation posthume, comme le fut plus tard celui de Julien. Les superstitions mystérieuses d'Isis, de Sérapis, et d'autres semblables, qui dominent alors, n'en sont qu'au début de leur vogue. »

— Nous empruntons maintenant trois articles publiés par M. l'abbé Maynard, dans la *Bibliographie catholique*, sur l'ouvrage de M. Leblanc, dont nous avons parlé dans l'Introduction (*Les religions et leur interprétation chrétienne*).

ARTICLE PREMIER.

(T. XII de la *Bibliographie catholique.*)

« L'objet de cet ouvrage est d'interpréter les religions naturelles, d'expliquer leur origine, leur valeur, leur décadence, en les rapprochant du christianisme. Il se composera de deux parties inégales : la première, contenue dans le volume que nous annonçons, ne renferme que des prolégomènes; la seconde, qui doit avoir plusieurs volumes, explique les principaux articles de foi proposés par les religions, les fonctions que ces dogmes remplissent dans leurs systèmes, et leurs rapports soit avec la tradition primitive, soit avec la révélation chrétienne.

« Pour comprendre les religions naturelles, il faut partir de ce principe, que les fables doivent recevoir d'abord un sens physique, lequel doit s'interpréter lui-même de manière à exprimer les traditions spirituelles, but définitif de toute interprétation symbolique, centre de conciliation de toutes les formes contradictoires qu'ont revêtues les fables. — Pour arriver à ce résultat, trois ordres de recherches sont nécessaires. L'auteur les désigne sous les noms de *mythographie*, de *symbolique* et de *mythique*. La *mythographie* raconte les fables, décrit les cérémonies et les monuments religieux de tous les peuples; la *symbolique* explique le langage allégorique et universel exprimé par certains symboles, en recourant pour ne pas s'égarer, aux récits de Moïse, qui a conservé sans altération le symbolisme primitif, et aux saints Pères, si instruits dans la science des Ecritures, des religions et des philosophies anciennes; la *mythique* distingue et classe les sens divers que l'application de la symbolique fait naître dans les textes fabuleux : sens historiques, sens humains et partiels, au-dessus desquels il faut placer le sens physique, qui conduit lui-même au sens spirituel, dernier terme de tous les sens religieux.

« *Il y a donc cinq degrés dans les sens religieux*, dit l'auteur (p. 29) : *l'âme des mythes est le sens spirituel; cette âme a été incorporée dans le monde, qui est comme la substance visible de sa chair; à ce monde ont été assimilés tous les arts, toutes les sciences humaines, dont je compare les sens aux vêtements divers qui se modèlent sur ce corps; le sens historique doit être mis à part de la théorie, et la fable est comme le sol inorganique, mais couvert de fleurs, sur lequel s'appuie l'édifice de tous les sens; édifice semblable à la tour de Babel, monument de sagesse et de confusion à la fois, œuvre grandiose de tous les peuples.*

« Si l'on compare à la révélation chrétienne le résultat de ce triple travail, on verra que le christianisme ne saurait être expliqué par les religions, et que les religions s'expliquent très-bien par le christianisme. C'est que le christianisme a existé à l'état de promesse et de préparation avant de passer à l'état de réalité et d'accomplissement : de là les traces prophétiques et symboliques qu'il a laissées au sein des religions naturelles; traces qu'il est important de rechercher à travers les rites absurdes, cruels ou infâmes, que l'erreur ou les passions y ont ajoutés.

« Le parallèle des religions et du christianisme doit se composer de deux opérations distinctes : l'une, toute préparatoire, compare les religions entre elles; l'autre rapproche du christianisme le résultat de cette comparaison. Lorsqu'on a ainsi opéré le rapprochement des mythes avec certaines parties des Ecritures, des symboles naturels avec les formes extérieures du christianisme, on voit que les ressemblances ne viennent que de l'identité des symbolismes naturel et chrétien, et non d'un plagiat commis par le christianisme sur les religions naturelles, puisque les ressemblances sont bien plus frappantes encore dans les religions des contrées qui n'ont pas eu de rapports avec l'ancien monde. Ces rites semblables ne sont eux-mêmes que l'application des mêmes symboles, et il n'y a pas plus de plagiat dans les cérémonies chrétiennes que chez un écrivain qui exprime ses pensées à l'aide des termes usités avant lui.

« Cette étude comparée montre encore qu'il y a identité d'origine entre les religions naturelles et les croyances primitives; en d'autres termes, que les croyances nationales de tous les peuples ne sont que des dégénérations de la révélation primordiale; ou bien encore, qu'il n'y a jamais eu qu'une seule religion sous trois formes successives, naturelle, écrite et orale. Mais la première de ces formes religieuses se fractionna au pied de Babel, comme la langue qui l'exprimait, et se métamorphosa en une foule de religions naturelles, douées elles-mêmes de la faculté de se diviser, de se transformer, de se recomposer, suivant les divers besoins des races humaines.

« Malgré ses divisions nombreuses et ses diverses transformations, la religion primitive n'aboutit pas immédiatement à l'idolâtrie et au polythéisme.

« M. Leblanc l'appelle ethnique avant sa dégradation païenne, du nom des nations qui l'ont professée, et il confond le culte primitif, l'ethnicisme et le paganisme, sous la dénomination générale de naturalisme. Il en suit alors les phases successives de son origine au déluge, du déluge à Moïse, de Moïse à l'ère chrétienne. — Comme nous l'avons observé déjà, la religion primitive fut symbolique, c'est-à-dire composée de métaphores continuées et systématisées, parce que Dieu voulut l'approprier à la double nature de l'homme. Le paradis terrestre renfermait une nature exceptionnelle, langue symbolique et religieuse, Bible du monde naissant. Mais le sens spirituel de cette première révélation se corrompit bientôt sous l'effort de diverses causes, et surtout sous l'empire de la magie ou de l'art de participer à la puissance divine par la célébration de certains rites. L'homme devint chair, selon l'expression de l'Ecriture, par l'initiation au moyen de symboles infâmes; puis, sachant qu'il ne pouvait être sauvé que par un Dieu fait homme, il s'adonna aux sacrifices sanglants et à l'anthropophagie. Dieu irrité abîma la créature dans les eaux. Dès lors le symbolisme fut transporté dans la nature ordinaire. Le grand prodige du déluge, symbolique lui-même, et dont le souvenir s'est conservé chez toutes les nations, ouvrit cette ère nouvelle; dès lors les rites les plus simples, accomplis par respect pour la tradition et dans le désir des promesses divines, renfermaient une foi implicite qui pouvait suffire à sauver les peuples, et pour que ce naturalisme ne se corrompît pas tout entier, Dieu disposa les

nations de manière à ce que la dégradation de l'une n'entraînât pas une dégradation universelle. L'ethnicisme n'est donc pas si étranger qu'on l'a cru à la religion primitive, autrement il faudrait supposer que la bonté divine avait privé les peuples de tout moyen de salut. Après le déluge, le symbolisme se modifia à l'infini ; mais, protégée par lui, la vérité religieuse subsistait quand même, et l'adhésion à cette vérité cachée contenait tout l'espoir des fils d'Adam.

« Cependant il fallait un peuple qui fût préservé des erreurs communes, et qui exerçât la fonction spéciale de préparer immédiatement le christianisme. Dieu choisit la race d'Abraham, le grand croyant ethnique, et le peuple dont Moïse fut le législateur. Tandis que le naturalisme et le christianisme sont universels, le mosaïsme fut national et transitoire : de là, son imperfection apparente et absolue. Mais il était doué de toute sa perfection relative, son unique but ayant été de préserver les Juifs de l'idolâtrie par un divorce complet avec le symbolisme, et de préparer la dernière révélation toute spirituelle.

« Comme le naturalisme, le mosaïsme semble avoir pour objet moins le salut de l'âme que les avantages temporels et le salut de l'état social ; mais le sens utilitairement politique des religions avait pour résultat de voiler leur spiritualisme, et de lui conférer une sorte de visibilité, et une durée presque indéfinie, indépendante de la mauvaise volonté des hommes.

« Si nous voulions parcourir les diverses religions : des sauvages, des barbares, des sacerdoces et des sectes philosophiques, nous reconnaîtrions sans peine que, malgré la diversité des civilisations, l'unité ne leur manquait pas et dans l'ordre spirituel et jusque dans leurs formes extérieures ; mais bientôt le symbole, sous l'empire de causes nombreuses, prédomina sur le sens et donna naissance à l'idolâtrie, au fétichisme, à toutes ces erreurs cruelles ou infâmes qui enveloppèrent le monde ancien. La religion s'exprimait à l'origine par les choses de la nature, puis les symboles furent pris pour une réalité littérale, comme nous l'apprend le *Livre de la Sagesse* (XIV, 1 *seqq.*), et régnèrent sous leur forme extérieure en qualité de dieux ; enfin la plus détestable idolâtrie transféra cette divinité blasphématoire non plus seulement aux créatures de Dieu, mais à la création de l'homme, aux vains ouvrages de ses mains, sans que les sacerdoces pussent résister à l'entraînement de cette monstrueuse décadence. Mais les rites immoraux et barbares de l'époque antédiluvienne, qui reparurent alors en s'adjoignant des rites absurdes, ne restèrent pas sans remède : prophètes, prodiges, grands hommes, réformes, guerres, exterminations, état sauvage, nouveaux systèmes symboliques issus des systèmes précédents et exempts de leurs corruptions les plus choquantes, ont tour à tour dérobé les hommes aux conséquences de leurs œuvres et aux châtiments plus sévères qu'ils auraient mérités. (Page 253.) Enfin le paganisme hellénique achève de tuer le naturalisme en perdant complétement le sens des symboles, et le christianisme, en les réalisant, rattache le monde entier à la religion primitive dont il est le dernier mot et l'accomplissement éternel.

« Telle est l'analyse la plus claire, la plus suivie, la plus complète que nous ayons pu faire de ce livre. Il nous a fallu le presser avec grande attention pour en exprimer ainsi la quintessence ; car son défaut dominant, à notre avis, est le manque de clarté. Non-seulement on ne voit pas toujours le lien qui en rattache ensemble les diverses parties, mais la réflexion est quelquefois nécessaire pour bien pénétrer le sens d'un seul chapitre. Cela vient de deux causes, croyons-nous : de la suppression fréquente des idées intermédiaires, et du renvoi au volume suivant de développements essentiels. Sans doute l'auteur devait avoir égard à la suite de son ouvrage et être sobre de détails dans ses prolégomènes ; mais ne pouvait-il pas adopter un plan qui coûtât moins de torture au lecteur, et lui donnât aussitôt une suffisante satisfaction ?

« Ces réserves faites, nous n'avons plus qu'à louer, et nous nous plaisons à faire ressortir les avantages de ce remarquable travail. Dans plusieurs de ses parties, il nous paraît jeter un jour nouveau, non-seulement sur les religions anciennes, mais sur bien des passages obscurs de nos saintes Ecritures. Il respire un saint respect pour l'humanité, dont il n'envisage les erreurs qu'avec une piété affectueuse, lorsqu'il ne peut leur trouver une excuse suffisante. Il remplit à chaque instant le cœur d'une douce joie, d'une reconnaissance profonde pour la miséricordieuse Providence qui n'a jamais abandonné l'humanité dans sa marche à travers les solitudes les plus désolées, et qui a toujours fait jaillir sous ses pas les eaux vivifiantes de la grâce, pour nous servir des expressions de l'auteur lui-même : c'est avec bonheur qu'un esprit chrétien reconnaît que les voies de Dieu sont au-dessus de nos pensées ; que sa bonté a su pénétrer partout où il s'est trouvé des hommes ; que la puissance de la vérité est infiniment supérieure à celle de l'erreur humaine ; que notre ignorance doit souvent méconnaître la vérité et la sainteté, là même où Dieu les a secrètement déposées, et que s'il nous était donné de soulever le voile qui projette sur nos Ecritures sa vaste obscurité, une foule de particularités qui dérivent évidemment de la religion primitive, et qui nous semblent dignes de dédain, feraient naître dans nos âmes le sentiment d'une solennelle admiration. (P. 140.) Enfin, et surtout, ce livre fournit une réponse péremptoire à la grande objection que l'incrédulité contemporaine adresse au christianisme. A en croire nos modernes philosophes, le christianisme n'aurait qu'une origine humaine ; il ne serait qu'une sorte d'éclectisme ou de syncrétisme des religions naturelles ; son divin auteur aurait donné

rendez-vous dans son humble échoppe de Nazareth à toutes les sectes religieuses ou philosophiques, pour demander à chacune d'elles quelque partie de son symbole et en composer le vaste système chrétien.

« Malgré sa profonde absurdité, cette objection est séduisante dans ses développements scientifiques; mais elle tombe devant les recherches auxquelles s'est livré M. le Blanc. De ces recherches, il ressort évidemment que les ressemblances qui existent entre la religion chrétienne et les religions naturelles ne proviennent que de leur identité d'origine et de leur point de départ commun du sein d'une révélation primitive, puisque ces ressemblances se remarquent souvent plus profondes dans les religions professées par des peuples qu'aucune communication n'unit jamais, ou qui même, ainsi que nous l'avons observé déjà, n'ont pas eu de rapports avec l'ancien monde.

« Nous ne saurions donc trop engager l'auteur à poursuivre son travail avec courage et confiance. L'exégèse catholique y gagnera, et la polémique religieuse trouvera dans ses recherches des réponses solides et savantes à opposer au rationalisme contemporain.

DEUXIÈME ARTICLE.

(T. XIII de la *Bibliographie catholique.*)

« Nous serons plus bref dans le compte rendu de ce second volume que dans celui du premier, ayant déjà, à propos de celui-ci (t. XII, p. 174), fait longuement ressortir la valeur et la portée de tout l'ouvrage. Après avoir donné précédemment les prolégomènes, M. le Blanc entre en matière aujourd'hui, et dans les deux sections que contient ce volume, il explique la nature des personnages de la mythologie, et en raconte l'histoire fabuleuse. Voici comment il procède toujours. Il expose d'abord un point de la doctrine ethnique; puis, sous ce titre : *Traditions*, il énumère les fables de tous les peuples de l'Occident et de l'Orient, de l'ancien et du nouveau monde, et il cherche à les rattacher, par des analogies et des interprétations ingénieuses, à la théorie générale qui lui paraît en renfermer le sens véritable.

« En tête de tous les systèmes religieux est une triade suprême, dont le premier terme est Dieu inaccessible, inconnu; le second, Dieu manifesté, devenu intelligible, sensible, et s'incorporant le monde ou la nature, emblème de la société des âmes pures et divinisées par leur union avec lui; le troisième, enfin, Dieu considéré comme le principe de la vie. Cette doctrine est littéralement spirituelle, c'est-à-dire qu'elle renferme un sens réel dont les philosophies sont les dégénérations. Mais ce sens est en même temps exprimé par les choses de la nature, et donne ainsi naissance à la doctrine symbolique. Le symbole total et primordial dont tous les autres symboles tirent leur origine, est le monde, non pas le monde purement matériel, mais le monde vivant, regardé par la théologie ethnique comme un animal divin. Etre collectif, il se divise, comme espace, en deux hémisphères; comme substance, en quatre éléments; comme durée, en douze parties. Considéré au point de vue théologique, il est Dieu, et se scinde en autant de divinités, que nous venons d'y distinguer d'éléments ou de parties. Enfin, au point de vue spirituel, c'est la société religieuse, où la vie et les âmes sont divisées hiérarchiquement et chronologiquement d'une manière analogue; c'est-à-dire, qu'il est pour les ethniques ce que l'Eglise est pour les Chrétiens. Mais le symbole fut pris pour la chose signifiée, et par là s'explique l'idolâtrie, ou la déification des êtres naturels ou des fétiches, leur représentation abrégée. D'après ce qui précède, on doit s'attendre à trouver dans les religions ethniques des dyades, des tétrades, des ogdoades, des dodécades, c'est-à-dire un monde scindé en deux, en quatre, en huit ou en douze déités associées, qui désigneront *symboliquement* les deux hémisphères, les quatre éléments, les quatre saisons ou les quatre points cardinaux, leurs dédoublements ou leurs intervalles, les douze mois de l'année; *théogoniquement*, ces mêmes objets personnifiés; *spirituellement*, la hiérarchie, la vie, le développement successif de la société des âmes. — Par cette rapide analyse, on voit qu'à leur point de départ le système chrétien et celui du naturalisme sacerdotal s'identifient complétement, et que la différence ne commence qu'à la confusion du second terme de la triade avec l'univers ou le monde créé. Dès lors, les deux systèmes ne peuvent être rapprochés, sinon par la ressemblance des symboles prophétiques de la Bible et des mythes naturels, ou bien par les rapports de signification qui prouvent que les nombres sacrés des nations ont leurs équivalents dans nos saintes Ecritures.

« M. le Blanc essaye d'opérer ce rapprochement dans une explication ingénieuse des dix plaies d'Egypte. C'est ingénieux, nous nous plaisons à le redire, mais tout aussi hasardé.

« Comme nous l'avons annoncé, la seconde section de ce volume raconte les actions des dieux, dont la première a fait connaître la nature. Ces actions se manifestent toujours sous un aspect circulaire; les cycles vont de haut en bas, pour remonter de bas en haut, et se divisent en quatre parties; un état de stabilité et de bonheur au sommet de la sphère mondaine; une chute au point le plus profond, en décrivant le premier demi-cercle; là, au plus bas, un état de mort ou de transformation, suivi d'un état de vie ou de renouvellement; une ascension au point primitif, en achevant un cercle commencé. On doit distinguer les cycles des dieux-mondes, des dieux-solaires, des dieux-hommes et des âmes. Les cycles mondains désignent, dans leur sens symbolique et spirituel, les quatre états du monde et de la société religieuse, si célèbres par les quatre âges des poëtes, et, dans leur sens théogonique, la vie et la transformation des dieux;

les cycles solaires, reproductions abrégées des cycles mondains, présentent un sens théogonique analogue, et dans leur sens symbolique et spirituel, s'appliquent à l'année solaire et à la sagesse divine, symbolisée par le soleil qui règne d'abord au ciel, puis descend sur la terre, y meurt, reprend la vie et retourne à son premier séjour. On doit comprendre désormais, sans autres détails, comment s'expliqueraient les cycles humains et le cycle des âmes.

« Plus encore que la première, cette section offre de frappantes analogies avec les idées chrétiennes. Il y a aussi de profondes différences, comme, par exemple, la transmigration, la métempsycose, la multiplicité des âmes dans le même individu, que l'auteur expose et motive savamment par le symbolisme naturel, et l'on voit une fois de plus l'intérêt et l'utilité qu'offre ce docte ouvrage. Ici nous devons renvoyer à notre premier article, car nous ne pourrions que répéter nos éloges et nos réflexions. Ajoutons cependant que ce volume est beaucoup plus clair et beaucoup mieux ordonné que le précédent, et aussi que nous ne prétendons pas, en recommandant aux esprits sérieux ce remarquable travail, assumer la responsabilité de toutes les assertions qu'il renferme, car quelques-unes, appliquées à l'interprétation des Livres saints, nous ont semblé trop symboliques, d'autres plus ingénieuses que fondées, bien qu'il soit difficile d'en démontrer l'erreur. »

TROISIÈME ARTICLE.

(T. XV de la *Bibliographie catholique.*)

« C'est pour la troisième fois que cet ouvrage se présente devant nos lecteurs (*Voy.* nos tomes XII, p. 174, et XIII, p. 436), ce sera la dernière, car en voici le dernier volume. — Dans le tome II, si l'on s'en souvient, l'auteur, en deux sections, expliquait la nature des personnages mythologiques et en racontait l'histoire fabuleuse. C'est en deux sections encore que se partage celui-ci, toutes les deux destinées à confirmer par quelques applications la doctrine précédemment exposée. En effet, dans la troisième section, intitulée : *Problèmes principaux du naturalisme*, l'auteur revient sur ses pas, et par l'examen de quelques articles plus connus, il justifie la théorie des cycles. (*Voy.* notre tome XIII, p. 437.) Il traite successivement des consommations du monde et de ses nouvelles créations, de la mort du Dieu humanisé, des sacrifices humains, des mystères, des déesses-mères et des cavernes cosmogoniques, des démiurges et des orgies. Or tout cela contient le mouvement du cycle, soit des dieux-mondes, soit des dieux solaires, soit des dieux-hommes, soit des âmes, et dans ses divers sens, théologique, symbolique et spirituel, ou, si l'on aime mieux, c'en est une autre exposition. Ici nous voyons le monde divin, physique ou religieux, toucher à sa fin. A cette consommation correspond la mort du Dieu humanisé, du Dieu Sauveur, que les sacrifices humains représentent et reproduisent en action. Les mystères ne sont que l'ensemble des cérémonies jugées propres à mettre les âmes en rapport avec la mort et la résurrection de ce Dieu, avec la consommation et la nouvelle création de la société religieuse, dont le monde physique est le symbole, c'est-à-dire qu'ils ont pour but la création nouvelle, soit du monde physique, soit de la société des âmes, soit d'une âme individuelle. Toutes ces œuvres sont accomplies par la déesse-mère et le démiurge, composant l'hermaphrodite divin, et dont la forme horrible est le reflet du chaos dans lequel ils sont plongés. Les grottes et les cavernes cosmogoniques symbolisent le sein de la déesse, et les orgies représentent, tantôt les fureurs des profanes, tantôt la joie délirante des initiés, lorsqu'ils s'unissent à la déesse et au démiurge.

« Il est facile de saisir les analogies de cette doctrine avec le christianisme, qui enseigne aussi la consommation du monde et sa réparation par la mort du Dieu Sauveur; qui voit dans les sacrifices humains une imitation abominable du sacrifice de l'Homme-Dieu, ou du sacrifice mystique de l'homme corrompu; dans les mystères, une traduction symbolique de la régénération spirituelle; dans la déesse-mère, une personnification de la société qui, sur le point de périr, épouse le démiurge ou Dieu créateur et régénérateur, et produit un monde nouveau.

« La quatrième section détruit les erreurs et les symboles principaux du naturalisme. Elle a pour but de prouver que le point de vue proposé explique ces erreurs et ces symboles. Le monde est l'incorporation de la raison divine : de là la divination de la nature, ou le *naturalisme exclusif;* il est Dieu et comprend toutes choses : de là une sorte de panthéisme (le panthéisme systématique n'appartient qu'à la philosophie); il se divise en plusieurs parties : de là le *polythéisme;* il est le symbole de la société religieuse, qui comprend des justes et des impies : de là le *dualisme;* il est le symbole de la société religieuse, en tant qu'elle se confond avec la société politique : de là l'apothéose des rois et des grands hommes; il a été divinisé non-seulement dans ses diverses parties, mais dans leurs images humaines et même dans leurs symboles diminutifs et équivalents : de là l'*idolâtrie* et le *fétichisme;* Dieu doué de force sensible et de mouvement, on a voulu deviner sa volonté en conséquence de ses apparences et de ses mouvements : de là la *divination;* l'homme faisant partie du monde et pouvant, par conséquent, participer à sa puissance en qualité d'un de ses membres, a cru pouvoir commander à un dieu inférieur : de là la *magie;* enfin le monde passant sans cesse, et l'âme humaine avec lui, d'une extrémité à l'autre du cycle, ces diverses phases de sa révolution ayant été symbolisées par des formes animales, on en a conclu les *transmigrations* et la *métempsycose;* et comme un monde

ne succède à un autre qu'en s'incorporant ses éléments, ne se régénère que par la mort du dieu humanisé, ne se féconde que par l'action du soleil et de Dieu, on a cru perpétuer l'existence de l'homme par l'*anthropophagie*, accomplir un acte magique de régénération par les *sacrifices humains*, et figurer la réception de la vie par des symboles de génération et par des *prostitutions religieuses*. C'est ainsi que les vérités chrétiennes se retrouvent au fond de tous les systèmes religieux du monde, et que les erreurs les plus monstrueuses du naturalisme s'expliquent par un abus et une corruption de ces mêmes vérités. Concluons donc que les incrédules ont montré une confiance trop présomptueuse, lorsqu'ils ont espéré trouver la réfutation du christianisme dans l'examen des croyances de tous les peuples; et les Catholiques trop de timidité, lorsqu'ils ont paru craindre que la vérité ne restât obscurcie, étouffée et muette sous les ténèbres et les bruits confus de l'erreur.

« Nous n'insisterons pas davantage sur un livre dont nos lecteurs connaissent déjà l'esprit, le but et la manière; nous leur recommandons de nouveau ce docte travail, tout en maintenant les doutes et les réserves que nous avons précédemment exprimés au sujet de quelques assertions et surtout de quelques interprétations symboliques des Livres saints. »

O

ORDRES RELIGIEUX. — Le major Fridolin dit dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mars 1857 :

« Nulle part le renoncement aux bonnes choses de ce monde n'a été pratiqué avec des formes extérieures comparables en brutalité et en cynisme à celles adoptées par les cinq ordres religieux qui se divisent les milliers de dévots de profession que compte la population de l'Inde, savoir : les *nerhanees*, les *nerunjunees*, les *baïragees*, les *punchalees* et les *oodassees*... Les adeptes ne se réunissent jamais... Ce n'est pas toutefois sans études préliminaires que l'on arrive à cet état de grâce, et qui veut entrer dans les rangs de l'une des sectes de *Sannyassis*, doit faire son apprentissage en compagnie de quelque solitaire de sainteté reconnue, puis se livrer sous sa direction à des pratiques souvent fort originales... L'un d'eux... a déclaré, qu'à l'exemple de son directeur, il demeurait des journées entières assis sur ses talons, bouchant hermétiquement de ses dix doigts ses narines, sa bouche et ses oreilles, ne s'occupant que du soin de ne jamais rejeter l'air par le même orifice qui l'avait inhalé. Des professeurs de sainteté émérites forcent leurs disciples à demeurer des heures entières ensevelis dans la terre jusqu'au cou, à se déchirer la chair à coups de fouet, à rester assis sur des siéges garnis de clous, etc. Il y a toutefois quelques compensations aux tortures volontaires que s'imposent les saintes gens ; aussi l'on assure que les *Sannyassis* sont on ne peut mieux venus auprès de la plus belle moitié de l'espèce indienne, et qu'il suffit que le bâton et les sandales, insignes de la profession, soient déposés à la porte d'une hutte, pour que le mari, même le moins débonnaire, s'abstienne de troubler de sa présence une mystique entrevue.

« Le camp des *baïragees*, situé aux abords du canal (à Hurdwar), présente quelques épisodes caractéristiques qui illustrent d'une manière frappante ces folles coutumes. Ils sont là des douzaines de hideux animaux! Hélas! pardon, sagace éléphant, chien, ami de l'homme, cheval compagnon de ses plaisirs et de ses travaux, d'être forcé par la pauvreté de la langue d'appliquer à cette variété de l'espèce humaine, le nom générique sous lequel vous êtes ordinairement désignés, car je ne vois dans le règne animal que les quadrumanes, et parmi eux seuls encore les singes, qui se mordent la queue, que l'on puisse assimiler rationnellement à ces repoussants et stupides mammifères. Ils sont là, dis-je, par douzaines, sur les rebords de la route, aux portes des huttes, presque tous aussi peu vêtus qu'Adam avant sa faute, le corps souillé de cendres ou peint de couleurs bizarres, avec toutes sortes de postures fantastiques ou ridicules. Celui-ci, en signe d'hommage à la Divinité, a étendu depuis des années son bras droit vers le ciel, si bien que le pauvre membre ankylosé et décrépit est devenu incapable de mouvement. Il y a si longtemps que cet autre tient les deux poings fermés, que les ongles passent à travers la paume de la main au milieu d'une suppuration infecte. Ce saint homme, ou, avec plus de fidélité d'expression, ce dindon au gris plumage, demeure à la même place depuis l'âge de puberté, debout sur une patte, le poitrail appuyé sur une manière de balançoire. Le quartier général de ces fanatiques est digne de leurs habitudes intimes. Sous l'ombrage d'un arbre multipliant (*ficus indica*) s'élève une sorte d'autel sur lequel reposent quelques plats de cuivre garnis de riz et de fleurs. Aux quatre coins de la pierre, plus laids et plus hideux que les plus hideux magots chinois, sont accroupis quatre fakirs *in naturalibus* : un chœur de fidèles célèbre les louanges de la divinité à grand renfort de hurlements, de roulements de tambours, d'éclats d'instruments de cuivre ; à la nuit, des torches de résine éclairent d'une sombre lueur cette scène vraiment diabolique, que le plus farouche pinceau serait inhabile à reproduire.

« Des haines implacables divisent ces diverses sectes religieuses, et l'autorité anglaise doit exercer une surveillance inces-

sante pour prévenir des rencontres que termineraient infailliblement de sanglantes catastrophes. »

Deux mots résument donc le parallèle entre la vraie religion et les fausses relativement aux ordres religieux. Ou ces dernières sont incapables d'enfanter une société de ce genre, ou, si elles réussissent à faire vivre sous le même toit une aggrégation d'hommes, et à posséder ainsi une ombre de nos communautés, ces institutions deviennent le réceptacle de tous les vices.

P

PAPE. — Nous empruntons la portion de cet article relative aux erreurs protestantes, à un ouvrage intitulé : *Le catholicisme et le protestantisme mis à la portée du peuple*, par J.-B. Coumailleau, curé de Mouchamps, au diocèse de Luçon. Cet ouvrage est en forme de dialogue.

« M. le Domès. — Je vois bien l'origine de votre Eglise ; elle vient de Jésus-Christ, puisque de vos évêques on peut remonter jusqu'aux apôtres. Sans doute, les apôtres ne pouvaient pas se tromper en annonçant l'Evangile, puisque Jésus-Christ leur avait promis son assistance ; mais cette infaillibilité est-elle bien assurée à l'Eglise? Je crois qu'on peut le révoquer en doute.

« M. de Gorde. — En le croyant, vous êtes dans l'erreur; car l'Eglise est aussi assurée de l'assistance de Dieu que l'étaient les apôtres. Les mêmes promesses, qui ont été faites aux apôtres, lui ont été faites, puisque Jésus-Christ, en parlant aux apôtres, ne leur faisait pas des promesses personnelles qui les regardassent uniquement; mais c'était l'Eglise qu'il avait en vue dans les paroles qu'il leur adressait. En effet, il leur dit : *Allez, instruisez les nations; apprenez-leur mes enseignements; je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* (*Matth.* XXVIII, 19, 20.) Les apôtres sont morts, et Jésus-Christ savait bien qu'ils devaient mourir. C'est donc avec leurs successeurs qu'il a promis d'être. Peu de jours avant l'ascension, il promit à ses apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit : *Il demeurera éternellement avec vous*, leur dit-il, c'est-à-dire *jusqu'à la consommation des siècles.* Les apôtres ne devaient cependant pas rester longtemps sur la terre, c'est donc avec leurs successeurs, avec l'Eglise, que demeurera éternellement *cet Esprit de vérité qui vous instruira de toutes choses*, continue le Sauveur, *qui vous apprendra toute vérité, et qui vous fera ressouvenir de tous mes enseignements.* (*Joan.* XVI, 13, 14.)

« M. le Domès. — Mais, Monsieur, est-ce que chacun de vos évêques est inspiré de Dieu et infaillible?

« M. de Gorde. — Ce n'est pas ce que j'ai dit, et ce n'est pas non plus ce que nous croyons. Jésus-Christ n'a point promis l'infaillibilité à chaque pasteur pris séparément: c'est à l'Eglise qu'il a fait cette promesse, au corps de ses pasteurs enseignants; croyant ce qui est cru ou enseigné par l'Eglise catholique, nous sommes donc assurés de posséder la vérité; croyant ce que nous enseigne notre curé, qui est soumis à son évêque, qui lui-même est en communion avec le Pape, et par lui avec tous les évêques catholiques du monde, nous sommes certains d'être dans la vraie Eglise de Jésus-Christ, unis de communion avec tous les vrais fidèles, et de posséder la vérité.

« M. le Domès. — L'Eglise ne s'est-elle jamais trompée, enseignant une doctrine dans un temps, et la réformant dans un autre?

« M. de Gorde. — Jamais : Dieu, qui l'inspire et la conduit, ne lui manque pas au besoin; il l'a fait passer par bien des épreuves pour épurer la foi de ses élus; mais il ne l'abandonne jamais dans ses enseignements. Enseignant toujours la vérité, elle n'a pas besoin de réformer ce qu'elle a défini, parce qu'elle ne s'est pas trompée. Bien des novateurs se sont élevés dans chaque siècle pour séduire les enfants de l'Eglise par leurs nouveautés et semer l'erreur; mais elle les a toujours condamnés. Aussitôt que leur jugement a été prononcé, les vrais Catholiques les ont regardés comme des hérétiques, à moins qu'ils ne se soient soumis et qu'ils n'aient détesté leurs erreurs.

« M. le Domès. — En prononçant ainsi, l'Eglise ne s'est-elle point arrogé une autorité qu'elle n'exerçait pas dès le commencement?

« M. de Gorde. — Non ; dès le commencement, au temps même des apôtres, l'Eglise s'est montrée avec la même puissance qu'elle a exercée depuis. Les apôtres, au concile de Jérusalem, réglèrent les différends élevés parmi les fidèles et décidèrent ce qui était permis aux gentils convertis. Saint Paul chassa de l'Eglise l'incestueux de Corinthe et livra à Satan Hyménée et Alexandre. Saint Jean menaça de déposer l'évêque Diotrèphe et dégrada, au rapport de saint Jérôme, le prêtre qui avait composé un livre apocryphe à la louange de saint Paul. Saint Clément même, avant la mort de saint Jean, régla, en sa qualité de vicaire de Jésus-Christ, de successeur de saint Pierre et de chef de l'Eglise, les différends qui s'étaient élevés parmi les fidèles de Corinthe. Si nous suivions tous les siècles qui se sont écoulés depuis, nous trouverions partout la puissance ecclésiastique exercée par le Pape, par les évêques et par les prêtres, telle qu'elle l'est encore de nos jours, parce que l'Eglise catholique est ce qu'elle a toujours été. C'est pour exercer cette autorité qu'elle tient de Dieu que le concile de Laodicée se rassembla avant que Dieu eût appelé les

empereurs à la foi; et c'est encore pour exercer cette même autorité que se sont réunis, depuis dix-huit cents ans, tant de conciles dans toutes les parties du monde, pour régler ce qui regardait la foi et les mœurs.

« M. le Domès. — J'avoue, Monsieur, que la manière dont vous expliquez votre Eglise me satisfait beaucoup et me paraît bien digne de Dieu. Oh! quelle différence avec notre pauvre Eglise protestante! quelle suite dans la succession de vos évêques! quelle unité dans votre foi, toujours la même dans tous les siècles, parce que Jésus-Christ veille sur ce dépôt sacré qu'il a confié à la garde de l'Eglise! Tout cela est bien digne de la sagesse de Dieu. J'ai cependant quelques difficultés qui ne sont pas résolues, relativement au chef de l'Eglise.

« Vous dites que le chef de l'Eglise est le Pape; j'avais toujours cru que c'était Jésus-Christ, et qu'elle n'en avait point d'autre : celui-là doit bien suffire en effet.

« M. de Gorde. — Jésus-Christ est le chef invisible de l'Eglise; il l'a fondée; il est avec elle tous les jours, selon qu'il l'a promis, pour la couvrir de sa protection; mais il a voulu qu'elle eût parmi les hommes un chef visible qui fût le père de la famille chrétienne, le roi de ce royaume spirituel, le centre de l'unité catholique, et le chef du gouvernement spirituel et de la police extérieure de l'Eglise. Dans toute société humaine, n'est-ce pas le chef qui en est comme la vie, et qui donne le mouvement à tout?

« Jamais aucune société n'a pu avoir une longue existence, si elle est restée sans chef. Elle doit donc bien avoir un chef, cette Eglise sainte, dont la durée doit être celle du monde.

« M. le Domès. — Mais cette autorité du Pape sur l'Eglise n'est-elle pas une invention des hommes, fondée uniquement sur son utilité dans le gouvernement?

« M. de Gorde. — Il est vrai que l'autorité du Pape a été bien utile à la religion chrétienne; c'est le Pape qui a affermi l'unité dans la foi et dans le gouvernement de l'Eglise, lorsqu'il s'est élevé des hérésies et des schismes; c'est lui qui a fait prêcher la foi en France, en Angleterre, en Allemagne, dans les pays du Nord, aux Indes et dans le Nouveau-Monde; on peut dire que les deux tiers de l'univers chrétien doivent aux envoyés du Pape le bienfait du christianisme. Quel service le Pape n'a-t-il pas rendu au monde, par la civilisation qu'il a mise chez les nations autrefois demi-barbares, et par les soins qu'il a eus de faire cultiver et conserver la connaissance des lettres dans les siècles d'ignorance pendant lesquels le clergé seul avait le goût de l'étude? On peut bien dire, à la vue des services qu'elle a rendus, que si Dieu n'avait pas établi l'autorité des Papes, il eût fallu l'inventer.

Mais les hommes n'ont pas eu cette peine. Jésus-Christ, la suprême sagesse, a, lui-même, établi le Pape son vicaire ou son remplaçant sur la terre, dans le gouvernement de son Eglise; lorsqu'il a fondé cette Eglise, il lui a donné la forme essentielle qu'elle devait toujours conserver.....

« M. le Domès. — Saint Pierre a-t-il bien exercé cette primauté de puissance, en présence des autres apôtres, et l'ont-ils bien regardé comme le chef de l'apostolat?

« M. de Gorde. — Il a commencé à l'exercer aussitôt après l'Ascension, en proposant de donner à Judas un successeur dans l'apostolat. C'est lui qui, après la Pentecôte, prêcha le premier l'Evangile aux Juifs; c'est lui qui fit le premier miracle dans la guérison du perclus assis à la porte du temple. Lorsque les apôtres, après avoir été jetés en prison, furent appelés à rendre raison de leur foi et de leur prédication, c'est lui qui parla au nom de tous. C'est lui qui punit Ananie et Saphyre; qui condamna la première hérésie, dans la personne de Simon le Magicien. C'est à lui que Dieu révèle qu'on doit admettre les gentils à la foi, et c'est lui qui est chargé par Dieu d'aller leur prêcher Jésus-Christ et de les baptiser en la personne de Corneille. Aussi, lorsqu'il se trouve en regard avec les autres apôtres, il est partout le premier; ainsi, au concile de Jérusalem, c'est encore saint Pierre qui décide que les gentils convertis ne doivent pas être assujettis à la circoncision; c'est lui qui, après un mûr examen, porte la décision. C'est encore saint Pierre, chef de l'Eglise et de l'apostolat, que vînt voir saint Paul nouvellement converti et appelé à l'apostolat par une voie extraordinaire; c'est Pierre, et Pierre uniquement, qu'il vint voir à Jérusalem, avant de commencer ses travaux apostoliques : *Veni videre Petrum.* (*Galat.* I, 18.) Ainsi partout saint Pierre nous est montré exerçant la primauté; partout il paraît le premier; c'est lui que l'on consulte, c'est lui qui décide, c'est lui qui commence les grandes œuvres; partout, comme à leur chef, les autres apôtres lui laissent l'honneur et la puissance.

« M. le Domès. — Je conviens bien que saint Pierre a été le chef des apôtres de l'Eglise; mais qu'est-ce que cela fait au Pape?

« M. de Gorde. — Ce que cela fait au Pape! Cela prouve qu'il a autorité sur toute l'Eglise, sur les fidèles et les pasteurs.

« M. le Domès. — Je ne vois pas cela.

« M. de Gorde. — Jésus-Christ a dû régler, dès le commencement, la forme que devait avoir son Eglise : c'est pourquoi il a établi des pasteurs pour la gouverner; mais il a voulu que ces différents pasteurs eussent un chef, dans la personne de saint Pierre, qui gouvernât l'Eglise comme un père sa famille, un roi son royaume. L'Eglise n'a pas dû finir avec saint Pierre; Jésus-Christ l'a établie pour durer jusqu'à la fin du monde; saint Pierre a donc dû avoir un successeur qui héritât de sa puissance et qui gouvernât à sa place; autrement Jésus-Christ eût mal pourvu au gouvernement de son Eglise, qui se fût trouvée, par la mort de saint Pierre, sans chef et sans pierre fondamentale. Alors l'enfer eût pré-

valu contre elle, malgré la promesse de Jésus-Christ.

« Saint Pierre fixa son siége à Rome, en l'an 42 de Jésus-Christ, et il y est mort vers l'an 66. Son premier successeur, dans son siége et dans son autorité, fut saint Lin; le successeur de saint Lin fut saint Clet, et le successeur de saint Clet fut saint Clément, qui, du vivant de saint Jean, apôtre et évangéliste, régla, comme chef de l'Eglise, le différend qui s'était élevé dans l'Eglise de Corinthe. Vers l'an 158, Polycarpe, disciple de saint Jean, vint à Rome, cinquante-huit ans seulement après la mort de cet apôtre, pour traiter de la question de la Pâque. Il s'adressa au Siége de Rome, parce que là était le successeur de saint Pierre et le chef de toute l'Eglise. Saint Irénée, évêque de Lyon, quatre-vingts ans seulement après la mort du dernier des apôtres, confondait les hérétiques, et leur prouvait la vérité de la religion catholique, en leur montrant la succession non interrompue, des évêques dans les divers siéges, depuis les apôtres, surtout, disait-il, dans le siége de l'Eglise de Rome, qui remonte à saint Pierre, et qui exerce sur toute l'Eglise une *primauté* d'honneur et de puissance. Est-il possible de mieux reconnaître l'autorité des Papes, sur toutes les Eglises chrétiennes? Aussi, le Pape saint Victor menaçant d'excommunier les évêques de l'Asie, qui se montraient opiniatrément attachés à leur usage de célébrer la Pâque, Irénée lui écrivit pour le prier de ne pas les traiter avec tant de sévérité, mais en lui reconnaissant bien le droit de les condamner, quoiqu'ils fussent, pour lui, à l'autre bout du monde. Alors donc, comme aujourd'hui, dans les premiers comme dans les derniers siècles, le Pape exerçait, comme successeur de saint Pierre, son autorité sur toute l'Eglise. C'est à lui qu'on dénonçait les novateurs, comme le fit saint Denis d'Alexandrie, dans le IIIe siècle; c'est à lui qu'on rendait compte des décisions des conciles dans les affaires importantes, comme fit le concile d'Arles dans l'affaire de Donat; c'est lui qui présidait, en personne ou par ses délégués, les conciles généraux, comme il fit à Nicée, à Chalcédoine, à Ephèse, etc.; c'est au Pape qu'en appelaient les évêques des jugements portés contre eux : c'est ainsi que firent saint Athanase, saint Chrysostome, et bien d'autres qu'il serait trop long de nommer. Les païens même ont reconnu cette suprématie de l'évêque de Rome sur toute l'Eglise, comme on le voit dans l'affaire de Paul de Samosate. Si maintenant je voulais citer les saints Pères, qui nous attestent que saint Pierre a fixé son siége à Rome, qu'il y est mort, que le Pape est son successeur, et que lui aussi a puissance de juridiction sur toute l'Eglise; les évêques, les docteurs, les écrivains de l'Orient et de l'Occident, tous n'auraient qu'une voix pour rendre hommage à la vérité; j'aurais le témoignage de tous les hommes instruits qui ont existé pendant dix-huit cents ans; j'aurais le témoignage des païens et des hérétiques. Bien des protestants en conviennent, tels que Grotius, Leibnitz, Senkemberg, etc.; Bucer lui-même écrivait à Cranmer : *Nous avouons que, dans l'opinion des anciens Pères de l'Eglise, Rome tenait le premier rang, parce qu'elle était regardée comme la Chaire de saint Pierre, et ses évêques comme les successeurs du prince des apôtres. — Quiconque,* dit Dumoulin, *lit les écrits des Pères du* IVe *et du* Ve *siècle, verra qu'ils accordent la primauté à l'évêque de Rome, et qu'ils affirment qu'à lui appartient la sollicitude de toutes les Eglises.* Et ce sont vos ministres les plus fameux qui parlent ainsi, tant c'est une vérité claire que le Pape est le successeur de saint Pierre et l'héritier de sa puissance apostolique. »

— Dom Guéranger, répondant à un article de M. de Rémusat, a eu occasion de relever certaines attaques contre la papauté. En reproduisant un fragment de cette réponse, nous n'entendons pas en assumer la responsabilité, quant à la forme, qui nous paraît trop vive; nous croyons seulement que ce morceau est utile à citer comme document :

« Tout ce qui précède peut, jusqu'à un certain point, être mis sur le compte de la légèreté d'un homme du monde, mais la tirade qui fait suite offre une triste preuve de l'hostilité concentrée, mais implacable, que la philosophie séparée, conserve à l'Eglise. Je ne sache rien de plus propre à détromper ceux d'entre nous qui ont conçu des espérances sur cette école et qui ne craignent pas de la prôner et de la flatter. Il s'agit de Rome, qui, comme l'on sait, est intervenue dans la centroverse traditionaliste, en envoyant à souscrire quatre propositions qui devaient servir de règle en ces questions. Ces propositions ont pour objet de relever la raison humaine de l'abaissement dans lequel plusieurs voulaient la tenir; ne semble-t-il pas que, du moins dans une telle démarche, Rome devait trouver grâce auprès de M. de Rémusat? Ecoutez son incroyable appréciation d'un fait que l'on aurait cru digne de toutes ses sympathies. Après avoir parlé des *conciles assez obscurs que nos provinces des Gaules ont tenus il y a quelques années,* et qui ont dans leurs décrets proclamé les principes opposés au traditionalisme, M. de Rémusat ajoute : *Enfin le Souverain Pontife a tenu un semblable langage. La cour de Rome, en effet, dans tout ce qui ne touche pas trop directement son autorité, incline à la modération. Elle est politique, c'est-à-dire qu'elle est sensée. Or, maintenant ses droits sont amplement reconnus. Elle a obtenu et elle obtient chaque jour des églises nationales beaucoup plus que depuis des siècles elle n'aurait osé espérer ni prétendre. Cette victoire, qui assurément n'est pas sans dangers et que nous sommes loin de célébrer, a cet avantage de porter un vainqueur naturellement doux et prudent à prouver sa supériorité par sa sagesse. Le Pape n'aspire qu'à dominer dans un royaume de paix, et les doctrines violentes, les témérités d'esprit et de raisonnement qui cherchent à lui plaire, ne sont pas plus dans*

ses goûts que dans ses intérêts. Les ennemis de l'Eglise ont souvent parlé de Rome avec plus de violence que ne le fait ici M. de Rémusat ; l'ont-ils jamais fait avec plus de mépris? je ne toucherai pas la question; mais il y a du dépit dans ses paroles. Le Saint-Siége s'est prononcé en faveur de la raison humaine, que de faux systèmes tendaient à annihiler; c'est dans son intérêt, c'est par politique qu'il a parlé en ce sens; ce n'est point parce qu'il aime la vérité, c'est parce que la paix lui est agréable et commode! Franchement, il faut qu'un philosophe soit bien difficile. Si Rome eût gardé le silence sur le traditionalisme, M. de Rémusat se fût cru en droit d'attribuer ce silence à des sympathies pour cette erreur; elle s'explique contre : son antagoniste refuse de lui en savoir gré. Notez qu'il vient de rappeler, à la page précédente, la doctrine du Catéchisme du concile de Trente, qu'il reconnaît conforme à celle des quatre propositions; n'importe; si Rome prononce dans le sens du Catéchisme, ce n'est point parce qu'elle a toujours enseigné ainsi, c'est pour *dominer dans un royaume de paix*. Qui peut tenir un pareil langage, si ce n'est un ennemi?

« Quant à ce que dit M. de Rémusat sur le peu de sympathie que lui inspire le développement de l'autorité pontificale, il me permettra d'en être surpris. Que lui importe, à lui, qui n'est pas Catholique, que le Pape exerce ou n'exerce pas tel ou tel droit? Qu'il laisse donc ceux qui croient aux clefs de saint Pierre, s'incliner devant elles, et puisqu'il a écrit l'histoire de saint Anselme, et qu'il connaît par conséquent le XIe siècle, qu'il ait donc la justice de reconnaître que les barrières au moyen desquelles on avait entravé l'autorité pontificale sont après tout d'assez fraîche date. Il a peu de goût pour les gouvernements absolus; qu'il se rappelle un peu que les prétendues libertés gallicanes ne se sont formulées et n'ont pris place dans la loi qu'à l'époque où l'absolutisme commençait à s'étendre sur les Etats européens. Il faut dire aussi, pour être juste envers tout le monde, que l'Assemblée constituante de 1789 ne s'entendit pas mal non plus à affranchir la France du joug du Pape. Dans tous les cas, si M. de Rémusat veut y réfléchir, il conviendra que la philosophie n'a pas couru trop de risques aux époques où l'ultramontanisme dominait. Saint Anselme, son héros, n'était pas mal ultramontain, et quant à sa puissance comme philosophe, il faut qu'elle soit remarquable, puisque c'est pour la glorifier que M. de Rémusat a entrepris son intéressante biographie de ce grand archevêque. Saint Thomas d'Aquin n'était pas sans doute non plus un contempteur de la raison humaine; néanmoins c'était encore un ultramontain. Que M. de Rémusat se rassure; les libertés gallicanes ont fait peu de chose en faveur de la philosophie, et quant au caractère des hommes de l'Eglise, les doctrines ultramontaines ont su parfois l'élever assez haut, témoin encore saint Anselme, et l'on pourrait en citer bien d'autres. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner jusqu'à quel point les doctrines gallicanes peuvent leur être comparables sous ce rapport.

« M. de Rémusat ajoute à ce qui précède ces insultantes paroles : *Lisez les encycliques sur les questions qui intéressent la philosophie, écartez une phraséologie malheureuse, les gémissements affectés, les imputations gratuites, tout le fâcheux style de la chancellerie romaine, et souvent vous trouverez au fond les droits de la raison reconnus à côté de ceux de la foi.* Et de quoi donc vous plaignez-vous, philosophe, si les encycliques reconnaissent les droits de la raison? A la mauvaise humeur de votre style, on dirait que cette reconnaissance vous blesse; il n'en devrait pas être ainsi, cependant, à moins que votre antipathie pour l'Eglise ne soit plus vive encore que votre zèle pour les droits de la raison. Voilà donc ce que vous signalez dans les encycliques des Souverains Pontifes : *Une phraséologie malheureuse;* mais est-elle donc toujours si heureuse, la phraséologie des philosophes? *Les gémissements affectés;* ces paroles, je l'ose dire, sont une lâcheté. Une fausse philosophie a juré d'éteindre la foi dans les jeunes générations, et parce que Rome, qui est leur mère, gémit sur leur perte, voici que cette philosophie a le triste courage d'insulter à sa douleur. *Les imputations gratuites;* de grâce ne les appelez plus *gratuites*, ces *imputations*, vous les justifiez trop en ce moment. *Le fâcheux style de la chancellerie romaine;* cette expression n'est pas de M. de Rémusat; on en trouve l'équivalent dans Luther, à propos des Décrétales. En accumulant ainsi, avec tant de fiel, toutes ces injures contre les encycliques romaines, M. de Rémusat s'est-il souvenu que deux cents millions de Chrétiens sur la terre les lisent ou les entendent lire avec un souverain respect? Je l'ignore; mais ce que je sais, c'est que leur série, qui débute par deux Epîtres de saint Pierre, se prolonge pendant plus de dix-huit siècles, qu'elle se continuera jusqu'aux derniers jours du monde, et que l'on n'a pu encore y signaler une contradiction. Heureuse la philosophie si elle pouvait se vanter d'avoir conservé une pareille unité dans ses doctrines, pendant la dixième partie d'une telle durée! »

— « Les grands génies, » dit Mgr l'évêque de Poitiers, dans sa belle *Instruction synodale sur Rome*, « les grands génies éclosent dans tous les climats, et Dieu n'a jamais cessé d'allumer de magnifiques flambeaux sur tous les points de son Eglise. Mais toutes choses égales, on ne trouve plus nulle part, autant qu'à Rome, cette sûreté de tradition qui vient en aide au génie, qui le remplace souvent avec avantage, et qui le préserve toujours des écarts, auxquels il est exposé. » « Ce serait chose injuste, » ajoute Mgr Luquet (*Univers* du 4 octobre 1857), « de nier les services que rendirent autrefois nos vénérables écoles sacerdotales, la Sorbonne en particulier, cette mère de la science parmi nous-

Mais il y aurait, ce nous semble, un autre aveuglement, à ne pas reconnaître les défauts où les mêmes écoles finirent par tomber. Ces défauts nous paraissent graves. Peut-être serions-nous dans le vrai en disant que les grands désastres révolutionnaires arrivèrent sous ce rapport, par une permission toute divine, pour atteindre des abus irrémédiables sans ce fléau et pour en préparer la destruction. Aussi l'évidence des faits va nous répondre : Que nous enseignait la Sorbonne à la fin de son existence? En dogme, le gallicanisme, qualifié de schisme vaniteux et inconséquent par les ennemis mêmes de l'Eglise ; en morale, des doctrines d'une sévérité outrée qui éloignaient les âmes de la foi et contribuaient activement à l'œuvre de destruction ; en droit législatif, des principes qui nous valurent le mariage civil (le droit des empêchements dirimants reconnu au prince), et les appels comme d'abus au conseil d'État ; en liturgie pratique, des exigences excessives, et qui eurent des suites très-fâcheuses. Or, depuis quelque temps les meilleurs esprits reviennent... mais tout n'est pas accompli : bien des difficultés demeurent... Le séminaire français de Rome n'a-t-il pas à ce point de vue une importance toute particulière.? »

Ces réflexions répondent suffisamment aux vues de M. Renan sur la papauté, vues qu'on trouve à l'article Révélation.

M. Octave d'Assailly, dans un travail sur les *minnesinger*, écrit avec une rare élégance, et publié dans le *Correspondant* du 25 novembre 1857, s'exprime ainsi sur les croisades : «Sans vouloir porter un jugement approfondi sur les croisades, nous demandons seulement si jamais a retenti ici-bas parole plus étonnante que celle qui fut prononcée à Rome au milieu des cendres des martyrs et répétée dans la chrétienté tout entière comme un mot d'ordre descendu du ciel; si jamais entreprise a eu Dieu plus immédiatement pour but : dans quelle autre jamais les actions et les vertus tinrent plus de place, les hommes témoignèrent avec plus d'éclat de leur foi... Nous l'avons compris en voyant Walther de la Vogelweide oublier les aventures galantes, les tournois, les fêtes et les dames, se préoccuper ardemment de la conquête de la Terre-Sainte, devenir prédicateur fougueux, et aller, comme Pierre l'Ermite, secouer partout les princes sous la pourpre, l'âme des chevaliers sous la cotte de maille. Il est admirable lorsque, unissant sa voix à celle des Papes Innocent III, Honorius III et Grégoire IX, il rappelle à l'empereur Frédéric que Damiette est perdue; que les oliviers, dont les racines ont bu le sang de Jésus-Christ, ombragent maintenant les cruautés et les sérails des infidèles. Il s'indigne de voir partout, dans les chapelles, les troncs auxquels la sage prévoyance des descendants de saint Pierre avait donné trois serrures et trois gardiens (bulles d'Inn. III), se gorger de l'épargne du pauvre, de l'argent du riche, et ne servir en dépit des précautions minutieuses suggérées par le Pontife, qu'à dépouiller l'Allemagne au profit de religieux dont la cupidité se substitue traîtreusement aux expéditions d'outre-mer... L'Eglise semblait toucher à l'apogée de sa puissance... Tous ses ennemis avaient disparu... L'Occident était pavé de ses victoires; les roues de son char n'avaient plus à redouter la borne des Dioclétien et des Néron. Et cependant elle rêvait au milieu des tombes de saint Pierre et de saint Paul des armements inouïs; elle s'agitait comme une prophétesse, et criait partout : Croisade, croisade! C'est que de toutes parts, en Espagne, en Autriche, en Italie, l'islamisme menaçait d'envahir la chrétienté; c'est que l'œuvre du Rédempteur était en danger; c'est que des milliers d'infortunés se tordaient les bras de désespoir sur les rives de Palestine, et demandaient sans cesse au Ciel et aux vagues de leur envoyer des sauveurs. »

Terminons par un fragment du beau Mandement de Mgr de Salinis sur le Jubilé : — « Dieu a fait le temps et l'espace pour être le cadre d'un dessein éternel. De là, de merveilleuses harmonies que les mystères et les institutions du christianisme nous font entrevoir, mais dont le secret ne nous sera pleinement dévoilé que dans le ciel.

« Lorsque Dieu eut créé d'un mot l'univers, « il étendit le cordeau sur la terre, « nous dit Job (xxxviii, 5), il la mesura. » Si, d'après l'économie de l'œuvre surnaturelle accomplie sur la terre, nous cherchons à deviner ces lignes tracées à l'origine par la main de Dieu, ne nous semble-t-il pas les voir converger successivement vers deux régions, deux villes marquées diversement, mais d'une manière également visible, par le sceau de la Providence?

« La Judée est évidemment le premier centre du plan surnaturel de ce monde : la Judée où il faut aller, pendant deux mille ans, si l'on veut entendre les voix du ciel qui redisent le passé du monde, et qui racontent son avenir; si l'on veut suivre un à un tous les anneaux de la chaîne divine qui relie le berceau de la race humaine au Calvaire, la déchéance à la rédemption; la Judée qui vit naître et mourir le Sauveur : la Judée dont les montagnes ont des échos qui recueillirent les paroles de l'Homme-Dieu; les lacs, des tempêtes qu'il apaisait; les chemins, une poussière qui garde l'empreinte de ses pas; la Judée enfin où fut dressé l'autel du sacrifice, et où fut répandu le sang divin qui réconcilia la terre avec le ciel.

« On s'explique comment, à une époque de foi, l'Europe fut, un jour, arrachée de ses fondements et se précipita vers la Palestine, à ce cri : Dieu le veut! parti de la bouche de cet homme étonnant, de ce fils de l'Eglise d'Amiens, l'une des merveilleuses figures d'une époque héroïque, que l'on cherche, que l'on aimerait à voir revivre dans les murs de la ville qui lui donna naissance. (Ce vœu a été exaucé depuis.)

« Mais si nos aïeux purent affranchir un moment la Judée par leurs armes, il ne leur était pas donné de rallumer à l'ardeur de

leur foi la vie divine éteinte sur une terre qui, après avoir fatigué si longtemps la miséricorde de Dieu, en a été pour jamais délaissée ; Jérusalem n'est qu'un cadavre ; il n'y reste que l'ombre d'un passé miraculeux enseveli avec Jésus-Christ, et brisé avec la pierre de son sépulcre. Or, après que Jérusalem eut mérité d'être déshéritée des promesses pour n'avoir pas compris et pour avoir repoussé le salut qui lui venait du ciel, le centre du plan surnaturel du monde dut être déplacé nécessairement par la main de Dieu.

« Où sera assise cette Jérusalem nouvelle, dont l'autre n'avait été que la figure, cette Jérusalem céleste que les prophètes avaient vue se lever du milieu de la nuit de l'idolâtrie, comme une reine couronnée de lumière, et destinée à éclairer tous les peuples, jusqu'à la fin des temps ? Il n'y a qu'à regarder le passé du monde, et l'on voit se préparer et se dessiner d'avance la pensée divine qui répond à cette question.

« En dehors du peuple juif, qu'est-ce que l'histoire des anciens temps ? une scène mobile où les peuples succèdent aux peuples, où les empires s'élèvent sur les ruines des empires, où des races tour à tour victorieuses se passent le sceptre, jusqu'à ce que l'épée du légionnaire romain, enrayant la roue des révolutions qui emporte le monde depuis son origine, fixe et absorbe tout ce prodigieux mouvement dans l'unité de l'empire romain ; l'enfantement de Rome, c'est le travail de l'humanité dans les temps anciens. Il se trouve que l'Egypte, et la Grèce, et Carthage, et l'Espagne, et les Gaules n'ont fait que préparer les pierres qui servent à construire l'édifice de la grandeur romaine : et ce monde, fait avec je ne sais combien de mondes, a des proportions merveilleuses : on n'admire pas moins l'art infini qui a cimenté ces éléments que la force prodigieuse qui les a rapprochés. En regardant Rome païenne, on peut dire : voilà le suprême effort de l'homme, voilà jusqu'où peut aller sa puissance !

« Et cela avait été ainsi ordonné d'en haut, afin qu'il fût montré un jour, par une épreuve solennelle, que la puissance de l'homme reste toujours au-dessous de la puissance de Dieu.

« Cette épreuve, vous la connaissez : nous n'avons pas à raconter ici ce duel de trois siècles entre Rome et l'Eglise, où la Providence se plut à réunir toutes les circonstances qui pourraient le rendre décisif.

« Le miracle du triomphe de l'Eglise sur le monde est demeuré visible à Rome, et il en résulte que rien n'égale l'impression que la vue de cette cité deux fois souveraine fait sur l'âme du Chrétien.

« L'ancienne Rome apparaît couchée dans le silence et dans la majesté de ses ruines. L'imagination refait l'histoire avec ces débris : Rome monte de siècle en siècle, et, lorsque, arrivée au faîte de sa puissance, elle semble poser dans le Capitole la base immuable de la terre et du ciel, il se trouve qu'elle n'a fait que bâtir le piédestal d'une plus haute unité. Un pauvre pêcheur de Galilée pose la pierre immobile, autour de laquelle s'accomplira l'évolution des destinées éternelles de l'humanité, sur la pierre même autour de laquelle devaient tourner, jusqu'à la fin des temps, les destins temporels du monde :

. . . . . Capitoli immobile saxum.
(Virgil. *Æneid.*, ix, 448.)

« Les aigles fuient devant la croix : les Papes succèdent aux Césars.

« Les Papes et les Césars ! le miracle que nous contemplons est tout dans ces deux mots.

« Les Césars, la suprême manifestation de la puissance de l'homme ! Qu'ont-ils duré ? Les Papes, humainement ce qu'il y a de plus faible ! ils durent depuis dix-huit cents ans.

« Les assises du monde romainé taient si profondes, elles paraissaient si indestructibles, que l'on aurait dit que le trône des Césars ne pouvait crouler qu'avec le monde.

« Il ne fallut, pour l'emporter en poussière, qu'un vent de tempête venu du Nord.

« Aujourd'hui, comme à l'origine, lorsque l'on regarde du côté de la terre la base de l'Eglise, on ne voit que des étais si fragiles, qu'il semble que, pour renverser le siége du successeur de Pierre, un souffle doit suffire.

« Attila baissa devant lui son épée. Le plus grand guerrier des temps modernes y a brisé la sienne.

« Ainsi l'amour a fait un empire plus durable que la force.

« Il a fait en même temps un empire plus étendu.

« Lorsque l'ancienne Rome croyait que ses aigles tenaient l'univers dans leurs serres, elle se trompait dans son orgueil. A l'Orient, plus loin que ces peuples qu'elle enchaîna les derniers au char de ses triomphateurs, et qu'elle supposait placés aux confins du monde, il existait tout un monde dont Rome soupçonnait à peine l'existence. Au Nord, par delà les fleuves mystérieux, contre lesquels Rome avait appuyé son empire, Dieu rangeait déjà en bataille, dans des solitudes inexplorées, l'armée de nations devant laquelle devait tomber bientôt l'empire romain.

« Dès la fin du IIIe siècle, les conquêtes de l'Eglise avaient dépassé le cercle de la domination romaine. Qu'est-ce donc, aujourd'hui que la terre a reculé si prodigieusement ses limites, que tant de mondes nouveaux ont été ajoutés à l'ancien monde, et qu'il ne reste pas sur le globe un point si éloigné où les missionnaires ne se soient élancés à la suite des navigateurs les plus hardis, pour y planter la croix, pour en prendre possession au nom de l'héritier de l'Homme-Dieu.

« Lorsque les Césars commandaient du haut du Capitole, ce n'était donc, après tout, qu'une portion de l'humanité dont la terreur ployait les genoux.

« Lorsque, du haut du Vatican, ou de Saint-

Pierre, les Papes jettent une bénédiction, une indulgence à la ville et au monde, c'est toutes les branches de la famille humaine que l'amour et la reconnaissance inclinent devant eux. »

PARADIS. — On lit dans le livre de M. Henri Martin, intitulé *La vie future*, p. 443 de la 2e édition :

« Certains philosophes flottant entre le sensualisme et le spiritualisme ne sont pas contents du sort que la Théologie catholique assigne aux bienheureux ; ils craignent que les bienheureux ne viennent à s'ennuyer de leur félicité contemplative et immuable, et qu'ils n'aient lieu de regretter la vie terrestre, qui, avec ses misères, offre du moins la variété, l'activité et la possibilité du progrès. Nous répondons, que l'objection transporte arbitrairement dans la condition future les penchants et les besoins inhérents à la condition présente de l'homme. Pour tout être qui n'a pas atteint le but de son existence et qui a la liberté de tendre vers ce but, le progrès est un besoin et un devoir. L'inquiétude et l'ennui, qui tourmentent l'homme au milieu des choses vaines auxquelles il voudrait s'arrêter sont des avertissements de Dieu qui veut que l'homme ne se repose qu'en lui. Or, ce repos n'est pas fait pour la terre, qui est le lieu du combat; l'homme trouve l'ennui partout, même dans les choses saintes, quand il essaye de s'en occuper un instant, sans y donner son cœur ; les distractions l'y poursuivent et l'y fatiguent, lors même que son intention est droite et pure, à moins que, pour un temps et pour ranimer son courage, Dieu lui-même ne s'empare de toutes les puissances de son âme; il faut lutter, il faut souffrir; c'est la condition de l'épreuve terrestre. Mais l'être qui a conquis par la vertu le but de son existence peut bien s'y reposer, quand ce but est l'union surnaturelle avec Dieu par la pensée et par l'amour.

« La variété sera-t-elle nécessaire à notre nature intelligible, même dans cette condition sublime? Admettons, par hypothèse, qu'il en soit ainsi. La variété manque-t-elle donc dans l'unité et dans la perfection infinie de Dieu, cause et principe de toute variété, et de toute unité dans la création? Le vrai Dieu n'est pas *l'absolu* vide, sans activité, sans pensée, sans amour, cette conception abstraite et sans réalité, divinisée par une philosophie insensée, ce néant d'où cette philosophie prétend faire sortir toutes choses par une nécessité supposée, qui est une évidente impossibilité. Le vrai Dieu que le Chrétien adore et qu'il espère contempler un jour, c'est la puissance, la pensée et l'amour infinis, personnellement distincts et éternellement inséparables dans l'unité de la substance divine. Notre âme contemplera le Père éternel, la puissance infinie et immuable, engendrant éternellement en elle-même son Verbe, c'est-à-dire la pensée infinie. Notre âme contemplera le Fils, le Verbe, la pensée divine, qui dans son unité invariable, comprend éternellement toute vérité, la science de celui qui est (*Exod.* III, 14) par lui-même, de tout ce qui existe par lui, et de tout ce qui peut être. Notre âme contemplera l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Verbe, et qui [illegible] l'amour infini de Dieu pour la perfecti[illegible] absolue existant éternellement en lu[illegible] avec conscience d'elle-même. Notre âme contemplera dans la Trinité, le libre décret de Dieu se déterminant à produire hors de lui-même, à conserver et à régir par des lois souverainement sages toutes les créatures ; décret éternel, dont les effets apparaissent suivant l'ordre voulu et dans les temps marqués par la toute-puissance créatrice ; décret immuable, qui, établi d'après l'omniscience dans l'éternité indivisible, à laquelle tous les temps sont présents aux mêmes titres, s'accommode à tout, même aux actes libres des créatures raisonnables, sans avoir besoin de varier jamais. Notre âme contemplera la providence de Dieu, ordonnant tout avec puissance, avec sagesse, avec amour, dans le monde visible des corps, dans le monde invisible des purs esprits, et dans l'humanité, qui appartient en même temps à ces deux mondes. Notre âme verra l'accord de la grâce divine et de la liberté humaine dans l'épreuve terrestre de l'homme; elle verra, dans la Trinité sainte, l'origine et le secret de ces deux adorables mystères de puissance, de sagesse et d'amour, qu'on nomme le mystère de l'Incarnation et de la rédemption du genre humain ; là aussi elle verra l'accord de la bonté de Dieu et de sa justice dans le mystère de l'éternité des peines et des récompenses. En cette vie, nous ne faisons qu'entrevoir Dieu, au fond de notre pensée et derrière ses œuvres. La religion nous révèle, dès maintenant, quelque chose des perfections incompréhensibles de l'Etre suprême; mais c'est sous le voile du mystère.

« Alors le voile sera levé, notre intelligence verra Dieu tel qu'il est, et les puissances de notre âme accrues et fortifiées, ne trouveront pas pour lui assez d'amiration et d'amour.

« Et puis, quel sera le théâtre de la vie immortelle? Ne sera-ce pas le ciel, c'est-à-dire l'univers entier? Quelle sera la société des habitants de la cité céleste? Ne sera-ce pas la société bienheureuse, qui maintenant se réjouit, nous dit l'Evangile, de la conversion de chaque pécheur, et qui alors célébrera dans une joie unanime son triomphe éternel?

« Quel est l'objet, la source intarissable de cette joie des bienheureux? N'est-ce pas la perfection suprême de Dieu, la beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, contemplée en elle-même, se réfléchissant dans toutes ses œuvres visibles et invisibles, matérielles et intelligentes, et versant dans les âmes de tous les bienheureux un amour qui vient d'elle et qui retourne à elle en embrassant dans un transport commun tous les êtres qui l'aiment? N'est-ce pas là vraiment un bonheur que l'œil n'a pas

vu, que l'oreille n'a pas entendu, et qui n'est jamais entré dans l'esprit de l'homme sur la terre? Quelques âmes favorisées de Dieu en ont eu un pressentiment et comme un avant-goût; mais le langage humain a été impuissant à en traduire toute la suavité surnaturelle. Consultons pourtant ces âmes saintes, dans les pages inspirées où elles ont laissé une légère esquisse de ce qu'elles ont senti pendant ces heures de ravissement, toujours trop tôt écoulées. Demandons-leur si elles ont craint de voir ce bonheur s'accomplir et durer à jamais; demandons-leur si elles ont craint de s'ennuyer un jour et de regretter dans la cité céleste les misères d'ici-bas.

« Quelques-uns de nos adversaires paraissent craindre particulièrement que les bienheureux n'aient lieu de regretter, dans leur vie angélique, certaines jouissances qui nous sont communes avec les animaux, et qui, dans les desseins de la Providence, sont un attrait utile concourant au but d'une union sainte dans la condition terrestre de l'homme déchu. Le Christ, dans l'Evangile, écarte d'un mot cette pensée, en disant : *Après la résurrection, les hommes et les femmes ne se marieront plus ; mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.* (*Matth.* XXII, 31.) Du reste, pour répondre à cette objection, il n'est pas nécessaire de recourir aux textes sacrés; car le platonisme suffit : on n'a qu'à lire le beau discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon, on y verra que ces jouissances inférieures n'appartiennent pas à l'idéal parfait du bonheur et de l'amour. . . .

« Fort de l'autorité de saint Augustin, j'ose hasarder l'hypothèse suivante, qui me paraît se concilier très-bien avec les textes sacrés : la terre, ce petit coin du monde, est pour nous le lieu de l'épreuve; elle est le champ clos où le libre arbitre, provoqué et soutenu par la grâce divine, doit vaincre les passions mauvaises. Le ciel, c'est-à-dire l'univers entier, que Dieu remplit de sa présence et où sa volonté est faite comme elle devrait l'être par les hommes sur la terre, le ciel, dis-je, est le champ ouvert au triomphe; c'est la patrie, où la récompense des enfants de Dieu sera de le contempler, et de l'aimer éternellement en lui-même avant tout et par-dessus tout, mais aussi dans l'unité, la perfection et la variété infinie de ses œuvres, puisque voir Dieu, c'est voir en même temps sa providence qui gouverne toutes choses, c'est voir en Dieu les merveilles qu'il opère.

« L'étendue du monde, comme toute quantité réelle, est *finie*. Par conséquent, à partir de la terre, dans une direction quelconque, il y a un dernier atome, et au delà il n'y a plus que l'espace *indéfini*, qui n'est pas un être réel, mais la possibilité illimitée de l'étendue et de la distance. Dieu est présent par tout l'univers par son action créatrice et conservatrice; en outre, il embrasse l'espace indéfini par sa toute puissance, qui peut réaliser indéfiniment des mondes au delà des limites actuelles de l'univers. *Si je descends au fond des enfers*, dit à Dieu le Psalmiste, *je t'y trouve, et si je monte au-dessus de tous les cieux, je t'y trouve de même.* (*Psal.* CXXXVIII, 8.) Supposez qu'un jour les corps ressuscités doivent s'élever au-dessus et au delà des limites actuelles de l'univers, tandis que tous les autres corps de cet univers garderaient leurs places : les corps ressuscités continueraient de faire partie de ce même univers, dont les limites se trouveraient ainsi reculées par le seul fait de la présence des bienheureux au delà de ses limites actuelles.

« Mais est-il à présumer que le *ciel*, où Dieu fait éclater plus spécialement sa puissance, le *ciel*, où, dès maintenant, les purs esprits et les âmes saintes résident en sa présence, et qui sera le séjour éternel des bienheureux après la résurrection des corps, se trouve dans le vide sans limites, au delà des étoiles les plus éloignées de nous? Cette hypothèse me paraît invraisemblable. Elle ne trouve aucun appui dans nos Livres saints, où l'on ne peut citer en sa faveur aucun texte qui ne s'explique tout aussi bien et même mieux dans l'hypothèse contraire.

« Suivant les Livres sacrés de la religion Mazdéenne, le séjour d'Ormuzd et des âmes bienheureuses serait au-dessus de la voûte du ciel. Depuis le commencement de l'époque alexandrine, cette croyance des sectateurs de Zoroastre a pénétré, avec les mystères Mithriaques, dans le monde grec et romain, elle a été propagée par les néoplatoniciens avec les prétendus *Oracles chaldaïques*, ou *Oracles de Zoroastre et des mages;* elle s'est combinée avec les systèmes astronomiques d'Aristote, d'Hipparque et de Ptolémée. Ainsi s'est formée l'hypothèse d'après laquelle les sphères où se mouvaient le soleil, la lune, les planètes et les étoiles fixes, et dont la terre occuperait le centre commun, seraient enveloppées dans des cieux de cristal, enveloppés eux-mêmes dans le *ciel empyrée*, séjour de la Divinité et des âmes bienheureuses. Cette hypothèse, née au sein de la philosophie païenne, mais acceptée par quelques Pères de l'Eglise, et après eux par des cosmographes du moyen âge, a trouvé faveur dans la théologie scolastique, à laquelle aucun meilleur système du monde ne s'offrait dans l'état où étaient alors les sciences. Mais jamais cette manière de concevoir le séjour des bienheureux n'a été érigée en dogme par l'Eglise; il est vrai que cette conception pourrait, avec quelques modifications, s'accommoder au système cosmographique de Copernic ou de Newton, aussi bien qu'à celui d'Aristote ou de Ptolémée, ou qu'à celui de Zoroastre. Mais cette hypothèse me paraît peu vraisemblable.

« N'est-il pas, en effet, plus probable que le siége principal de la puissance de Dieu, le séjour réservé à ses élus, *le ciel*, ainsi nommé par les Livres saints, au lieu d'être dans le vide, dans l'espace en dehors de

l'univers, est dans les régions célestes des astres, au milieu des plus belles merveilles de la création, où éclatent la grandeur, la sagesse et la bonté du Créateur? Sans doute, les bienheureux pourraient s'élever au delà du dernier des astres, et, là même, Dieu serait toujours avec eux. Mais n'auront-ils pas dans l'univers un séjour assez grand et assez digne, tout plein de la présence de Celui qui l'a créé et qui régit par sa providence toutes les choses visibles et invisibles? Rien ne nous autorise à penser que Dieu soit plus présent au dehors de cet univers.

« Y a-t-il dans l'immensité des cieux une région qui soit plus spécialement *le ciel*, *le paradis*, séjour des bienheureux? Je ne vois pas une probabilité bien grande en faveur de cette supposition; car les Livres saints laissent la question indécise, l'Eglise n'a pas prononcé, et la science humaine ne peut fournir que des données insuffisantes.

« Maintenant, faut-il nous demander quelles pourront être les destinées du globe terrestre après la fin du monde, c'est-à-dire après la fin des générations humaines et la résurrection des corps? D'autres races d'êtres composés d'un corps organisé et d'une âme intelligente et libre succéderont-elles à l'espèce humaine sur la terre pour y subir à leur tour l'épreuve qui conduit aux peines éternelles ou à l'éternelle félicité? Y a-t-il, outre la terre, d'autres corps célestes où d'autres races du même genre subissent, ont subi ou subiront des épreuves analogues? Quelques-unes de ces races ont-elles eu ou auront-elles besoin d'un Rédempteur? S'il en est ainsi, ne peuvent-elles pas participer aux effets de la rédemption opérée sur la terre en faveur de l'espèce humaine, et s'appliquer à elles-mêmes par la foi et par le repentir les mérites de cette rédemption unique? Ce sont là des questions insolubles, mais inutiles pour l'homme, et qui ne doivent inquiéter ni la foi ni la raison. »

PÉCHÉ ORIGINEL. — S'il fallait rapporter ici toutes celles des doctrines païennes qui peuvent servir à prouver le dogme du péché originel, il faudrait faire l'histoire complète de toutes ces aberrations qui découlent, comme de leur source, de la faute du premier homme. Nous nous bornerons à montrer que les païens ont conservé le souvenir de ce dogme fondamental, quoiqu'ils l'aient gravement altéré.

« Les âmes, » dit M. Creuzer, exposant la religion de l'Inde (t. I, p. 279), « dans le cours fatal de leurs migrations, parcourent incessamment tous les corps. Non-seulement rien, dans la nature, n'est absolument inanimé; mais toutes les sphères, tous les mondes, tous les règnes, jusqu'aux plantes et aux pierres elles-mêmes, sont peuplés d'esprits déchus d'une noble origine, et qui sans cesse tendent à y retourner. L'univers entier, sous ce point de vue, est comme un vaste purgatoire. »

« On sait, » dit la *Revue catholique* (Louvain, janvier 1856), « que, d'après Platon, notre âme a contemplé le Verbe divin et connu la vérité dans une vie anté-terrestre ou antérieure à notre vie actuelle. Incarcérée plus tard en punition de ses fautes dans un corps terrestre et mortel, elle a perdu le souvenir des connaissances qu'elle avait eues précédemment, de sorte que maintenant, *apprendre* pour l'homme, c'est se *ressouvenir*. A la place du mythe de la réminiscence, mettez le fait historique de l'état d'innocence et de bonheur du premier homme en qui tout le genre humain a contemplé, dit Thomassin, la bienheureuse lumière de l'éternelle beauté, et qui l'a perdue par le crime de désobéissance, vous découvrez dans la conception erronée de Platon la trace de l'enseignement chrétien. »

M. le baron d'Eckstein s'exprime ainsi dans le *Correspondant* du 25 février 1854 : « Nous rencontrons plus ou moins partout quelque chose de pareil à la tradition d'un état *d'innocence*, comme d'un état de *chute;* quoiqu'il arrive souvent que là où nous croyons la saisir d'une façon très-précise, ce n'est que le produit *très-postérieur* d'un thème philosophique, comme M. de Humboldt l'a judicieusement observé. Mais nous trouvons quelque chose de bien plus concluant que la tradition sur laquelle on s'est appesanti trop souvent et à tort. Nous rencontrons chez les peuples les plus sauvages, bien davantage encore chez les races les plus anciennement cultivées, un *rituel* des plus significatifs, ébauché par la coutume, ou achevé par le sacerdoce; rituel qui s'applique à la *purification* et à la *sanctification* de l'homme, à l'effort pour le relever d'une nature dégradée, déchue. C'est une très-belle digue, élevée contre l'empire des passions, entre autres dans les antiquités du culte des races ariennes, pour tout ce qui touche la purification des aliments, celle de l'union conjugale, celle de la naissance, celle de la mort des hommes. Elle s'étend à des époques spéciales de purification de toute une cité, de tout un peuple. En approfondissant ce sujet, en l'examinant dans ses détails, en l'étudiant dans les langues, en le scrutant dans l'institution des sacrifices, dans les établissements de la vie domestique, civile et politique des peuples de l'antiquité, on est frappé de deux choses : du sentiment de la *conscience troublée*, qui cherche à s'arracher à l'*animalité*, aux passions de la *nature*, pour récupérer la dignité de l'espèce humaine; de l'ossification de ce sentiment, étouffé définitivement sous le poids et la minutie du cérémonial religieux et social propre aux peuples de l'antiquité. Le fond a péri sous l'amas des formes, surtout chez les païens; mais encore trop abondamment chez les mahométans copistes surannés des Juifs. Si nous faisons abstraction des deux extrêmes où s'égare trop facilement la paresse humaine, l'un qui se contente de la forme sans pénétrer le fond, l'autre qui prétend saisir le fond en négligeant la forme, le premier courant parfois à

l'état de *sépulcre blanchi*, l'autre arrivant à l'état d'une *vulgarité complète*, l'Eglise chrétienne seule est arrivée à la solution d'un problème vieux comme le monde ; elle y est arrivée par la séparation du sacré et du profane sans détruire leurs rapports naturels et nécessaires. »

Le dogme du péché originel a été l'objet d'un ouvrage publié en 1854 par M. l'abbé Guitton, et intitulé : *L'homme relevé de la chute*. Un fragment du compte rendu, que la *Bibliographie catholique* a consacré à cet ouvrage (février 1856), jette un grand jour sur l'une des principales faces du dogme de la chute :

« M. Guitton affirme que les écrivains qui, à la suite de Pascal, ont voulu prouver le péché originel, n'ont pas toujours pris assez soin d'éviter le principe de l'erreur de Baïus et des jansénistes. Toujours ils sont placés dans cette alternative : ou bien ils craignent de poser ce principe : l'homme n'eût pu être créé tel qu'il naît aujourd'hui, et leur argumentation est vague et chancelante ; ou bien ils le posent catégoriquement, et, dès ce moment, ils donnent contre l'écueil. Avant de porter cette condamnation, l'auteur aurait dû se souvenir que saint Augustin, après une courte mais vive énumération des misères qui accablent l'homme dès sa naissance, a cru pouvoir en conclure contre Julien et les pélagiens qui niaient le péché originel, que l'homme serait exempt de ces misères *si le péché originel n'avait point précédé et attiré ce châtiment.* — Ajouterons-nous que Bossuet s'approprie la doctrine et les expressions de saint Augustin ? Il est vrai que les jansénistes ayant essayé de se prévaloir de cette argumentation, on a répondu que le docteur de la grâce raisonne en partant de cette vérité qu'il a d'abord solidement établie, à savoir que l'homme a été créé dans l'état de grâce et de félicité ; or, ce fait une fois admis, rien de plus solide que son argumentation contre les pélagiens. Mais ne résulte-t-il pas de cette réponse, la seule que les théologiens fassent et puissent faire, que M. l'abbé Guitton est allé trop loin quand il a dit que *le péché originel étant connu*, on ne peut tirer de l'étude de l'homme aucune preuve capable soit de convaincre, soit de *produire une véritable probabilité?* Il serait assez étrange que de nombreux théologiens, parmi lesquels M. l'abbé Guitton est porté à mettre Mœhler, se fussent égarés en suivant saint Augustin et Bossuet. Nous nous étonnerions même que les exagérations de Pascal ne reposassent sur aucun fondement. Mais allons plus avant. L'auteur se fait-il une idée bien nette de ce qui distingue — qu'on nous pardonne cette répétition des termes de l'Ecole — la *nature pure* de la *nature tombée?* Comprend-il toute la portée de cette observation des théologiens qui signalent entre la *nature pure* et la *nature tombée*, la même différence qui existe entre la *nudité* et la *spoliation?* A-t-il bien approfondi le caractère de *châtiment*, de *peine*, que Pie VI, dans la censure du synode de Pistoie, déclare être celui de la mort, et, partant, celui des effets du péché originel? Si les misères de cette vie sont en réalité la peine du péché, est-il si étrange que le pécheur ressente que c'est un châtiment qu'il subit? Si par suite du péché originel et relativement aux prérogatives de l'état primitif, l'homme n'est pas simplement *nu*, mais *dépouillé*, est-il étonnant qu'il ait conscience de ce caractère de son état présent? Sans doute, Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état dans lequel il naît aujourd'hui par suite et en punition du péché ; mais, dans cette hypothèse, il n'aurait pas été créé pour une fin surnaturelle. Or, dans l'état que lui a fait le péché, l'homme a perdu cette destinée surnaturelle pour laquelle Dieu l'avait enrichi des dons de la nature et de la grâce ; mais en a-t-il perdu tout souvenir, tout sentiment? Est-il incroyable que Dieu ait laissé dans l'homme, après son péché, dans les profondeurs de sa conscience, un sentiment, si obscur qu'on voudra, mais réel, d'une destinée plus haute, qui n'est plus la sienne, ou avec laquelle il n'a plus de proportion? Mais si ce fait psychologique ne paraît pas assez prouvé, ne faut-il pas du moins reconnaître que le souvenir historique de l'état primitif de l'homme et de ses premières destinées n'a jamais été ni complétement ni universellement perdu? Or, cette tradition ne suffit-elle pas pour produire dans l'homme, entre ses irrésistibles et incessantes aspirations vers Dieu et les misères de son aveuglement et de sa concupiscence, ce contraste étrange qui a fait dire à Pascal, avec exagération, nous ne le nions pas, mais aussi avec quelque vérité : *L'homme est plus inconcevable sans ce mystère (du péché originel), que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.* »

Ce qu'il faut conclure de ces réflexions, c'est que l'Eglise, en définissant contre Baïus que Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, entend que Dieu aurait pu créer l'homme sans les dons qu'il a perdus par suite du péché originel, et non pas que Dieu aurait pu nous créer, tout à la fois sans ces dons, et avec la réminiscence de leur possession. Donc la proposition de Baïus offre deux sens, l'un orthodoxe, l'autre hérétique ; donc elle pouvait être condamnée, non-seulement à cause de son mauvais sens, mais aussi à cause de son ambiguïté ; donc cette condamnation ne s'étend pas aux deux sens qu'elle contient ; autrement il faudrait appeler hérétiques tous ceux qui ont voulu prouver le péché originel par ces traces d'un bonheur primitif qui ont fait dire au poëte :

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux. »

Nous avons déjà parlé de la métempsycose à l'article IMMORTALITÉ DE L'AME. Nous y sommes ramené naturellement ici ; car beaucoup de rationalistes prétendent aujourd'hui remplacer le dogme du péché originel par la métempsycose. « La vieille opinion de Pythagore, » dit M. Lefebve (*Revue catholi-*

que, juin 1856), « des Brahmanes, des Druides, des prêtres de Memphis, et de quelques sectes perverses, après un long oubli, reparaît au grand jour..... M. Laurent (professeur à Gand), d'accord avec Ch. Fourier, Jean Reynaud, P. Leroux, admet que l'homme naît coupable. Il trouve la preuve de cette assertion dans les défauts de l'âme et du corps, dans les mauvais penchants et les vices innés de l'enfant, mais principalement dans les misères qui commencent par les pleurs de l'enfant et ne finissent qu'avec les derniers gémissements du vieillard. Les apologistes chrétiens apportent une preuve analogue pour confirmer le dogme chrétien du péché originel; mais ils considèrent cet argument comme secondaire : pour eux, le péché originel n'est pas une hypothèse imaginée pour expliquer l'état présent de l'humanité; c'est avant tout un dogme révélé, basé sur la parole de Dieu. Ce dogme explique parfaitement les infirmités de notre nature; mais notre vie terrestre étant une vie d'épreuve, les souffrances de l'homme ici-bas ne sauraient seules démontrer *a priori* l'existence du péché originel.

« Nous sommes jusqu'ici d'accord avec le professeur de Gand, pour affirmer que l'homme naît dans un état de péché. Mais pourquoi les hommes naissent-ils dans cet état de péché? Ici, l'accord cesse. L'Eglise répond que tous les hommes ont péché en Adam. L'école phalanstérienne au contraire prétend que les hommes n'ont pas péché en Adam, mais qu'ils ont commis des fautes personnelles dans une vie antérieure. « L'enfant, » dit M. Laurent, « ne naît pas dans un état de sainteté. Il y a en lui de mauvais penchants, qui sont un péché ou la peine d'un péché. Or la conscience humaine se refuse à admettre qu'une faute commise par le premier homme ait infecté la nature; dès lors il ne reste plus d'autre solution que d'attribuer ces inclinations à l'abus de la liberté dans une vie antérieure. »

Pour réfuter ce raisonnement, l'écrivain catholique montre d'abord que tous les arguments opposés par son adversaire au péché originel reposent sur une fausse notion de ce dogme; il démontre ensuite que la métempsycose détruit les principes élémentaires de la philosophie, de la morale et de l'ordre social.

Il distingue d'abord le péché *actuel* (l'acte même de celui qui transgresse un commandement), et le péché *habituel* (état de celui qui a violé la loi divine et a perdu ainsi la grâce sanctifiante). Or les incrédules supposent que l'Eglise enseigne la transmission du péché *actuel* d'Adam, ce qui serait une absurdité, tandis que l'Eglise enseigne uniquement la transmission du péché habituel du premier homme. Ils supposent encore quelquefois que, selon la doctrine catholique, la nature humaine, depuis la chute, n'est capable que de faire le mal; proposition monstrueuse qui a été formellement condamnée par l'Eglise. Ils prétendent enfin que le dogme du péché originel conduit à admettre que la grande masse du genre humain est fatalement prédestinée à la damnation et au feu éternel de l'enfer.

« Observons d'abord, » dit M. Lefebve, « que, selon la doctrine catholique, les enfants morts sans baptême, sont à jamais exclus du royaume des cieux, ou ce qui est la même chose, qu'ils sont privés pour toujours de la vie éternelle, c'est-à-dire, de la *vision béatifique;* car ils sont dépouillés de la sainteté, de la justice surnaturelle, sans laquelle nul ne peut être admis à partager le bonheur surnaturel des saints. Cette exclusion est une condamnation, parce qu'elle est infligée à cause du péché d'Adam. C'est là tout ce que l'Eglise a défini par rapport aux âmes qui quittent cette vie, chargées du seul péché originel. Cette définition n'a rien qui répugne à la raison, ni qui puisse être taxé de cruauté, rien qui puisse être attaqué par les partisans du progrès, puisqu'eux-mêmes refusent la *vision béatifique* à tous les hommes et ne leur promettent que des récompenses d'un ordre bien inférieur. Mais les hommes exclus du royaume des cieux à cause du seul péché originel, souffriront-ils les cruels tourments de l'enfer? Des écrivains hostiles à l'Eglise lui imputent cette opinion, mais sans le moindre fondement. Saint Augustin, qui de tous les docteurs a professé l'opinion la plus sévère par rapport aux enfants morts sans baptême, rejette loin de lui la pensée que leurs peines soient telles qu'on puisse dire qu'il eût mieux valu pour eux de ne pas naître. (*Contra Julianum*, v, c. 44.)

« L'opinion le plus généralement reçue parmi les Pères et les théologiens admet que ces enfants ne subiront en aucune manière la peine appelée par les scolastiques *peine du sens*, mais qu'ils seront seulement privés de la *vision béatifique*. De plus, saint Thomas (*De malo*, quæst. 5, art. 2 ad 5, l. II *Sent.*, dist. 33, quæst. 1, art. 2) enseigne qu'ils ne souffriront pas de cette privation; et il leur accorde une certaine félicité ayant sa source dans les dons naturels de l'intelligence et de l'amour qu'ils ont reçus de Dieu. Il est même des théologiens catholiques qui ont soutenu que ces enfants parviennent au plus haut degré de béatitude dans l'ordre naturel. » M. Lefebve termine en montrant que le péché originel, comme l'Eglise l'entend, n'a nullement pour conséquence l'erreur de Calvin sur la prédestination absolue, et en faisant observer que la métempsycose, outre qu'elle ne serait qu'une sanction illusoire, laisserait, si elle existait, quelques traces dans la mémoire des hommes.

— M. Pierre Dufour, dans une étude critique sur M. Guizot (*Univers* du 17 août 1856), fait l'observation suivante, afin de montrer que la source de la civilisation moderne est dans le christianisme : « Qu'on le remarque donc : c'est un dogme chrétien, bien décrié par les esprits irréligieux pour cette futile raison qu'il est mystère, c'est le dogme du péché originel, lié au dogme de la rédemption, qui, dans les pays civilisés par Jésus-Christ et par son Eglise, fait respecter à sa naissance l'enfant déshérité de ce qui rend

l'homme complet dans son corps. C'était aussi pour les anciens un mystère que cette disgrâce originelle; ne pouvant l'expliquer par sa cause qu'ils ignoraient, ils y voyaient une dérogation à l'ordre naturel, une difformité, et ils la faisaient disparaître avec cette froide barbarie dont nous autres Chrétiens nous sommes stupéfaits, ne la comprenant plus. Chose étonnante! C'est un mystère éclaircissant un autre mystère qui a lavé la civilisation de cette tache; la faute originelle explique la difformité native et met le pauvre être qui en est affecté sous la divine protection du Rédempteur. »

— Le bienheureux Odon, évêque de Cambray au XIe siècle, a laissé un traité du péché originel, dans lequel il se sert du réalisme pour aider à concevoir ce mystère. Nous nous bornerons à en citer quelques lignes, et nous renvoyons pour le reste à l'ouvrage lui-même, qui mérite d'être lu en entier. « Le péché naturel, » dit Odon, « est celui avec lequel nous naissons et que nous contractons d'Adam, en qui nous avons tous péché. Car mon âme était en lui spécifiquement, non personnellement. Or, si la nature commune de toute âme humaine était dans Adam assujettie au péché, toute âme humaine est coupable selon sa nature, bien qu'elle ne le soit pas quant à la personne. Ainsi, le péché que nous avons commis en Adam, est naturel en moi, mais il fut personnel pour Adam. Il fut plus grave en Adam qu'en moi; car... j'ai péché en lui comme homme, non en tant qu'Odon; j'ai péché comme substance, non comme personne; mais comme la substance n'est que dans la personne, le péché de la substance est aussi le péché de la personne, sans être un péché personnel.

« Le péché personnel, au contraire, est celui que je commets moi-même, en tant que je suis Odon, et non pas en tant qu'homme seulement; c'est celui que je commets comme personne, et non comme nature; mais comme la personne n'existe pas sans la nature, le péché de la personne est aussi celui de la nature, sans être un péché naturel. »

M. Labis, à qui nous empruntons cette traduction, ajoute dans le n° de Septembre 1853 de la *Revue catholique* de Louvain: « L'auteur repousse deux conséquences qui semblent découler de sa doctrine. On peut objecter, dit-il, que nous avons démontré, sans le vouloir, que toute âme est engendrée par traducianisme, ce qui est opposé à l'enseignement orthodoxe. En effet, si l'âme procréée dans un nouveau corps n'est pas un être substantiellement distinct de l'être spécifique que possédait la première âme, il s'ensuit que l'essence substantielle d'une âme quelconque vient de la première âme, par conséquent que toute âme descend de la première par voie de traducianisme. Odon, pour résoudre cette objection, ne nie point que toute âme ne soit une, substantiellement et spécifiquement, avec la première âme; mais il répond que ses adversaires entendent mal le traducianisme. Pour lui le traducianisme est un génératianisme matériel, par lequel un individu est produit d'un autre individu, moyennant un terme intermédiaire d'une espèce différente, savoir, la semence, qui dans l'animal ou la plante, n'est ni animal, ni plante. Le traducianisme ne peut donc exister selon lui que là où entre les individus il y aurait un germe d'une espèce autre que ces individus. Qu'une espèce, conclut-il, passe, tant qu'on voudra, d'un individu à d'autres individus nouveaux, il n'y aura pas traducianisme, là où il n'y aura pas de germe intermédiaire; et comme les âmes raisonnables ne produisent pas de germes, l'espèce passe constamment de la première âme à une nouvelle, sans traducianisme, bien que l'âme nouvelle reçoive sa substance de celle qui la précédait. »

Cependant Odon paraît ailleurs se contredire au sujet de l'origine des âmes. Il y a surtout un passage très-obscur (*Patrol.*, t. CLX, col. 1077, édit. Migne), où Odon dit que, selon les orthodoxes qui rejettent la génération de l'âme, Dieu joint aux nouveaux corps des âmes nouvelles qu'il tire soit du néant, soit *de aliquibus secretis et occultis exstantibus.* Ces êtres préexistants, cachés et secrets, paraissent à la *Revue* analogues à ce *incorporeum semen animæ sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currens in matrem*, dont parle saint Augustin. (*De Gen. ad litt.* l. x, c. 25.)

Dans le même numero, M. Labis rend compte du second volume des *Dogmes chrétiens* de M. Laforet, volume qui contient une étude sur le péché originel, dans laquelle se retrouve la doctrine d'Odon et de saint Anselme. M. Laforet penche plutôt vers le génératianisme spiritualiste, qui explique mieux que le créatianisme la communication du péché originel. Ici, M. Labis interprète la proposition de Baïus, comme nous l'avons fait plus haut. Il dit en parlant de l'embarras qu'elle a causé à certains théologiens: « Il en est qui donnent dans une espèce de contradiction. Après s'être appuyés sur les misères actuelles de l'humanité pour prouver sa dégradation et sa chute originelle, ils soutiennent que Dieu aurait pu créer l'homme dans l'état où il naît, ne distinguant pas suffisamment cet état de l'état de *nature pure*, mais intègre, droite et parfaitement saine. D'autres, pour échapper tout à la fois à la condamnation et à la contradiction, n'ont rien vu de plus simple que de supprimer la preuve du péché originel tirée de l'état actuel de l'homme. Pauvre tactique! » En effet, Baïus ne voyait pas de milieu entre l'état actuel de l'homme, et son état primitif, qu'il s'imaginait être purement naturel; il concluait donc que Dieu, n'ayant pu créer l'homme, comme il naît aujourd'hui, avait dû le créer dans l'état primitif qui était réellement surnaturel. Voilà, suivant MM. Labis et Laforet, dans quel sens a été condamnée la proposition de Baïus.

On trouvera à l'article YEZIDIS une trace du péché originel.

M. Henri Martin, dans la deuxième édition de son livre sur la vie future, p. 435, s'exprime ainsi:

« Ce n'est pas assez d'avoir montré, sur la question de la vie future, la supériorité théorique et pratique du dogme chrétien : il faut encore le défendre contre les objections qui s'adressent soit à ce dogme lui-même, — soit à quelques autres qui sont liés étroitement avec lui.

« La question de l'avenir des âmes ne peut pas se séparer entièrement de la question de leur condition originelle. Suivant le christianisme, la vie présente est l'épreuve unique, dans laquelle l'homme doit se rendre digne de sa destinée immortelle, et tout homme naît souillé d'une faute héréditaire, qui le rend incapable d'atteindre cette destinée sans un secours surnaturel. Il est bien évident que les rationalistes, ennemis de l'ordre surnaturel, ne peuvent pas accepter ce dogme. Nous ne les suivrons pas dans les efforts qu'ils font pour expliquer sans lui les désordres de la nature humaine : il nous suffit de remarquer que leurs explications, en admettant qu'elles ne soient pas évidemment fausses, ne sont pas non plus évidemment vraies, et que par conséquent elles n'ont pas la force d'exclure le dogme révélé. Mais ils lui opposent une objection tirée du principe de la responsabilité morale : nous allons y répondre.

« Il est de principe, disent-ils, que nul n'est punissable pour la faute d'autrui. Ce principe est évident quand la punition doit consister dans la perte d'un droit, par exemple du droit de n'être pas troublé par les autres hommes dans la sécurité du corps, dans la jouissance de la vie, de la liberté et de la propriété; mais il n'en est plus de même s'il s'agit du retrait d'une faveur; de tout temps, la conscience publique a reconnu comme équitable cette disgrâce infligée à un individu, sans aucune lésion de ses droits, à cause des fautes de ses concitoyens ou de sa famille; elle reconnaît surtout la légitimité de cette défaveur, si le caractère moral de l'individu participe à la contagion de la faute et le rend naturellement incapable de la faveur qu'on lui retire. Or, ce que la religion chrétienne enseigne, c'est précisément qu'il en est ainsi pour les enfants d'Adam, et la philosophie ne peut pas prouver le contraire; car elle ne peut pas démontrer que la nature humaine ne soit pas dégradée; d'un autre côté, la religion chrétienne permet de croire que nul homme coupable du péché originel, mais exempt de toute faute personnelle, n'aura une existence pire pour lui que le néant. Ainsi, ceux que le péché originel seul aura privés de la meilleure partie des dons destinés primitivement à tous les hommes, devront encore remercier le Créateur. L'on insiste, en demandant comment la dégradation morale de tous les hommes a pu résulter du péché d'un seul, si le corps seul vient du premier pécheur, et si l'âme vient immédiatement de Dieu.

« Pour répondre complétement à cette question, il faudrait expliquer complétement le mystère du péché originel, qui dès lors ne serait plus un mystère. Il suffira de montrer qu'il n'est pas sans analogie avec d'autres mystères que nous ne comprenons pas non plus, et que pourtant nous sommes bien forcés d'admettre.

« C'est un fait d'observation, sujet à de nombreuses exceptions et susceptible de plus ou de moins, mais trop certain et trop marqué pour être révoqué en doute d'une manière générale ou pour être attribué au hasard; c'est, dis-je, un fait ordinaire, que les enfants apportent en naissant et développent, même indépendamment de l'influence de l'éducation et de l'exemple, une ressemblance spéciale avec leurs parents au physique et au moral. La ressemblance physique est déjà inexplicable, comme la génération, à laquelle elle est attachée. La ressemblance morale est bien plus inexplicable encore, puisque l'âme de l'enfant, substance simple, ne peut pas être émanée des âmes du père et de la mère.

« Mais surtout c'est une loi constante et universelle, que les êtres vivants sont semblables, par tous les caractères spécifiques, aux êtres qui les ont engendrés. Dans les êtres qui ont une âme, cette loi s'applique aux facultés de l'âme comme à l'organisation du corps. Seulement l'exercice de ces facultés peut être plus ou moins parfait, et il peut être plus ou moins entravé par l'état morbide des organes.

« La révélation nous indique une autre loi très-analogue avec les deux précédentes; Dieu a voulu que l'homme engendrât des enfants semblables à lui, quant à la possession ou à la privation de la justice originelle; le premier homme ayant perdu cette justice par sa faute, tous ses descendants en ont été privés. Dans Adam, avant son péché, le corps était soumis à l'âme; dans l'âme elle-même, les appétits et les penchants étaient soumis à la volonté raisonnable; l'âme tout entière était soumise à Dieu et tendait vers lui comme vers sa fin; mais elle avait la liberté de se détourner de Dieu. Par le péché d'Adam, cet ordre a été renversé; le corps a été en révolte contre l'âme, les appétits et les penchants contre la raison; l'âme entière a cessé d'être soumise à Dieu et de tendre vers lui suivant la loi primordiale de sa nature. Cet état, où Adam s'était mis par son péché, est celui où naissent ses descendants. Leurs aptitudes et leurs penchants varient d'un individu à l'autre, de même que, sous l'unité de chaque espèce vivante, il y a les différences individuelles; mais ils naissent tous avec un caractère commun et héréditaire, qui est la privation de la justice originelle, c'est-à-dire l'*absence de toute tendance* de l'âme vers sa fin surnaturelle et obligatoire. Ce *défaut* originel *de conformité* avec la volonté de Dieu est un *état de péché*, analogue, mais non identique, à celui que des fautes librement commises laissent après elles dans une âme; car ce dernier consiste dans une *opposition effective* contre la volonté divine et dans une *aversion positive* pour la fin surnaturelle. Les hommes qui meurent avec le péché originel seul, meu-

rent incapables et indignes d'atteindre cette fin, c'est-à-dire l'union surnaturelle avec Dieu, et ils ne peuvent posséder qu'un bonheur naturel imparfait. Les hommes qui meurent en état de péché par suite de fautes personnelles non effacées par le repentir, méritent, outre cette privation de la béatitude, d'autres châtiments éternels. Pour sortir de l'état de péché originel, avant et depuis le sacrifice de la croix, les hommes ont la grâce de la rédemption qui vient en aide au libre arbitre, et qui, sans rétablir l'ordre primitif de l'état d'innocence en ce qui concerne la soumission naturelle du corps à l'âme, des appétits et des penchants à la raison, efface du moins la tache originelle, et nous rend capables de tendre vers Dieu, qui est notre fin, et de nous soumettre à lui. Depuis la promulgation de la loi chrétienne, cette grâce est attachée à un signe extérieur, au baptême, qui est nécessaire pour le salut éternel, mais qui pourtant peut être suppléé soit par le martyre, soit par la charité parfaite jointe au désir explicite du baptême ou bien au désir implicite des moyens de salut pour l'éternité.

« Je dis que cette doctrine, qui est celle de l'Eglise, renferme une réponse suffisante à l'objection. Car, sans expliquer ce mystère, elle montre qu'il n'offre rien qui soit évidemment déraisonnable, et elle fait voir qu'il n'est pas sans analogie avec d'autres mystères incompréhensibles qu'il faut croire même en dehors de la révélation. Si l'objection paraît embarrassante au premier abord, c'est parce qu'elle confond le *péché actuel*, qui est un usage mauvais du libre arbitre, avec l'*état de péché*, qui en est la suite dans l'individu, et avec le *péché originel*, état de péché natif, qui, par une loi de la Providence, a été la conséquence du péché du premier homme pour tous ses descendants. Sans doute, la justice de Dieu serait compromise, s'il punissait le *péché originel* avec la même rigueur que le *péché actuel*. Mais il n'en est pas ainsi, puisque la peine temporelle du péché originel n'exclut pas la possibilité du salut chez ceux qui entrent en pleine jouissance de leur libre arbitre, et puisque, pour les autres hommes, la peine éternelle du péché originel *seul* consiste dans la privation d'un don surnaturel que Dieu ne leur devait pas, et sans lequel l'existence, imparfaitement heureuse, sera cependant pour eux un bienfait.

« Parmi les auteurs de l'objection à laquelle nous venons de répondre, il faut compter les partisans de la préexistence et des épreuves successives des âmes. Mais en outre, de nos jours, comme aux premiers siècles de notre ère, ces derniers ont contre le péché originel des objections qui leur sont propres. Puisque chaque âme vient de Dieu et non du premier homme, n'est-il pas contraire, disent-ils, à la justice, à la bonté et à la sainteté de Dieu, de rendre lui-même cette âme pécheresse en l'unissant à un corps conçu dans la postérité d'Adam, surtout s'il prévoit que cette âme ne pourra pas recouvrer la justice perdue; cette objection suppose que Dieu crée d'abord l'âme, et qu'il ne l'unit au corps que plus tard. Mais c'est là une supposition qui n'est pas fondée. Dieu assure dans l'espèce humaine l'accomplissement de la loi générale de la propagation; en vertu de cette loi, les hommes engendrent des hommes semblables à eux, c'est-à-dire des êtres composés d'un corps et d'une âme raisonnable. Pour l'âme, l'intervention de la puissance créatrice est nécessaire à l'accomplissement de cette loi, et l'âme est créée dans l'état d'union avec le corps. Même dans la condition que la faute d'Adam a faite à sa postérité, l'existence de chaque âme est en elle-même un bien, en ce sens que, pour chaque âme, elle est préférable au néant. Cette existence, voilà l'œuvre du Créateur; le reste, c'est-à-dire le mal, vient de la première faute.

« Arrivons à une seconde objection des partisans de la préexistence. La justice et la bonté de Dieu, qui, dans la doctrine du péché originel, se concilient ainsi avec la condition générale qu'il assigne au genre humain, sont-elles inconciliables, comme on le prétend, avec l'inégale répartition des misères individuelles? Non; car, si les conditions de l'épreuve sont différentes, le souverain Juge, en rendant un jour à chacun selon ses œuvres, demandera moins à ceux qui auront moins reçu, et ceux qui auront péché par ignorance seront traités avec moins de rigueur que ceux qui auront péché avec méchanceté réfléchie.

« Voilà comment s'explique et se justifie l'inégale répartition des mauvais penchants et des obstacles au salut. Quant aux douleurs passagères de cette courte vie, que sont-elles en comparaison de la béatitude éternelle? que sont-elles même en comparaison de la durée éternelle du bonheur imparfait réservé aux âmes que le péché originel seul aura exclues de cette béatitude? Au lieu de chercher l'explication de ces misères diverses dans une préexistence non-seulement sans souvenir et sans preuve, mais contredite par la foi chrétienne, pourquoi ne pas chercher plutôt cette explication là où elle se trouve, c'est-à-dire dans une vie future, dont la certitude repose à la fois sur la révélation surnaturelle et sur la raison? Mais que viennent faire dans la vie ces âmes innombrables qui la quittent avant d'avoir pu faire acte du libre arbitre? A cette question, qu'on présente comme insoluble pour la théologie catholique, il me semble qu'il y a, au contraire, pour cette théologie, une réponse facile.

« Ces âmes nées en vertu d'une loi générale que Dieu a établie, viennent toutes en cette vie prendre possession de la double nature de l'homme; elles y viennent toutes contracter, dès le premier instant de leur existence, leur union, d'abord éphémère, avec un corps que la résurrection leur rendra immortel; les unes y viennent pour être régénérées et rendues capables de recevoir éternellement de la bonté de Dieu un bonheur surnaturel, moindre pourtant que ce-

lui qui aura été conquis par des luttes généreuses; les autres y viennent pour être en état de recevoir éternellement aussi de la même bonté, maîtresse de ses dons, un bonheur naturel imparfait, mais préférable à la non-existence.

« Mais pourquoi Dieu ne fait-il pas arriver toutes les âmes à la régénération? Pourquoi ne fait-il pas chaque jour des milliers de miracles pour empêcher les morts prématurées? Et quant aux âmes qui arrivent à l'exercice du libre arbitre, pourquoi ne donne-t-il pas à toutes ces âmes les heureuses dispositions natives qui brillent dans quelques-unes? Pourquoi ne donne-t-il pas à toutes les mêmes avantages de l'éducation, de la santé et de la fortune? A ces questions insensées réponde qui voudra. Où s'arrêter, en effet, dans de pareilles questions? N'aurait-on pas autant de raison de demander pourquoi, au lieu de tant d'animaux, Dieu n'a pas créé exclusivement des hommes; pourquoi pas au lieu d'hommes, des anges; au lieu d'anges, des archanges; au lieu d'archanges, des séraphins? ne suffit-il pas de savoir que toutes les créatures de Dieu, grandes ou petites, ont lieu de bénir ses dons?

« Une autre objection, formée par l'hérétique Apollinaire, et renouvelée de nos jours par les partisans de la préexistence, ne s'adresse plus spécialement à la doctrine du péché originel, mais en général à la création successive des âmes. On trouve incroyable que Dieu, en créant ainsi des âmes, se fasse souvent le coopérateur de générations illégitimes, adultères, incestueuses. Nous répondrons qu'en un certain sens, quelque opinion qu'on ait d'ailleurs sur l'origine des âmes, on peut dire que rien ne se fait et rien n'est possible sans que Dieu y coopère; mais, en toutes choses, ce que Dieu a fait est bien. Celui qui crée est aussi celui qui conserve; si toute existence ne peut commencer que par lui, toute existence ne peut non plus continuer que par lui. L'existence est bonne, et Dieu, qui l'a produite, la conserve. Malheur à celui qui en abuse! Accusera-t-on Dieu de coopérer au crime, parce qu'il conserve la vie et l'activité à ceux qui le commettent? Voudrait-on qu'il rendît le crime impossible, en ôtant miraculeusement à celui qui va devenir coupable la faculté de mal faire? alors on pourra vouloir aussi que Dieu frappe miraculeusement de stérilité les unions illégitimes. Mais non; Dieu maintient l'accomplissement de la loi admirable suivant laquelle les hommes se multiplient : voilà sa part. Honte à ceux qui profanent la sainteté de son œuvre! »

PÈLERINAGES. — Le pèlerinage est la manifestation d'un penchant qui est naturel à l'homme, et, pour ne rien dire des voyages des anciens philosophes dont l'ardeur de savoir était le principal mobile, les protestants et les rationalistes qui ont le plus déclamé contre les pratiques religieuses, ont payé tribut à l'*instinct du pèlerinage*, en s'imposant maintes fois de grands déplacements pour visiter les lieux où avaient vécu les patriarches de leurs erreurs. Quant aux pèlerinages catholiques, il est incontestable qu'ils exercent en somme une influence moralisatrice sur les populations; et ici nous ne parlons pas de ceux qui attirent l'attention de la chrétienté tout entière, mais même de ceux qui en si grand nombre sont répandus dans tous les diocèses de France, et qui ont la plupart pour objet une statue miraculeuse de la sainte Vierge. Les pèlerinages usités chez les infidèles, ont pu avoir de bons effets; car une religion fausse est un moindre mal que l'athéisme; mais si l'on considère ces pèlerinages en eux-mêmes, et qu'on les compare, à la lumière de la raison moderne, aux pratiques analogues du catholicisme, il est impossible de ne pas sentir l'immense supériorité de ces dernières. Nous ne pouvons énumérer ici, et décrire le pèlerinage de la Mecque, ceux des sectateurs d'Ali sur les bords de l'Euphrate, ceux qui, en si grand nombre, se rencontrent chez les populations bouddhistes. Contentons-nous d'indiquer à nos lecteurs les sources où ils trouveront d'amples renseignements sur les principaux de ces pèlerinages. Pour celui de la Mecque, *Voir* le *Voyage du capitaine Burton*, dans la *Revue britannique* de 1856. — Pour celui de Meschid en Perse, le *Voyage du général Ferrier*, même *Revue* 1857. — Pour les pèlerinages du Tibet, le *Voyage en Tartarie* de l'abbé Huc. — Pour le fameux pèlerinage de Hurdwar, où se rencontrent deux millions d'Indous, un article très-intéressant du major Fridolin, dans la *Revue des deux mondes*, du 15 mars 1857.

PÉNALITÉ — M. Félix Mornand, dans son ouvrage intitulé : *La vie arabe*, p. 107, s'exprime ainsi : « Rarement le meurtre était puni de mort sous la législation arabe. Le meurtrier offrait la *dia* (le prix du sang) à la famille de la victime, qui presque toujours l'acceptait. Ce n'était qu'un débat en quelque sorte civil à régler entre les parties. L'autorité n'intervenait que sur la plainte des parents intéressés, et n'appliquait la peine du talion que si l'auteur de l'assassinat refusait ou n'avait aucun moyen de s'acquitter de la *dia*. Il n'y avait pas, comme chez nous, un *procureur impérial* pour lancer des mandats d'arrêt et faire les poursuites d'office. Cet état de choses, commun du reste à tous les peuples du Coran, offre une singulière analogie avec les mœurs de nos pères, les Francs, qui avaient des tarifs en sous d'or pour tous les délits contre les personnes, jusqu'au meurtre inclusivement. Ainsi, chose surprenante et digne des méditations de nos législateurs, on voit le respect de la vie humaine atteindre à son plus haut degré, et la peine de mort être abolie de fait chez les nations primitives, chez celles que nous nommons barbares. » Il est étonnant qu'un écrivain ordinairement judicieux n'ait pas vu que le fait dont il parle a une conséquence tout opposée à celle qu'il en tire. En effet, ce sont les peuples chez qui le meurtrier peut s'affranchir des poursuites, moyennant une somme d'argent, ce sont, dis-je, ces peu-

ples, qui n'ont aucun respect pour la vie humaine; car leur manière d'agir suppose que la vie de la victime n'a d'autre valeur que celle de la somme exigée du meurtrier. On doit donc appeler barbares les peuples chez qui on peut se libérer d'un meurtre pour de l'argent; car partout où règne une semblable pratique, le respect pour la vie humaine *atteint à son plus bas degré*. Il ne faut pas confondre le respect de la *vie humaine*, avec le respect de la vie des assassins. Du reste, M. Mornand confond en outre deux questions très-différentes, celle de l'abolition de la peine de mort, et celle du rachat des meurtres. On peut être partisan de l'abolition de la peine de mort, et cependant avoir horreur de la coutume qui n'impose qu'une amende au meurtrier. Ce n'est pas qu'on puisse, selon nous, invoquer, en faveur de l'abolition de la peine de mort, le respect de la vie humaine. Cette abolition est à coup sûr une erreur moins grave que le rachat des meurtres; mais autant il est incontestable que l'adoucissement des peines est un fruit du christianisme, et un symptôme de civilisation, autant il nous paraît certain que la suppression de la peine de mort, serait une preuve que le respect pour la vie humaine s'amoindrit, et que la société fait un pas en arrière vers cette barbarie qui n'opposait aux passions homicides qu'une pénalité illusoire.

PHILOLOGIE. — Le meilleur travail qui existe sur l'état actuel de la philologie nous paraît être celui que M. le baron d'Eckstein a publié dans le *Correspondant* du 25 juin 1855. Nous allons en tirer quelques indications.

Il y a eu un temps où les idiomes ariens n'existaient pas. Ces idiomes se sont décomposés ensuite, et ont été pétris par de nouveaux mélanges pour produire de formidables instruments de la pensée, puissants par l'analyse, comme ils l'étaient autrefois par la synthèse. On est parvenu à dissoudre le zend et le sanscrit dans leurs éléments primitifs, à les détruire pour arriver à un état où ils n'existaient que dans leurs éléments, où leurs merveilleuses formes grammaticales n'étaient pas encore. Il n'y a que le *celtique* qui fait exception; il a été saisi d'un froid précoce en son printemps; ses formes grammaticales indo-européennes sont imparfaites, et il conserve la trace de la parenté des Celtes avec les Finnois. Quelques-uns voient dans le celtique un troisième élément qui le rattache aux langues chamitiques, dont le copte est le principal débris, ce qui peut s'expliquer par des colonies africaines que les Celtes auraient absorbées. Leur cachet finnois n'est pas le signe d'une fusion; il prouverait plutôt qu'ils sont une race touranienne, qui se serait développée dans le sens des Ariens, auxquels du reste ils sont antérieurs comme l'a prouvé M. Charles Meyer.

Peut-on détruire aussi l'organisme des langues sémitiques, pour en faire jaillir les éléments? Les savants ne sont pas d'accord à cet égard; mais la négative est plus probable. On convient que les ancêtres des Sémites et des Ariens ont vécu près les uns des autres, quoique l'idiome des premiers soit le plus ancien. Toutes les langues se sont formées dans la *primitive jeunesse* des peuples, avant l'existence des tribus de pasteurs, et lorsqu'il n'y avait que des familles *isolées*. « C'est ainsi qu'il a dépendu du génie de telle ou telle famille d'apposer son cachet à un système de langage qui prend sa source en elle seule. Pour comprendre, du reste, cette naissance d'un Verbe spécial qui s'engendre en certaines familles, par suite des intuitions d'un kosmos, ou d'un *ensemble* physique, religieux et intellectuel qui lui est propre, que faut-il? se détacher vivement de l'état *actuel* de l'espèce humaine, se reporter à une époque où le génie natif des diverses familles de l'espèce humaine était encore à l'état de *création*, où la parole et la pensée fermentaient par suite de la nécessité de la production d'un monde d'idées et de sentiments, où l'homme agissait simultanément avec les énergies non encore apaisées d'un monde nouveau. »

De même qu'il y a convergence, ou analogie de formation (ce qui ne veut pas dire passage des uns aux autres) entre les idiomes aryens, et les idiomes sémitiques, il y a peut-être convergence entre ceux-ci et les idiomes chamitiques, évidemment plus anciens. — En remontant plus haut encore, nous trouvons (peut-être avec la même convergence) ce que M. Max Muller appelle langues *touraniennes* (finnois, turc, mongol, tongouse, et au Midi les langues du mont Vind'hya et du Dékan de l'Inde, parmi lesquels le tamoul occupe la première classe). Enfin la dernière assise du langage humain, c'est le système élémentaire, dépourvu de formes grammaticales, qui n'ont pas d'expression, bien qu'elles existent dans l'idée de celui qui parle. Ces langues monosyllabiques n'ont pas même les modifications qui remplacent imparfaitement les formes grammaticales dans les langues touraniennes. « Les idiomes monosyllabiques se maintiennent par la seule position des mots, s'expliquent par la seule syntaxe; pour se développer, il leur faut nécessairement l'aide d'une *écriture hiéroglyphique*, de très-bonne heure inventée à leur usage. De là une langue en double, l'une qui est écrite et dont les mots s'expliquent à l'aide de clefs, l'autre qui est parlée et qui modifie le sens de la parole par une élaboration vivante de l'échelle des sons, sans rapport du reste avec le système de la rhythmique propre aux langues ariennes et indo-européennes. Il faut aussi l'appui du geste, pour déterminer dans une foule de cas, le sens dans lequel on a besoin que le mot soit entendu. Le chinois est le prototype comme le modèle le plus achevé de cette famille de langues. Ce verbe coïncide plus ou moins avec celui des Tibétains. On retrouve la même physionomie de langage parmi les peuples qui occupent tout l'espace entre l'Inde et la Chine; l'idiome des Malais en paraît une branche détachée dans la nuit des âges.

Y aurait-il encore ici, comme on le suppose, un rapport éloigné entre cette famille d'idiomes et celle des langues touraniennes, qui lui sont évidemment postérieures par le principe de leur formation ? de sorte que l'on aurait découvert jusqu'ici cinq grands systèmes de langues qui, sans dériver aucunement les unes des autres, se correspondraient cependant par analogie. Ainsi les langues dites monosyllabiques correspondraient aux touraniennes; celles-ci aux idiomes dont le copte est un échantillon; le copte correspondrait aux langues sémitiques, comme celles-ci aux langues ariennes et indo-européennes.»

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — Nous résumons ici deux articles que M. le baron d'Eckstein a publiés dans le *Correspondant* des 25 février et 25 avril 1854, à propos d'un ouvrage de M. le baron Barchou de Pénohen, intitulé : *Essai d'une philosophie de l'histoire.*

I. — De Bossuet, de Leibnitz, comme précurseurs d'une philosophie de l'histoire.

Bossuet s'élève à une plus grande hauteur d'esprit ; Leibnitz embrasse une plus vaste circonférence. Il y a chez Bossuet comme un reflet de Moïse, comme une inspiration d'Isaïe. Mais il comprenait peu le moyen âge ; à ses yeux la théocratie des Hébreux est la plus parfaite expression de l'ordre social. Et chose étonnante, les théologiens protestants proposaient le même idéal à l'Allemagne et à l'Angleterre. Quant à Leibnitz, il n'appliquait pas aux choses d'un temps la mesure d'un autre temps. Il était supérieur à son siècle, dans lequel cette sorte de résurrection du judaïsme s'explique par l'écroulement du système du moyen âge, par l'abdication politique de la papauté et de l'empire, par la ruine des institutions allodiales, féodales, communales, par l'oubli complet de l'art, de la poésie, et de la philosophie du moyen âge, enfin par l'effort du protestantisme pour reconstituer une société soi-disant apostolique.

Leibnitz a prévu les suites fatales des doctrines de Hobbes, Gassendi, Locke ; il a compris aussi le secours que la linguistique prêterait à l'histoire du genre humain. Mais il s'est mépris dans les détails; ses étymologies sont détestables ; ce n'est qu'aujourd'hui qu'on a pu découvrir les lois d'une philologie vraiment historique. Leibnitz prouve qu'il a une fausse notion de l'origine du langage, par sa théorie d'un idiome universel. Condorcet, Cabanis, de Tracy lui ont emprunté cette idée ; mais ils ne veulent pas seulement d'une langue savante universelle ; il leur faut, à eux épicuriens, une langue philosophique qui correspondrait à l'impression de tous nos sens, qui serait le calque des impressions de la nature sur la table rase de l'esprit humain.

II. — Vico.

C'est le patriotisme des Italiens actuels qui a mis pour un temps Vico à la mode. Il a été suivi par Ballanche et non par Niebuhr, comme on l'a dit. Il offre cependant un reflet de cette grande école pythagoricienne, qui semble se renouveler au moyen âge par les sectes de moines mendiants dont le pivot est Joachim, et plus tard par Tilesio, Giordano Bruno, Campanella, esprits puissants et chimériques, qui se distinguent par des essais de constitution sociale. Vico est le dernier rejeton de cette lignée de penseurs : de lui à Filangieri, la chute est profonde.

Vico est trompé par l'analogie entre l'individu et le peuple. Pour lui une nation est un individu qui naît, grandit, se flétrit et meurt. Il prend chaque nation à part, et prétend qu'elle doit passer fatalement par certaines cycles, par certaines périodes, qui ne sont applicables qu'aux Grecs et aux Romains tout au plus. Aussi sa théorie est opposée à la perfectibilité humanitaire, quoique les socialistes lui aient emprunté ses formules. Il méconnaît même les alternatives d'abaissement et de grandeur que présente chaque peuple.

Au début de l'histoire de chaque peuple il place une *ère des dieux*, une théocratie primitive, ce qui est historiquement faux. Le système de la théocratie orientale est beaucoup trop compliqué de législation pour être primitif. Il repose sur une défiance de la nature humaine qui suppose une grande masse d'expériences sociales. La société de la race d'Abraham ne fut pas constituée sacerdotalement mais patriarcalement, ce qui est tout autre chose. Le règne des juges d'Israël ne fut pas davantage un règne sacerdotal. La législation de Moïse ne fut réellement appliquée que sous la monarchie juive, les rois mêmes lui étaient contraires, et elle n'atteignit son apogée qu'après l'exil, peu avant sa chute, sous les Machabées. Les hymnes des Védas nous révèlent aussi la tardive constitution de la théocratie brahmanique.

Après les *dieux*, Vico place les *demi-dieux*, les *héros*. Ni les races sémitiques, ni les races chamitiques n'ont connu ces époques d'une chevalerie païenne. Cet enthousiasme guerrier ne se retrouve que chez certains peuples, comme les *Kchatriyas* de l'Inde, les *Kchathras* de la Perse, les Hoplites Hellènes, les fils d'Odin et les Germains. La grandeur guerrière des Romains relève d'un fond *civique*, non d'un fond *héroïque*. Chez les Celtes l'héroïsme est dans les mœurs, mais il n'aboutit pas à une constitution politique. Les Slaves n'en offrent nul trace ; car par institutions héroïques, Vico n'entend pas l'amour de la patrie.

Vient ensuite selon Vico, le règne des hommes ; d'abord des patriciens, des eupatrides etc., puis de la timocratie, ou d'une certaine richesse, comme sous Solon, et Servius Tullius ; arrive plus tard la démocratie, qu'il confond avec l'ochlocratie ou gouvernement de la foule. Enfin le des-

potisme plante son drapeau sur ces ruines. Vico parque les peuples dans le retour périodique de ces phénomènes.

III. — Voltaire et les encyclopédistes.

La philosophie matérialiste apparaît à toutes les époques de dissolution sociale. On la retrouve dans l'antiquité, chez les mandarins de la Chine; les *Tcharouvakas* de l'Inde; au temps d'Alcibiade à Athènes et de César à Rome. Toujours une telle doctrine s'insinue dans le monde sous une forme encyclopédique, pour donner aux masses un jugement fait sur toute chose. On explique l'histoire par la tyrannie des prêtres d'abord, puis l'intervention des rois, tantôt complices, tantôt adversaires des premiers. Condorcet systématise cette doctrine et trace le plan d'une constitution où les chimistes, les médecins et les mathématiciens sont appelés au gouvernement de l'esprit humain.

IV. — Montesquieu.

Quand Montesquieu parut, Condillac avait effacé ce que Locke admettait d'inné dans l'âme; mais Condorcet et Tracy n'étaient pas encore venus faire de l'âme un composé. *Etranger comme Machiavel son maître, au génie de l'antiquité sacerdotale et héroïque, même de la primitive antiquité citoyenne, il vivait en plein dans les jours néfastes de la vieille Rome.... où les individus se dessinent au détriment de la famille, de la corporation, de la commune, de la cité, de la patrie... Emule de Machiavel, il avait aussi comme lui la grande entente de l'époque des Césars, n'ignorant aucun des ressorts du despotisme.* Ni l'un ni l'autre n'ont compris le rôle de la papauté, celui d'un sage modérateur des nationalités naissantes. Montesquieu comprend la féodalité mieux que Machiavel, qui en revanche, comprend mieux le régime des communes, la démocratie du moyen âge. Montesquieu ne tombe pas, au sujet des institutions de Charlemagne, dans les erreurs de Machiavel, des juristes, d'Abailard, de Pétrarque; il se rend compte de la destruction de la vieille royauté, de la féodalité et des communes, de la naissance d'une royauté despotique au xve siècle; il voit dans la constitution britannique le résultat de la triple métamorphose de la féodalité, des communes et de la monarchie du moyen âge. De là sort l'école de Necker, renversée par celles de Rousseau et de Condillac, pour renaître plus tard temporairement. Cependant ce qu'il y a de sérieux dans *l'Esprit des lois* échappa aux contemporains, qui n'en adoptèrent que les erreurs sur les climats, les races, *l'honneur* des monarchies et la *vertu* des républiques, et enfin l'esprit cosmopolite, opposé à l'esprit français du siècle de Louis XIV.

V. — Lessing et Herder.

L'Allemagne ne vivant plus que d'emprunts faits à la France, depuis la paix de Westphalie, l'affaiblissement de l'esprit public livra les protestants du Nord au socinianisme de Semler, et les Catholiques du Midi, au Joséphisme de Hontheim (Febronius). Lessing, dans son écrit sur *l'éducation du genre humain*, combat les sociniens, voit l'enfance du genre humain dans l'ère patriarcale et *figurative*, l'adolescence sous la loi mosaïque, fondée sur *l'obéissance sans contrôle*, et l'âge mûr dans l'Eglise chrétienne qui fonde la responsabilité des œuvres par les solutions dogmatiques. Son rationalisme consiste à croire à des futures évolutions dans la sphère du dogme. Herder manie moins bien sa pensée, mais il tire parti de la question des langues, autant qu'on pouvait le faire, avant la création de la grammaire comparée qu'il ne faut pas confondre avec la grammaire générale de Port-Royal. Avant Guillaume de Humboldt, les uns voyaient avec Platon, dans la parole, une intuition de l'univers, une expression du monde des idées; d'autres, avec Aristote, envisageaient l'autre côté de la vérité, celui de *l'expérience*, par contraste de celui de l'*inspiration*. Ils apercevaient dans le mot quelque chose d'abstrait, correspondant à l'objet énoncé, sans en être le calque; la volonté y avait plus de part que l'intuition. D'autres avec Démocrite et Hobbes, ne voyaient qu'une pure *invention* dans la parole; d'autres avec Epicure, Condorcet, Tracy, faisaient de la langue l'effet des impressions physiques; *l'interjection* et la *figure imitative* y jouaient le principal rôle; ils espéraient rendre la langue française *vraie*, en la purgeant de toute idée métaphysique.

Quoique les hommes aient la même structure, il n'est pas plus facile de faire un clavier de sons, commun à toutes les langues, que de ramener tous les idiomes à un type commun. L'oreille de chaque peuple saisit les sons d'une manière qui lui est propre. Le problème du langage est double : psychologique et physiologique. L'individualité des différentes races d'homme se développe au sein de cette double généralité. Herder sent au plus vif cette *originalité* de chaque idiome. Le premier, il a su écouter l'accent le plus intime dans la voix des peuples. Il a surpris le secret de leurs pensées dans le naïf instinct de leur ignorance. *L'hymne religieux, l'épopée, la simple romance, la grande poésie dramatique sous ses deux faces, la vieille poésie gnomique et didactique, composant la sagesse des peuples et la sagesse des écoles, les manifestations diverses de l'esprit religieux, de l'esprit social, de l'esprit politique, tout lui parlait en son genre, tout lui révélait une portion de la nature humaine. Il a été un point de départ pour les Schlegel, pour les Grimm, pour les esprits les plus riches d'entre les philologues et les historiens de sa patrie. Herder et Montesquieu, tout insuffisants qu'ils soient sous le rapport historique et philosophique du sujet qu'ils traitent, se complètent pourtant, comme Leib-*

nitz et Bossuet se complètent en leur genre. Montesquieu est un grand jurisconsulte, un grand politique; Herder a la fibre populaire, il a une culture d'esprit des plus élevées et des plus universelles. Il s'inspire du génie de la poésie hébraïque, il a de larges échappées de vues du côté de l'Orient; il fait valoir, le premier en Europe, les antiquités des peuples placés en dehors du monde classique et du monde hébraïque.

VI. — Kant et Fichte, par rapport à la philosophie de l'histoire.

Kant est stoïque en morale et en politique; il défend contre Rousseau l'existence du devoir. Mais il veut confondre la religion et la philosophie pour transformer l'état social, le faire sortir de l'état de *nature* et entrer dans l'état de *liberté*, où l'homme gouvernera ses entraînements. Fichte rejette l'homme sauvage de Rousseau, mais il accorde à l'homme libre un droit de plus que Kant, celui de se constituer d'après sa volonté. Cependant il se contredit. Après avoir établi, dans son éloquent ouvrage intitulé *De la destinée de l'homme* (ouvrage traduit par M. de Pénohën), les droits de l'individu, il finit par le sacrifier à l'omnipotence de l'Etat. Il ressemble aux Yogis de l'Inde, en donnant Dieu comme l'idéal où l'homme doit s'engloutir, et en disant que le monde n'est pour nous que ce que nous l'imaginons.

VII. — Schelling.

Le système de Fichte qui faisait mouvoir l'univers dans la sphère de l'homme était un soufflet donné à la science. A cet idéalisme, Schelling oppose une réaction réaliste. Combattant le matérialisme, il fait de la nature une mère dont l'enfant comprend les moindres regards. Son identité des contraires n'est autre chose que l'affirmation de la sympathie entre l'univers et l'homme (microcosme). S'il s'était borné là, il était d'accord avec Képler et le grand cardinal de Cusa; mais il va jusqu'à Scot Erigène, Giordano Bruno, Spinosa.

Il rappelle les erreurs qui remontent par les moines mendiants, jusqu'à Tertullien et Montan; tout en les rejetant, il propose une théorie des Evangiles, où l'Eglise catholique relève de saint Pierre, le protestantisme de saint Paul, où leur réconciliation sera opérée dans l'esprit d'amour qui anime saint Jean. Pierre Leroux a importé ce système en France.

VIII. — Hégel.

Hégel combat également le dieu des déistes qui ne s'occupe pas de l'univers, et le dieu des panthéistes qui ne peut se développer. Il veut un dieu en rapport constant avec la loi de l'univers, avec la raison de l'homme, un dieu qui soit l'âme du monde. Il comprend la nécessité de revêtir l'âme et le corps de tous les siècles, de tous les peuples pour les comprendre; mais il n'est dans le vrai qu'en abordant la Grèce et Rome; il connaît mal l'Orient, comme son disciple *Gans* qui a étudié le *droit d'héritage*. Dieu se développe donc, et ne se reconnaît comme Dieu que dans le genre humain, où il opère ses évolutions à travers l'histoire. Dans le principe, la liberté et la moralité n'existent pas en l'homme. L'humanité vit en Adam à l'état de divine ignorance. Quand elle en sort, elle devient coupable, car elle s'identifie au système de l'univers, elle devient païenne: c'est l'état patriarcal. L'homme est plein de Dieu, plein de l'univers; mais cette exubérance de forces incultes l'empêche de se connaître. Labourer cette terre en friche, qui est la nature humaine, tel est le travail des siècles qui s'accomplit de peuple en peuple. Les Chinois, chez qui la raison absorbe tout, nous offrent l'omnipotence de l'Etat; les Indiens, chez qui l'imagination absorbe tout, nous offrent l'omnipotence d'une caste sacerdotale. En Perse et en Egypte, il y a lutte entre l'Etat et la théocratie, témoin le massacre des mages, après l'usurpation du faux Smerdis; témoin la confiscation des terres de la caste guerrière sous l'empire du pontife Séthos. Ormuzd est en face d'Ahrimane; Osiris est en face de Typhon. Chez les peuples sémitiques, l'antagonisme se révèle soit par le commerce, soit par la prophétie. En Grèce apparaît l'anthropomorphisme, religion de l'art, non plus de la nature. Chaque manifestation divine prend la figure humaine. Le bien se révèle comme le *beau*. Ce n'est pas tout; par Platon et Aristote, la Grèce fournit au Verbe les grands éléments de la pensée, Rome lui fournit la force de la loi civile, la conception des pouvoirs de l'Etat, l'importance de la magistrature, la grandeur citoyenne de l'individu. Elle prépare la papauté et l'empire du moyen âge. Quand le Verbe se fait chair, Dieu se reconnaît, pour la première fois, distinctement dans l'homme; l'homme aussi se reconnaît pour la première fois distinctement en Dieu. Viennent les Germains qui créent le moyen âge, puis la scission de l'Eglise au XVI siècle, nécessaire à l'émancipation. Cependant la révolution produit une conception atomistique de l'univers et de la société. La philosophie allemande vient légitimer et expliquer le passé.

Cette philosophie si hostile au christianisme, quoiqu'elle combatte aussi le déisme etc., a été monstrueusement exagérée par les nouveaux Hégéliens. Elle a produit cependant de savants philologues et historiens, comme la philosophie française du XVIIIe siècle a fait avancer les sciences physiques. Hégel a conduit M. Cousin sur la voie de l'éclectisme, et il a inspiré aussi le dévergondage historique de M. Michelet, ainsi que les excentricités des saints simoniens et des fouriéristes.

IX. — De l'action du christianisme sur les développements d'une philosophie de l'histoire.

Une philosophie de l'histoire ne pouvait

naître qu'avec le christianisme. Les Juifs renfermaient l'histoire de l'homme dans leur nationalité. Seuls parmi les païens, les Grecs ont appliqué à l'histoire un principe d'universalité. Hérodote y met une grâce naïve. Aristote compare les constitutions sociales. Le cosmopolitisme des stoïciens méconnaît l'individualité des peuples; celui des épicuriens traite l'histoire des empires comme il traite le système de l'univers; il broie toute chose dans une poudre impalpable de faits isolés; anticipant sur Voltaire, il nie la connexion des causes et des effets. Evhémère surtout ne croit pas à la valeur religieuse et historique de l'espèce humaine. Diodore donne des renseignements précieux; mais il prélude à l'esprit négatif du XVIIIe siècle.

Les mahométans, dans leur conception philosophique de l'histoire, ont le cosmopolitisme qui manque aux Juifs; mais ils n'ont pas de nationalité. Le christianisme seul combine l'élément cosmopolite et l'élément national. Les mahométans orthodoxes voient donc, mieux que les Juifs, dans les patriarches, les *colonnes* de toute grande conception de l'humanité. Ils ont constaté la signification universelle de Platon, Aristote, Alexandre, César; inclinés devant le Christ, ils ont clos à Mahomet l'histoire du genre humain.

Les sectes hétérodoxes de l'islam, les ismaéliens, karmates, baténiens, saturées d'emprunts faits à Zoroastre, aux Saïvas indiens, aux rêves sociaux du mage Mardak, à la théosophie des manichéens et des gnostiques, aux Juifs sadducéens de Perse et de Syrie, aux écoles philosophiques syro-grecques et syro-persanes, offrent, pour la première fois, la conception du *progrès* lent de l'espèce humaine. Les philosophes grecs, les brahmanes, les mages, les pontifes du trismégiste continuent le travail des *initiateurs* patriarches. Le Christ les dépasse: et Mahomet, quoique supérieur à ceux qui le précèdent, est continué par les initiateurs cachés dans leurs rangs, jusqu'à ce que la sagesse de l'homme s'identifie à celle du Créateur. Ces sectaires ne tiennent à l'islam que de nom. Ils le remplacent par la hiérarchie de leurs Daïs, philosophes et mathématiciens, qui couronnent leurs études par l'initiation à la science politique des chefs de l'ordre ralliés au califat des fatimites.

Comme les ismaéliens voulaient supplanter l'islam et le califat, on voit en Occident l'Eglise et l'empire du moyen âge attaqués par une affiliation (pauliciens, euchites, bogomiles, cathares), qui provient aussi d'un mélange hétérogène de sectes montanistes, gnostiques, manichéennes, et qui parties de l'Arménie du temps des empereurs iconoclastes, se propagent chez les Slaves et pénètrent en Occident par la Hongrie. Ils trouvent dans les Alpes aux Xe et XIe siècle quelques débris des ariens. Moins savants que les ismaéliens, ils ont le même désir de se donner une filiation dans le passé; ils ont la même hiérarchie secrète. Ils se divisent en deux sectes opposées: les *illuminés* ou savants; les *inspirés* ou ignorants. Ils poussent à la fin des temps, à l'abolition de la famille, pour réaliser immédiatement une Jérusalem céleste. *On pourrait comparer ces illuminés à une sorte de socialistes, ces inspirés à une espèce de communistes. Cependant ils n'ont pas le moindre rapport avec les doctrines matérialistes, athéistiques, trivialement utilitaires des disciples de Condorcet et des enfants de Babœuf. Ils ne rappellent pas ce réchauffé des doctrines d'Aristippe, plat philosophique enlevé des tables d'Helvétius, et que nos u'opistes ont servi chaud à leurs adeptes; ils enseignent à dompter et à dominer les passions, ils ne prétendent pas les greffer pour les activer, ils ne veulent pas utiliser les instincts charnels. Ils n'eussent rien compris à une théorie des passions mises en harmonie avec les intérêts d'une société exclusivement industrielle, traitant les voluptés de l'esprit sous la forme même d'une industrie.*

Les affiliations gnostico-manichéennes succombent au XIIIe siècle, sous l'ascendant des Dominicains. D'autres affiliations apocalyptico-montanistes prennent un grand ascendant au XIVe siècle, et se mêlent aux Franciscains, par le moyen de leur tiers-ordre. Ils vient dans l'acquisition des richesses par l'Eglise, à partir de Constantin, une profanation. Les ordres monastiques sont pour eux un progrès, qui annonce la troisième monarchie, celle du Saint-Esprit. Les Franciscains, tout en cédant partiellement à la séduction, comme le prouvent les écrits de Joachim, enlèvent aux sectaires le prestige de l'austérité.

Il ne faut pas confondre ces sectes saturées de doctrines païennes et juives avec les autres hérésies nées de l'interprétation du Coran et de l'Evangile, qui, il est vrai, se mêlent à des systèmes platoniciens, péripatéticiens, stoïciens, épicuriens; mais qui n'aspirent qu'à falsifier le christianisme pour diriger l'Eglise et l'Etat, sans avoir jamais prétendu opérer de vastes révolutions dans l'ordre des institutions religieuses et sociales. Leur œuvre eût fatalement abouti au déisme, à la théorie des sociniens, à ce mal caché qui s'est efforcé de ronger le christianisme dans le cours des âges.

Quand aux Pères, quelques-uns des plus anciens, non sevrés de judaïsme, sont hostiles à la philosophie grecque. Cependant ceux d'Alexandrie inclinent vers le platonisme, comme ceux d'Antioche vers le péripatétisme. Les Pères latins froids pour la sagesse des Grecs, sont familiers avec les conceptions du droit romain. Comme l'antiquité juive et païenne, comme le moyen âge, comme la Renaissance, les Pères ne pouvaient aborder la critique des sources de l'histoire. La plupart jugent du paganisme par sa décadence; quelques-uns y voient les restes d'une sagesse antique et

penchent vers les explications stoïciennes, néo-platoniciennes, néo-pythagoriciennes. Philon et Josèphe marchent en avant des Pères, et les éclairent sur la route des traditions païennes; le premier par des interprétations allégoriques, le second par des étymologies. Sur la liste des peuples du xe chap. de la *Genèse*, Josèphe a pu recueillir quelques lumières traditionnelles; « mais le plus souvent ce sont des fleurs étymologiques qui composent le bouquet de son savoir. Marchant sur les traces de Josèphe, mais avec moins d'érudition classique, courant généralement au hasard de tous les mots, une diversité de rabbins juifs, de docteurs chrétiens, d'interprètes musulmans, se mirent à battre la route, à fouiller les buissons, à se déchirer aux étymologies comme à des épines, transformant le xe chap. de la *Genèse* en un champ de bataille, où ils dépéçaient la postérité du vieil Adam, la disloquant dans tous ses membres. De nos jours seulement, ce document inappréciable commence à se dégager des ténèbres dont l'avait enveloppé l'ignorance des étymologistes, aidée du bon vouloir de tant d'hommes zélés, juifs, mahométans, et chrétiens. Le seul Bochart, dans son livre de *Phaleg*, mérite une exception pour le passé, par la critique comparativement judicieuse dont il avait orné ses recherches. »

X. — D'une philosophie catholique de l'histoire. Bonald et le comte de Maistre.

L'épicuréisme, sorti de l'Italie à la fin du xve siècle, se montre en Angleterre avec Bacon, et reparaît, après les guerres de religion, sous deux formes, la mathématique chez Hobbes, la physique chez Locke. Il s'allie alors au déisme socinien sorti de l'Italie au xvie siècle. En France, Gassendi développe Montaigne, puis Voltaire apporte les dépouilles de Pope et de Bolingbroke, dont il enrichit Diderot. Le socinianisme, l'enfant chéri de Voltaire, est étouffé par Diderot. On vole de Condillac à Condorcet; on atteint l'athéisme scientifique; là sont les landes, les déserts de l'esprit humain.

Toland, vrai fondateur d'une franc-maçonnerie religieuse, philosophique, politique, dont Diderot n'a pas eu l'initiative, tâche de montrer que le christianisme est une quintessence subtile des mystères du paganisme, dont le fond est physique, non pas mystique. *A l'en croire, le christianisme se rapporte à certaines vérités jadis inconnues, aujourd'hui banales, sur la nature des êtres organiques, sur la physiologie et la psychologie, sur l'affinité du corps et de l'âme, sur le caractère de leur union et de leur mélange, sur la nature purement utilitaire de la morale, qu'elle soit privée ou publique, qu'elle soit sociale ou politique, il n'importe. Les ouvrages de Toland ont éveillé le savoir postiche de Boulanger, l'auteur de l'*Antiquité dévoilée; *le livre des* Ruines *de Volney retourne le même fonds sous d'autres formes. Par son ouvrage prodigieusement érudit, mais d'une érudition non moins apocryphe, Dupuis, l'auteur de l'*Origine des cultes, *cherche à conclure définitivement dans cette question du principe des religions, faisant du Christ le soleil, et des douze apôtres les signes du zodiaque. Strauss, qui, dans son livre de la* Vie de Jésus-Christ, *affecte des prétentions de critique, n'a fait que ressasser tout le fatras d'érudition de Toland, en y ajoutant l'idée du mythe, qu'il a empruntée à la science allemande. Tel est le fruit scientifique cueilli par Toland sur l'arbre de la science, ou plutôt ramassé par terre, car il était tombé pourri du sommet de l'arbre. Le christianisme est représenté comme une mythologie, la dernière de toutes, qui épuise la série des mythologies. Après elle il n'y aura plus de religion du prêtre, il n'y aura plus que la religion du médecin; ce ne sera plus à la psychologie, ce sera à la physiologie d'expliquer l'âme humaine, la nature humaine.*

Le zèle des méthodistes s'alluma, la colère des puritains s'enflamma, à la vue de ces ravages du déisme, de ces provocations de l'athéisme. A un savoir indigeste, frelaté, qui étourdissait par la foule des citations, on opposa un savoir contraire, autrement, mais tout aussi indigeste, autrement, mais tout aussi frelaté, étourdissant, lui aussi, par des citations sans nombre. Sentiments respectables, mais fourvoyés qui brillent dans les pages de Bryant, qui se reproduisent chez tous ses disciples, les Faber, les Davies, etc. *Aux ennemis du christianisme, à ceux qui soutenaient le génie païen de la foi du Christ, on livra bataille sur un champ également imaginaire. Les mythologies païennes témoignaient d'abominables larcins faits aux livres de l'Ancien Testament. Noé était Bacchus, Moïse était aussi Bacchus, et je ne sais qui encore; tous les symboles du paganisme rappelaient les mystères de l'arche, se rapportaient aux souvenirs du déluge. La philosophie des Hellènes était-elle autre chose qu'un vol fait aux Juifs? Le divin Platon avait pillé Moïse,* etc. *Le clergé de toutes les confessions saluant cette revanche des Chrétiens, en arborait le drapeau avec ardeur; Châteaubriand, de Bonald, Lamennais en France, le comte de Stolberg en Allemagne, se laissèrent en partie séduire à ces appâts d'une controverse facile. Il est arrivé au comte de Maistre de lui prêter l'appui de son nom; mais il vit juste sous plus d'un rapport, entre autres dans son* Traité sur les sacrifices.

M. de Bonald veut identifier la cause de l'Eglise avec celle de la monarchie absolue, il s'est trouvé en contradiction avec le moyen âge. Quoiqu'il se place sur le terrain de Bossuet, il profite de Montesquieu à qui il emprunte la conception de la monarchie germanique, milieu entre celle des Césars et celle de Louis XIV. Il n'est pas populaire comme Bossuet, ni féodal et parlementaire comme Montesquieu. Il comprend mieux que le premier la magistrature. Il méprise les Grecs, comme opposés à son génie aristocratique. — *La grande force de M. de Bonald est dans sa réhabilitation de l'Eglise ca-*

tholique, dans la gravité de sa pensée, dans l'élévation de son langage. Il respire un patriotisme de vieux et franc aloi. Parfois il frappe sa pensée au même coin que Pascal frappait la sienne.

M. de Maistre réhabilite l'Eglise du moyen âge ; mais il ne dit pas comment il a dû arriver que la lutte des deux puissances se terminât par la défaite commune de la papauté et de l'Empire. Il masquait les points par lesquels sa tâche faiblissait; il glisse sur la captivité d'Avignon. *Qu'essayait la papauté dans Avignon? Prétendant demeurer, d'une part, le grand centre de la vraie politique chrétienne, de la politique une et universelle pour le reste du globe, d'autre part, elle consentait de force, il est vrai, à se faire l'instrument d'une politique spéciale, de la politique de Philippe le Bel et de ses successeurs. M. de Maistre veut trop oublier ce qui en est résulté: le discrédit européen de toute politique pontificale dans le courant du* XIV*e siècle; l'immense fiscalité à laquelle la cour d'Avignon fut en proie, lorsque la chrétienté fut appelée à solder les guerres du Pape en Italie et dans l'Empire, guerres qui étaient toutes au profit de la couronne de France. Et quand la papauté parvint à briser sa chaîne, qu'arrivait-il encore? Un long schisme, provoqué par l'opposition des intérêts français et des intérêts italiens qui se disputaient le pontificat. On peut citer quelques sublimes efforts du côté de la papauté, lorsqu'elle remit le pied en Italie quand elle essaya de rallier les Slaves orientaux à la cause de la catholicité, quand elle tenta de soutenir Byzance, de rattacher la cause de l'Orient à celle de l'Occident, pour repousser l'islam du sein de la chrétienté. L'Europe ne comprenait plus, et la voix de ses Papes se perdait dans le désert. Plus tard, s'organisa une politique pontificale exclusivement italienne, au détriment d'une politique pontificale exclusivement catholique ; on renouvela à Rome le système politique de la vieille république, du vieil empire romain; Machiavel, vint y puiser le modèle de son* Prince, *jusqu'à ce que le monde catholique se réveilla aux premiers roulements des tempêtes de la Réforme. Il surgit, il est vrai, de ce chaos des passions, des colères et des méprises, une image nouvelle de la politique pontificale des grands siècles du moyen âge; météore qui couvrit le firmament depuis le pontificat de Paul V jusqu'à celui de Sixte V; l'ordre des Jésuites en fut le principal organe; mais il était trop tard pour restaurer l'ancienne politique; nul flot ne peut remonter le cours des âges.*

XI. — Frédéric Schlegel.

Schlegel avait bu largement aux sources de l'antiquité classique, où de Maistre avait mouillé ses lèvres. Disciple de Fichte, il tempérait son idéalisme par l'*ironie* platonicienne. Tout classique qu'il fût, il possédait les littératures du midi de l'Europe. Hostile à l'ancien régime, il reprochait à la révolution d'en perpétuer la corruption. Il souleva le midi de l'Allemagne contre l'Empire, comme Fichte l'Allemagne du Nord.

Les deux frères Schlegel étaient à la tête d'une école poétique, hostile au siècle de Louis XIV. Quand Frédéric de Schlegel se fit catholique, il modéra sa polémique, et gagna en justesse. A Paris, il rencontra un prisonnier de guerre Anglais, M. Hamilton, qui lui ouvrit l'accès du sanscrit, ainsi qu'à M. de Chézy. Celui-ci fut le maître de M. Eugène Burnouf qui le fit oublier. Fr. Schlegel suscita les études de Bopp, le plus ardent promoteur de la grande révolution philologique de l'Europe moderne. Jones et Wilkins avaient aperçu la parenté du sanscrit et des langues européennes ; plus tard, le blocus continental avait barré l'Asie à l'Europe savante ; d'importants travaux de Colebrooke végétaient à Calcutta, dans l'obscurité, quand le monde fut rouvert à l'investigation historique en 1814. Avant cette époque, F. Schlegel fut le seul à poser les fondements de la grammaire comparée, science inconnue aux savants anglais, et qui renverse la grammaire de Port-Royal, qui taillait toutes les langues sur le même patron, comme les grammairiens de Rome, et de la Renaissance, tous stoïciens ou épicuriens. Wolf venait de fonder une nouvelle école de philosophes, quand parut l'ouvrage de F. Schlegel *sur la langue et la sagesse des Indiens*. Ce livre est aujourd'hui suranné, mais *il est encore glorieux de vieillir, en devenant le point de départ d'un nouveau monde de l'intelligence.*

L'attention ainsi attirée sur les langues aryennes, s'étendit par l'académie de Saint-Pétersbourg sur celles de l'Oural, de l'Altaï, du Caucase ; par Champollion sur l'Egypte ; par Stanislas Julien, sur la Chine; par Schmidt, Koeroes, Schœfner, Foucault sur le Tibet et l'Indo-Chine; par G. de Humboldt sur les idiomes malais. *Rendons grâces à la Propagande de Rome, surtout à l'ordre des Jésuites, d'avoir eu les grandes initiatives, d'avoir les premiers scientifiquement envahi tant de régions du globe, précédemment inconnues, d'avoir frayé la route à leur conquête intellectuelle au moyen de la science des langues ; mais quand Rome conçut ce plan magnifique, la philologie suivait forcément une fausse route, coulant tous les idiomes du monde entier sur un type latin. Les missionnaires, qui voudraient aujourd'hui continuer cette voie de leurs devanciers, trouveraient des instruments d'action qui manquaient à leurs prédécesseurs.*

Par un trait de la Providence, ces travaux qui vont fouiller le génie des peuples jusque dans la source de leur langage, ont été suscités par Schlegel au moment où l'esprit scientifique voulait parquer l'homme dans les études matérielles, et où l'Empire, interdisant toute grande investigation, laissait les lettres aux hommes, comme à de grands enfants pour les amuser. Grâce à F. Schlegel, quand les portes de l'univers se rouvrirent à deux battants, en 1814, le génie scientifique de la révolution, le génie administratif

de l'Empire, chacun admirable en son genre, furent forcés de compter avec tout le passé du genre humain. *Ce réveil en sursaut du monde moral et du monde intellectuel de tant de peuples, cette importance nouvelle reconnue à toutes les races des hommes, à toutes les formes de la société humaine, cette fouille des antiquités de toutes nos origines, de l'Europe païenne des barbares, de l'Europe chrétienne du moyen âge, cette explication de nous-mêmes par nous-mêmes, d'accord avec les influences d'une religion qui a radicalement transformé le cœur et l'esprit de l'homme, tout cela occupe aujourd'hui tous les bons esprits en Europe, dans l'Inde britannique, aux Etats-Unis du nord de l'Amérique... Ce que Schlegel avait provoqué en ce genre, Guillaume de Humboldt le continua... Le premier, il a tenté une classification du système des langues... Le monde historique est en quelque sorte dans la fonderie; partout se révèlent les grandes masses de construction qui serviront à l'édifice d'une véritable philosophie de l'histoire, mais il faudrait que la théologie s'unît aux sciences historiques dans l'acception la plus étendue du mot, pour entrer dans ce mouvement pour la part qui lui en revient.*

Ce qu'on peut reprocher à F. Schlegel, c'est une aveugle partialité pour l'Autriche. Il fait pour la maison de Habsbourg, ce que M. de Bonald fait pour la maison de Bourbon; au lieu d'en faire le pivot d'un empire, il en fait le pivot du monde. Hégel a fait la même chose pour le gouvernement prussien... Chacun prêche pour son saint, personne ne songe à l'Eglise. De plus, Schlegel a subi l'influence fâcheuse de Baader et de Molitor. La *Philosophie de la tradition* de ce dernier est un livre curieux à plusieurs égards; mais Schlegel y a puisé du goût pour la théosophie, pour l'interprétation cabalistique de l'Ancien Testament. Nous revenons ainsi à Reuchlin, à Pic de la Mirandole, à la philosophie de la fin du xve siècle. La véritable clef de l'histoire du genre humain, ce n'est pas une science secrète, c'est l'homme lui-même.

XII. — Du rôle de la politique dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire.

Le verbe humain est *naturellement* païen avant sa rectification par le Verbe divin, car il est *mythique*. L'homme pense et parle d'abord à travers le voile du monde. Après cette intuition originelle du *Kosmos* dans le verbe humain, le langage devient poétique, puis social et politique, et enfin philosophique. L'*imagination* domine dans le verbe du monde antique, comme la *raison* dans le verbe du monde moderne : l'une a rencontré la langue de l'*art* qui réalise le système du monde; l'autre, la langue de la *science*, qui exprime la politique et la morale. Il est devenu impossible aux nations chrétiennes de renier le Christ; par le seul fait du langage renouvelé dans chaque race par le christianisme, il est impossible à ces races de rebrousser chemin vers l'antiquité. Toute philosophie distincte de la philosophie chrétienne lui est antérieure quant au fond des idées. Le socinianisme n'est qu'une copie de la théologie musulmane et juive. Les disciples de Condillac avaient compris la nécessité de changer la langue pour arriver à leur but; ils voulaient un idiome qui ne fût ni le verbe païen, ni le verbe juif, ni le verbe de l'islam.

Dans l'état païen, juif, musulman, l'état domestique, civil et politique sont des temples, étant organisés théocratiquement. Le christianisme seul a distingué l'Eglise de l'Etat. La monarchie de Charlemagne ne ressemble ni à celle des premiers Césars, incarnation de la république, ni à celle de Dioclétien, copie de celle des Sassanides. L'empire et la papauté, unis d'abord, se détruisent mutuellement; le premier périt dans le sang du dernier des Hohenstauffen, par la main de Charles d'Anjou; la politique papale, fondée par les premiers Grégoire avec tant de sagesse, succombe entre les mains de Boniface VIII. Ces deux pouvoirs se brouillèrent : 1° au sujet de Rome qui, évoquant un fantôme de l'ancienne république, prétendait gouverner le Pape comme l'empereur; aussi la papauté ne fut jamais solidement établie à Rome pendant le moyen âge; 2° parce que Grégoire VII, après avoir affranchi l'Eglise, voulut prendre une revanche. Le *censorat* politique de l'Eglise, admiré par Leibnitz, Jean de Muller, en fut diminué; cette institution, *la plus sublime qui se soit jamais offerte à l'esprit de l'homme.— Toujours est-il que l'Europe dut à cette lutte une grande, une mâle éducation politique et sociale. On peut en juger surtout par le contraste du califat d'Orient, où une idée analogue périt sans profit pour l'islam, tandis que le système qui marche de Grégoire VII à Boniface VIII fut le vrai berceau de la constitution des grandes races européennes. L'empire d'Orient a péri pour n'avoir pas voulu s'associer à ses destinées.*

La papauté de Clément V avait déjà perdu tout le terrain politique, et Louis XIV foula aux pieds ce qui lui restait d'un vieux prestige. Au xve siècle, ayant échoué dans ses grandes vues sur l'Orient, la papauté devint maîtresse de Rome, et souffla sur le fantôme de république qui jouait au gouvernement du monde. La rivalité de Naples, la jalousie de Florence, l'orgueil de Milan, l'ambition de Venise l'empêchent de dominer l'Italie. C'est le temps de Ferdinand et Isabelle, de Louis XI, d'Henri VIII, de Maximilien. La papauté ne pouvant plus maîtriser ces nouveaux éléments de peuples et d'empires dont elle avait contribué à provoquer l'existence, entre avec eux en hostilité ou en alliance, selon les intérêts de sa domination italienne, où elle espérait trouver le levier d'une force matérielle suffisante pour soulever le poids du monde chrétien, levier qui lui avait fait défaut au moyen âge. Politique habile, mais fausse, qui amena en Italie les armes de l'étranger dont il fallait se servir, sans les laisser s'af-

fermir à Naples et à Milan. Cette politique, empruntée à l'ancienne république et favorisée par la Renaissance, eut à subir, outre l'épreuve des politiques rivales, en Italie et au dehors, la réaction populaire contre la déloyauté des puissances de la seconde moitié du xve siècle, réaction qui s'exprima par des ligues catholiques et des ligues protestantes. Les efforts de quelques grands Papes échouèrent contre ces obstacles et contre la séparation de la foi et de la science, opérée par le protestantisme.

XIII. — De l'économie politique dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire.

La monarchie universelle de Louis XIV, comme celle des Habsbourg, était impossible; l'équilibre européen du xviiie siècle était le seul équivalent possible du beau système du moyen âge, dont Barneveldt et Grotius surent apprécier la valeur. Aujourd'hui la révolution et le panslavisme sont en présence. C'est en cet état politique qu'une nouvelle science, l'économie politique, veut s'emparer de la direction sociale de l'avenir.

M. Bœckh nous montre l'économie politique des Grecs et des Romains, relevant d'un système métrique emprunté à Babylone et à l'Egypte, appliqué au commerce et à l'agriculture. Rome, comme les monarchies orientales, épuisait, par sa fiscalité, les peuples vaincus, et les déshéritait de toute propriété rurale. L'agriculture reparut en Europe par l'arrivée d'une nouvelle race d'hommes, installés sur le domaine du fisc romain.

On peut distinguer trois classes d'utopies sociales : 1° les savantes, comme celles de Platon, Thomas Morus, Campanella, Fénelon, qui ne peuvent s'appliquer qu'à de petites peuplades, comme Sparte, et dans un autre genre, les *Nârikas* du Malabar, ceux de Lycie et de Béotie, où les femmes possèdent le pouvoir de l'Etat; 2° les théocratiques savantes, comme le bouddhisme, qui détache l'homme de son existence terrestre, de sa famille, de sa propriété, pour en faire l'image des Bouddhas et de leurs disciples les Bodhisatvas. S'il a civilisé les Mongols, il a dissous une foule d'Etats antiques; les disciples de Zalmoxis, chez les Gètes et les Daces, les Waidelottes lithuaniens, les Druides qui ont supplanté le bardisme, non chez tous les Celtes, mais chez les Kymris, les pythagoriciens, les gnostiques, les manichéens, les ismaélites, les cathares, ont eu la même tendance et les mêmes funestes effets. Si les Celtes n'ont pu résister à la conquête romaine, le système théocratique et la palingénésie sociale des Druides y ont eu une grande part. Quand l'Eglise a ouvert par les ordres religieux savants ou guerriers une veine d'enthousiasme au cœur de l'humanité, elle a eu soin de préserver les fondements de la vie domestique, de la vie civile; 3° les mystiques qui, comme les shaïvas de l'Inde, les kodeschim de l'empire Syro-babylonien, les Galles de Phrygie, les Hordes dionysiaques, le montanisme, le millénarisme, les bogomiles, les *fraticelli*, les anabaptistes, les quakers, Mardak sous les Sassanides, Karmat sous les Abassides, veulent ressusciter l'âge d'or, et établir un état de divine liberté. Tout cela atteste un nouveau besoin que l'Eglise a satisfait par les Frères mendiants.

De nos jours les utopies socialistes ont réagi contre le système d'individualisation radicale de la révolution française.

Généralement l'ancienne économie politique ne faisait que fiscaliser. Elle fut détruite par les institutions allodiales, féodales, communales du moyen âge. Les premiers principes d'une administration savante se rencontrent à la cour des Papes; ils se développent à Naples, sous Frédéric II, à Venise, Gênes, Florence. Les armées permanentes du xve siècle exigent une nouvelle fiscalité. Les Indes furent un leurre pour le Portugal, comme l'Amérique pour l'Espagne. La Hollande profita de leur manque de prévoyance. L'Angleterre dut à Cromwel sa grandeur maritime. Sully ménage l'agriculture; Colbert crée l'industrie sur le continent, malgré les prodigalités de Louis XIV qui soldait les Stuarts, l'Allemagne, l'Europe. La France engendre, au xviiie siècle, une foule d'hommes inspirés d'un véritable amour des intérêts sociaux, Adam Smith, Jovellanos, etc. *Moins philanthropique que les princes et les Etats du continent, l'Angleterre, avec son sens pratique, fit de la théorie un instrument de sa puissance nationale, faisant payer au reste du monde les frais de son éducation.*

L'économie politique a pris, par l'essor des sciences mathématiques et physiques, un caractère expérimental. Le mouvement est devenu irrésistible. Il est une des causes de la grandeur des nations. Mais il faut dégager l'économie politique du matérialisme, et lui trouver un contre-poids dans le moral de l'homme.

XIV. — D'une philosophie rationnelle de l'histoire. L'école française ou doctrinaire.

M. Royer-Collard relève non des doctrines mais des sentiments de Port-Royal. Par lui, l'idée de Montesquieu, interprétée par Necker, se heurta avec l'idée de Bossuet, interprétée par MM. de Bonald et de Maistre. Contre ceux-ci s'unirent l'école aristocratique de Necker, l'école démocratique de Sièyes, l'école américaine de Lafayette. Le tiers-parti créa un nouvel amalgame où le bonapartisme remplaçait Lafayette.

Royer-Collard, pour réagir contre Condillac, écoute les Ecossais, adversaires de Locke. M. Cousin s'empara de l'Université, pour propager sa philosophie, dont il faisait l'amande de la religion, réduite à l'état d'écorce. Cette lutte de la religion et du rationalisme rendait plus difficile le gouvernement représentatif, déjà bien peu applicable à une société où il n'y avait plus, comme dans l'ancienne France, ni aristocratie, ni bourgeoisie, où il ne restait que des éléments individuels, des administrateurs et des administrés, où la famille et la commune

étaient filles de la loi, sans vitalité propre. M. Cousin, plus tard, a prétendu rétrograder vers Descartes. *Comme saint Thomas, Descartes est du domaine de l'histoire, où il a possédé, comme saint Thomas, une autorité immense; comme saint Thomas, il sera un grand sujet d'étude pour quelques-uns; mais c'est une tentative également vaine de refaire en philosophie des thomistes ou des cartésiens. On ne relève pas de vieilles murailles en y enfonçant de nouveaux clous.*

Ce qui frappe dans M. Guizot c'est le sens politique qu'on y rencontre. Sa méthode est remarquable; mais il réussit mieux dans l'analyse que dans la synthèse. Il manque à ses travaux une certaine chaleur d'inspiration quand il aborde les idées éternelles qui seules remuent profondément l'esprit humain. Il effleure seulement les questions d'origines; le moyen âge le choque un peu, mais il est dans son élément quand il arrive aux temps où les passions politiques et la raison d'Etat entrent en conflit. Il est admirable dans le tableau des luttes de la Grande-Bretagne. La chute des Stuarts, leur restauration, les causes de leur extinction sociale, tout cela est saisi de main de maître. Il voit la société anglaise qui passe de l'état allodial des Saxons, mêlé d'une féodalité mobile, à la forte féodalité normande; il la voit se redressant malgré la monarchie qui essaie en vain d'être absolue sous Richard II, réussit sous les Tudor, échoue de nouveau sous les Stuarts. Connaissant à fond la société anglaise, il a compris aussi les Etats-Unis; mais il a saisi moins bien que M. Mignet les phénomènes sociaux de la révolution française, parce qu'il était trop dominé par les idées de Necker.

XV. — L'Ecole allemande.

Après l'idéalisme de Fichte, la physique pleine de mysticité de Schelling, la tentative de conciliation entre l'intuition et la raison par Hegel, le sol suffisamment remué engendre une foule d'esprits compréhensifs. Ranke fouille les archives non en diplomate, mais en philosophe; Gervinus remue plus profondément les questions sociales, mais il n'a pas éprouvé en soi la valeur du christianisme. Le sentiment chrétien lui paraît un sentiment de femme, une cause d'affaiblissement. Epris des Grecs et des Romains, retrouvant chez eux un germe d'idées revendiquées en faveur du christianisme, il méconnaît la mission de l'Eglise, et même ne considère pas l'espèce humaine dans son universalité. Il y a beaucoup à apprendre chez lui pour la marche de la civilisation au moyen âge; il juge les littératures sous un point de vue philosophique, comme F. Schlegel; mais il est comme lui partial, dans un autre sens.

XVI. — Conclusion.

Avant Hegel, les métaphysiciens repoussaient l'histoire comme illogique, tels Descartes et Spinosa. Les esprits bâtards issus de la révolution française, et qui prétendent transformer en formules logiques l'histoire de tous les peuples, ignorent les grandes conditions d'une construction mathématique de l'esprit humain. Malheureusement pour Hegel, Dieu, selon lui, est le reflet de l'homme; loin que l'homme progresse en Dieu, c'est Dieu qui progresse dans l'espèce humaine. C'est ainsi qu'une conception originale et grandiose finit par un blasphème. Mœhler tient le premier rang parmi les théologiens catholiques qui ont compris la donnée des temps modernes. Il a vu qu'il fallait à l'Eglise un historien et un exégète selon les nécessités de l'avenir, la réunion d'un Képler et d'un Leibnitz catholiques. *Bossuet avait gravi la hauteur de la montagne; comme un autre Moïse, il s'était placé sur le Sinaï pour regarder en bas sur les cimes environnantes qui allaient en s'abaissant devant ses regards. Il déprimait les peuples et les empires en face de la monarchie de David dans l'antiquité, en face de la monarchie de Louis XIV dans l'Europe moderne. Leibnitz n'a pas la même vue d'aigle. Moins attentif aux pics, il regardait plus au dedans du cours des eaux, il voyait se former les fleuves qui nourrissent les peuples, et fertilisent les empires.* Après les hommes distingués qui les suivent, les uns esclaves du XVIIIe siècle, les autres indépendants, apparaît le mouvement imprimé *par la philologie, renouvelée dans les lettres classiques, grossie des lettres orientales, remontant le cours des origines de tous les peuples de la chrétienté, s'étendant graduellement sur toutes les parties du monde. Théologie et philosophie, jurisprudence et politique, arts, industrie, technologie, littérature et poésie, tout a été revendiqué pour le domaine de l'histoire. C'est au tuf de ces études, prises au grand sérieux de leur contenu.... que le génie du catholicisme a pour tâche de pénétrer.*

— « Quand on veut étudier la société, » dit Balmès (*Mélanges*, t. III, p. 252, trad. Bareille), « quand, dans les faits passés ou présents, on veut lire l'avenir, il est nécessaire de s'élever très-haut, pour échapper à l'impression des détails et des particularités, pour ne pas s'exposer à voir le poëme dans un épisode, pour ne pas se tromper sur la nature et la proportion des événements, danger qui est inévitable quand on demeure placé à un point de vue restreint, enseveli dans la poussière soulevée par la marche du monde, et comme plongé dans ces brumes épaisses que les rayons du soleil rejettent sur les flancs de la montagne. Si nous voulons prévoir avec quelque certitude l'avenir de la société, sachons observer la marche des idées, la tendance des sentiments, les nécessités de l'époque, les faits importants et décisifs, non point ceux qui jettent le plus d'éclat ou qui font le plus de bruit, mais bien ceux dont la portée est plus grande et l'influence plus étendue. Agir autrement, c'est croire avoir saisi le fil du drame, quand on n'en signale qu'un incident; c'est confondre le sentiment et l'idée du poëte avec le son matériel que rendent les instruments, interprètes de sa pensée.

« La poésie, cette expression de la société, commença, dès les premières années de ce siècle, à revêtir un caractère religieux; elle le conserve encore de nos jours, et ne paraît pas à la veille de le dépouiller. Ce fait, auquel peu de personnes accordent toute l'importance qu'il a, explique mieux la marche des choses que les événements les plus éclatants.

« Il y a de longs siècles déjà, » dit le même (*Mélanges*, t. III, p. 97, trad. Bareille) «que la religion poursuit son œuvre en faveur de l'humanité souffrante.... Et cependant il faut bien reconnaître que l'aspect de la société est loin de pouvoir satisfaire l'œil du Chrétien; qu'on y rencontre encore des inégalités monstrueuses et d'épouvantables calamités, qu'on y voit encore la joie à côté de la douleur, le plaisir insultant à la misère, le luxe faisant un hideux contraste avec la nudité la plus scandaleuse, prodigalité sans pitié, sans entrailles pour l'indigence et pour la faim.

« Celui qui considère toutes ces choses, abstraction faite des idées d'un ordre supérieur..., celui qui ne possède pas la clef de ces mystères et qui ne voit pas la cause de tant de maux dans une dégradation primitive... celui-là doit protester sans doute contre cette épouvantable inégalité qui lui paraît régner sur la terre, s'indigner contre une injustice aussi révoltante, appeler à grands cris un remède à tous ces maux, et préférer, s'il le faut, le bouleversement du monde à la prolongation de son existence dans son état présent.

« On ne saurait trop le répéter, sans les lumières de la révélation, l'homme, la société, l'univers entier, sont un mystère incompréhensible; si ce divin flambeau ne vient dissiper nos ténèbres, il ne nous sera jamais donné d'expliquer ce mélange de vérité et d'erreur, de bien et de mal, de grandeur et de petitesse, de sublimité et de dégradation, de bonheur et de misère, de joie et de douleur qui se présente à nous de toutes parts... Au contraire, si nous nous en rapportons à ce que nous enseigne l'auguste religion d'un Dieu mort sur la croix, si nous nous rappelons que l'homme n'est pas sorti des mains de son Créateur tel que nous le voyons aujourd'hui, mais bien dans un état de perfection et de félicité digne du roi de la création, avec une intelligence lumineuse, un cœur droit, une âme enrichie de tous les dons du ciel, un corps à l'abri de toutes les souffrances, avec des passions soumises à la volonté, une volonté soumise à la raison, une raison soumise à Dieu; si nous nous souvenons que le péché détruisit cette œuvre sublime, brisa cette divine harmonie, que le Seigneur indigné contre sa créature, la condamna à la mort, et l'assujettit à manger son pain à la sueur de son front sur une terre couverte de ronces et d'épines; si nous avons devant les yeux cette histoire merveilleuse, la seule qui nous dévoile l'énigme de l'humanité, tout alors s'éclaire et se déroule naturellement à nos yeux : dans cette interminable série de calamités qui pèsent sur la nature humaine, nous adorons la main de la Providence qui la conduit à sa fin, et nous ne sommes plus tentés de blasphémer la sagesse du Tout-Puissant.

« Voilà pourquoi nous avons dit ailleurs et nous répétons ici que la religion est la véritable philosophie de l'histoire. Sans le secours de ses lumières en effet, impossible d'arrêter une idée, de poser un principe dans le vaste océan des choses humaines; l'esprit hésite, avance, recule... avec cette prostration morale, cet abattement.... qui doivent inévitablement succéder à des efforts.... pour atteindre à l'impossibilité.... Considérée du point de vue où la religion nous élève, l'humanité nous présente un magnifique ensemble dont toutes les parties, toutes les relations, toutes les souillures mêmes et toutes les beautés s'accordent et s'unissent dans le même plan : en elle tout vient du ciel et tout y retourne; le bonheur est un bienfait de la miséricorde infinie, le malheur est une expiation de nos fautes, l'ignorance est le châtiment qui suit l'orgueil du savoir, la mort s'explique parce que l'homme a voulu s'égaler à Dieu; cette vie pleine de labeurs, de misères et de tourments est la juste transformation d'une vie pleine de toutes sortes de félicités, mais que l'homme foula primitivement aux pieds avec son innocence. »

PHRENOLOGIE. — Balmes dans ses *Mélanges* (t. II, p. 284, trad. Bareille) réfute très-bien le fatalisme phrénologique du docteur Cubi. « Si telle était, » dit-il, « l'influence des organes, comme il n'est pas possible de supposer qu'il subissent dans un instant une transformation à peu près complète, comment expliquer les changements, quelquefois lents sans doute, mais souvent instantanés, que nous voyons s'opérer soit en bien, soit en mal? Comment se fait-il que l'homme qui hier encore était religieux, est devenu maintenant incrédule, et que, de la pratique de la piété, il ait passé pour ainsi dire sans transition aux plus grands excès de l'irréligion et de l'impiété? Combien n'en voit-on pas au contraire chaque jour qui, après avoir croupi longtemps dans le libertinage et l'incrédulité, changent tout à coup de sentiments et de conduite, embrassent avec amour les devoirs religieux, pleurent leurs égarements et consentent à les expier par une vie tout entière de pénitence et de méditation, à l'ombre des autels et dans la solitude du cloître? Osera-t-on bien nous expliquer de semblables phénomènes, en portant un doigt ridiculement investigateur sur telle ou telle partie du crâne? » Quelques pages plus loin, Balmès résume ainsi toute sa discussion sur la phrénologie : « En premier lieu, la spiritualité de l'âme, dogme religieux, théorème philosophique, demeure à couvert de toute attaque. Ce grand principe n'a rien à redouter de la multiplicité des organes que la phrénologie prétend découvrir dans le cerveau. L'expérience nous montre qu'il existe de vrais rapports entre le cerveau et

certaines fonctions de l'âme; maintenant que cet organe soit un ou multiple, cela n'intéresse en rien la nature même de l'âme et le caractère de ses opérations.... Il est nécessaire, en second lieu, de toucher avec le plus grand respect à la question si délicate du libre arbitre. Qu'on établisse la différence des inclinations, qu'on les classifie comme on l'entendra, qu'on attribue cette différence à celle des organes ou des tempéraments, ou bien à toute autre cause qui plaira le plus à l'imagination, tout cela importe peu, on a toujours disputé sur de semblables objets; et si la phrénologie peut ajouter la lumière de ses observations aux clartés des anciennes philosophies, elle acquiert des droits à notre reconnaissance. Qu'on rappelle à la société le devoir de donner à ses membres une instruction réelle, une éducation morale et religieuse, qu'on insiste sur la nécessité d'avoir égard aux différents degrés d'intelligence, à la diversité des caractères et des dispositions; qu'on ajoute, si l'on veut, que la phrénologie peut fournir à cet égard les renseignements les plus utiles; qu'on reproche aux gouvernements avec une noble indépendance, avec une généreuse liberté, l'abandon où la plupart d'entre eux laissent l'instruction et l'éducation des peuples, le développement que prennent par leur incurie les inclinations les plus perverses, à cela nous n'avons rien à dire; mais qu'on n'aille pas, du moins, par un zèle excessif, jusqu'à détruire le remords dans l'âme du coupable; qu'on se garde bien de nous représenter ce dernier comme soumis à une nécessité organique... On peut également établir, si l'on veut, que entre les races humaines il existe de profondes différences dues à la différence des temps, des climats et des autres causes semblables; on est encore libre d'affirmer que les germes du vice et les semences de la vertu se développent plus facilement dans les unes que dans les autres... Mais qu'on ne condamne pas à une irrémédiable ignorance, à un éternel abrutissement une branche quelconque de cette grande famille humaine, qui procède toute de la même souche... L'homme peut bien, suivant les temps et les pays, tomber dans une dégradation plus ou moins profonde; mais.... quand l'heure marquée par la Providence aura sonné pour lui, il lèvera le front vers le ciel, n'en doutez pas: Et moi aussi, dira-t-il avec une généreuse fierté, je fus créé par Dieu et pour jouir de Dieu; ma destinée sur la terre n'est qu'un voyage d'une bien courte durée, et ma fin, c'est Dieu même dans les splendeurs de l'immortalité.

« Nous disons cela pour répondre plus particulièrement à ce que le docteur Cubi a rapporté de certains missionnaires: d'après lui, ces prédicateurs de l'Evangile auraient prétendu, en parlant de certains peuples... qu'il était impossible d'en faire des Chrétiens avant d'en avoir fait des hommes civilisés. Pour nous, nous croyons au contraire que c'est l'ordre inverse qu'il faudrait établir, et que le moyen le plus sûr d'introduire la civilisation chez un peuple, c'est d'y faire pénétrer le christianisme. »

POLITIQUE, dans ses rapports avec la religion. — M. le duc de Noailles dit dans son *Histoire de Mme de Maintenon* (t. II, p. 246): « Chose remarquable, les conséquences que la Réforme enfermait en son sein furent dès sa naissance poussées à leurs plus extrêmes limites, et la secte des anabaptistes, prédécesseurs de nos communistes modernes, entreprit dès lors, au nom de l'Evangile, de réformer la société civile jusque dans ses fondements.

« En présence du caractère nouveau que prenait surtout en France la Réforme, il est difficile de ne pas s'arrêter à contempler cet événement qui a si longtemps agité l'Europe, et auquel beaucoup d'esprits rapportent l'origine de la liberté politique des Etats. Sans doute, à voir le principe d'indépendance et de souveraineté attribué à la raison individuelle par la religion protestante, à considérer les doctrines politiques de Calvin, qui tendaient à limiter l'autorité royale par les pouvoirs aristocratiques organisés, à n'envisager même que l'organisation du parti réformé en France, qui plaçait sous les yeux de la nation et lui faisait toucher en quelque sorte le gouvernement représentatif tout fait, on peut facilement avoir cette pensée. Si cependant on y regarde de près, on verra que la Réforme n'a directement introduit la liberté politique nulle part. La Suisse était catholique tout entière quand elle fonda son gouvernement libre et républicain. La république aristocratique de Venise, celle de Florence, et les autres républiques italiennes étaient aussi catholiques; toutes les villes libres qui s'établirent dans le Nord, au milieu du moyen âge l'étaient également. En un mot, la tentative d'organisation démocratique et républicaine qui se fit sur plusieurs points de l'Europe, du XIIe au XVIe siècle, au milieu du travail qui s'accomplissait alors pour faire prédominer l'un des éléments sociaux existants, tantôt le clergé, tantôt la noblesse féodale, tantôt les communes, cette tentative eut lieu avant que le protestantisme parût.

« La difficulté alors était de faire passer cette liberté des petites agrégations municipales aux grands Etats: l'Angleterre catholique en avait donné l'exemple.

« En Allemagne, la Réforme a plutôt fortifié qu'affaibli le pouvoir des princes; en Angleterre, sous Henri VIII et Elisabeth, elle a presque effacé la constitution qui était plus ancienne qu'elle, et produit le plus dur despotisme que l'Angleterre ait subi, sous une royauté qui, s'attribuant la décision en matière de foi qu'on refusait au Pape, fonda par là une véritable tyrannie religieuse... On a donc exagéré l'importance de la Réforme, que l'on a considérée comme un prodigieux élan de la pensée, et comme l'émancipation de l'esprit humain s'effectuant par une grande insurrection contre l'autorité absolue dans l'ordre spirituel.

Toutes les hérésies, avant elle, avaient eu ce même caractère d'insurrection, et avaient comme elle puisé leur séparation dans l'interprétation arbitraire de l'Ecriture; elle ne s'est pas donné à elle-même ce grand rôle. Loin de prendre pour étendard cette émancipation générale de l'intelligence, partout elle prétendit l'asservir à ses propres opinions. Mais elle devint par les controverses qu'elle introduisit dans le monde, et par l'esprit de discussion qu'elle y porta, un élément de plus, très-important, dans le mouvement qui s'y opérait de tous côtés. Elle y jeta, sans même le savoir, une semence qui, plus ou moins longtemps enfouie, n'a été étouffée nulle part, je veux dire ce droit de libre examen, ou plutôt de décision personnelle, abandonné à chaque individu, qui fait le fond de la religion protestante, et qui, des choses spirituelles, devait un jour s'étendre à tout. Mais on peut voir que cette semence a été plus funeste qu'utile, et que c'est l'esprit révolutionnaire qui en est sorti plutôt que le véritable esprit de liberté politique, précisément par cette immolation devant la raison individuelle du grand principe de l'autorité, principe indispensable à la société comme à l'homme lui-même. Le mal qu'ont fait Luther et Calvin a été, tout en violant eux-mêmes les droits de la pensée qu'ils réclamaient pour leur compte, de détruire dans l'ordre intellectuel les droits de l'autorité; non de l'autorité coactive, qui n'en doit pas posséder en pareille matière, mais de l'autorité morale agissant sur les esprits par voie d'influence. Le mal qu'ils ont fait a été de souffler sur le monde la fureur des changements, de jeter le vague et l'anarchie dans les esprits, d'exagérer la puissance de la raison individuelle de l'homme, et de faire germer dans le cœur humain la présomption et l'orgueil, destructifs de toute paix publique.

« Quant à la liberté politique, c'est-à-dire à la participation raisonnable de la nation au gouvernement, elle serait née quelque jour, sans que le protestantisme s'en mêlât, du mouvement naturel des esprits, de la diffusion des richesses, de la destruction de la féodalité, depuis longtemps minée; et si l'on veut en chercher l'origine dans les temps anciens, on la trouvera plutôt dans le catholicisme lui-même, qui a offert le premier modèle des gouvernements représentatifs en faisant descendre la loi de la double autorité de ses Papes et de ses conciles, pouvoirs délibérants et sacrés qui prenaient leurs source dans l'élection. Dès les temps anciens, l'Eglise, se recrutant dans tous les rangs de la société, consacrant par là le principe de l'égalité et de la concurrence, admettant toutes les supériorités légitimes à ses emplois et à ses dignités; et pour les désigner, mettant en action à la fois les deux principes dont la combinaison offre les chances les plus heureuses, tantôt le choix de l'inférieur par le supérieur, tantôt l'élection du supérieur par les subordonnés, l'Eglise formait la société la plus populaire, la plus accessible, la plus ouverte à tous les talents et à toutes les nobles ambitions, offrant aux esprits le mouvement et la vie par le travail, par l'examen qu'elle est bien éloignée de défendre, par la fréquente réunion de ses conciles, et même par la lutte, en même temps qu'elle imposait des conditions d'ordre et de sécurité par le respect d'une autorité légitime et le pouvoir reconnu d'une décision souveraine.

« Que si le protestantisme paraît avoir eu une meilleure destinée que les autres hérésies, et par ses progrès rapides, et par sa prise de possession de certains Etats, ce n'est pas aux principes politiques qu'il a fondés qu'il le doit; les faits seuls en donnent trois raisons manifestes : l'époque où il a paru, les intérêts politiques qui s'y sont joints, et l'indifférence qui a succédé à la foi vive des âges précédents.

« Lorsqu'en effet cette hérésie est née, elle n'était pas en elle-même plus formidable que d'autres. Mais voyez au milieu de quelles circonstances et de quelles complications politiques elle apparaît dans le monde. C'est le moment où éclate la rivalité de François 1er et de Charles-Quint, où la maison d'Autriche s'élève et devient dominante en Europe, où les Provinces-Unies secouent le joug de l'Espagne, où la Prusse et la Suède commencent à marquer parmi les grands Etats, où l'Angleterre, par Henri VIII, intervient beaucoup plus dans les affaires européennes.... Mais ce qu'il faut surtout remarquer c'est que le protestantisme offrit de lui-même et sous plusieurs rapports un appât politique presque autant que religieux, soit aux peuples par les théories qui tendaient à limiter l'autorité souveraine, soit aux princes par l'accroissement de puissance et de richesses qu'ils y trouvaient... Si ensuite vous considérez l'état du monde sous le rapport intellectuel, vous verrez une époque où l'activité de l'esprit humain se déploie dans tous les sens, où il s'enivre de ses progrès et de ses conquêtes, où la renaissance des lettres et des arts, et la fièvre que donnait aux esprits l'amour des discussions et des livres servirent à propager les nouvelles opinions comme l'incendie. Si vous le considérez sous le rapport moral, c'est un besoin de réforme qui est senti dans tout l'univers.... Tels furent les grands éléments de succès que trouva la Réforme à son apparition dans le monde; et lorsqu'après la longue lutte qui la mêla de plus en plus aux intérêts terrestres, elle se trouva consolidée avec ces intérêts eux-mêmes, elle continua de se maintenir par des causes toutes négatives; c'est-à-dire que la lassitude des esprits et surtout l'affaiblissement des croyances, qu'elle contribua elle-même à produire, devinrent pour elle un nouveau gage de durée...

« Ce fut par la féodalité en armes dont il servit les derniers efforts que le calvinisme parvint à s'établir en France. »

Dans le premier volume (p. 150) M. de Noailles trace un parallèle de l'aristocratie an-

glaise et de l'aristocratie française, parallèle qui démontre parfaitement que la prospérité de l'Angleterre ne vient pas du protestantisme. L'aristocratie anglaise, dit-il, eut besoin de se coaliser pour lutter contre la royauté forte de Guillaume le Conquérant, et même pour se défendre contre les Saxons. Bien plus elle sentit la nécessité de recourir à ces derniers, de s'identifier avec eux; et de là lui est venu cet esprit politique qui l'a mise à même de gouverner la nation. En France au contraire, la grande aristocratie se trouva, dès la chute des Carlovingiens, l'égale des souverains. Elle n'avait à craindre ni une royauté purement nominale, ni un peuple façonné à la servitude par les Romains. Elle ne fut donc obligée ni de s'appuyer sur le peuple, ni même de former un corps organisé. C'est la royauté qui sentit le besoin de s'allier avec le peuple contre l'aristocratie pour constituer l'unité nationale et briser les petites souverainetés où se cantonnaient les seigneurs. Richelieu prépara cette unité, et Louis XIV la consomma. Mais si l'aristocratie française manque de l'esprit politique de l'aristocratie anglaise, elle jeta sur notre histoire, par sa valeur dans les combats, un éclat immortel. La France lui doit le sol qu'elle couvre aujourd'hui de ses richesses. De plus l'existence indépendante qu'elle eut en France lui laissa longtemps une position et une certaine grandeur de mœurs que l'aristocratie anglaise n'avait pas, un goût d'aventures et de péril dont le dernier effort vint expirer à la Fronde. « La Fronde ne fut en effet autre chose qu'une dernière journée accordée à l'ambition des grands; après quoi tout mouvement s'arrête, les ambitions se taisent, les prétentions abdiquent, et au signal donné par le grand roi, chacun vient prendre son rang en silence, pour marcher en ordre dans ce beau cortége, à la tête duquel, imposant et magnifique, le monarque s'avance au milieu du siècle, faisant l'admiration des contemporains et celle de la postérité. »

Les extraits qui précèdent et ceux que l'on trouvera à l'article Tolérance suffisent pour donner à nos lecteurs une haute idée de l'ouvrage de M. le duc de Noailles. Il est impossible d'écrire l'histoire avec plus d'impartialité, de dignité, de noblesse. Quant au fond, M. le duc de Noailles défend toujours les saines doctrines, et se livre consciencieusement aux plus laborieuses recherches pour rétablir la vérité des faits; pour ce qui est de la forme, le suffrage de l'Académie française nous dispense de tout éloge. Les taches que nous avons remarquées en lisant ce bel ouvrage sont peu nombreuses. Nous signalons la principale à l'article Tolérance. Nous regrettons d'avoir à ajouter ici que M. le duc de Noailles a jugé à un point de vue trop gallican la déclaration de 1682. Lui qui a su modérer son admiration pour Louis XIV jusqu'à voir une *grande faute* dans la révocation de l'édit de Nantes que son récit explique si bien, aurait dû se montrer plus sévère pour la déclaration de 1682, qui a moins d'excuses. Enfin nous trouvons à la p. 312 du 2e vol. une distinction non fondée entre les *prêtres de la mission* et les *Lazaristes*. Ce sont là deux noms de la même congrégation.

Sur l'influence des diverses doctrines relativement à la constitution sociale, on lira avec intérêt le fragment suivant, emprunté à un article de M. le baron d'Eckstein sur la *Philosophie de l'histoire* de M. Barchou de Pénohen (*Correspondant*, juillet 1844.)

« Le rapport de Dieu à l'homme embrasse l'origine et la fin de l'espèce humaine; celui de l'homme à l'univers concerne son établissement terrestre, sa force sociale et sa grandeur politique; celui de l'homme à l'homme touche à sa personnalité, à son individu comme être moral, à son semblable comme être social. Que l'on altère l'un ou l'autre de ces trois rapports, on blesse l'homme au vif.

« A commencer par les rapports de Dieu à l'homme, il ne faut pas copier les musulmans, il ne faut pas sacrifier l'homme tout entier à Dieu, il ne faut pas choisir de modèle dans leur constitution sociale, il ne faut pas profaner Dieu en le mettant partout, diminuer l'homme en ne le plaçant nulle part; il ne faut pas faire de l'homme un simple *instrument* entre les mains de Dieu, un instrument dont le Seigneur use avec caprice, d'une manière fatale. Dieu n'est plus, en ce cas, le père de l'homme, il en devient le despote; l'homme n'est plus alors le sujet de Dieu, il en est l'esclave. Obéissant aux commandements d'une théocratie absolue, il exagère le principe de la législation mosaïque. Comme il n'existe pas moins une société domestique, civile, et politique créée par les besoins de la nature humaine, de la société humaine, celle-ci n'a plus qu'une fausse vie; enlacée dans les exigences de l'islam, comme les moyeux dans la roue d'un char, elle roule sur l'islam au lieu de tourner sur elle-même. Il ne reste plus qu'un seul but à l'état social : la guerre sainte, la guerre de Dieu, la conversion du globe à l'islam, l'extermination des païens, l'esclavage des Juifs et des Chrétiens. La terre est à Dieu, elle n'est pas à l'homme; l'islam ou l'Etat, comme son expression pure et absolue, devient l'usufruitier du sol. Il ne reste à l'homme qu'une richesse mobile, dont une part revient encore à l'islam sous des califes qui abusent de l'islam, qui l'absorbent en leur personne sainte et inviolable; chacun cache son pécule, redoutant qu'il soit réclamé par l'Etat, ou par le calife recouvert d'un masque saint, du masque de l'islam. Il est vrai, les pauvres sont riches sous la domination de l'islam, ils sont les quasi-saints de l'islam. L'abus n'est pas ici autant dans l'autorité de la mosquée, qu'il est dans le chef de l'islam, qu'il se trouve dans les créatures du chef, dans les serviteurs du calife, hypocrites qui agissent au nom de l'islam.

« Dans une semblable constitution, pas de saintes sueurs, mais une sainte prière en permanence, un saint pèlerinage en permanence; ajoutez-y la prodigieuse instabilité

de l'existence humaine, la facilité de tout acte de rapine, de tout acte de meurtre et de violence, dont l'islam devient le prétexte. Sous de grands chefs parfois éclate une très-grande prospérité, suivie à la longue d'une infaillible décadence; c'est ce qui est arrivé aux Etats musulmans en masse.

« L'ignorance des philosophes du XVIIIe siècle a faussement accusé les Papes du moyen âge d'avoir poursuivi un but semblable. Quelles que fussent les erreurs de quelques pontifes, l'*idéal* qu'ils poursuivaient était tout autre que celui de l'absorption de l'état domestique, civil et politique des peuples, que leur engloutissement sous la verge de l'Eglise. Ils voulaient réaliser l'idée de la *chrétienté*, fondant la *république chrétienne* telle qu'elle se compose de nations historiquement données; peuples dont les uns avaient la souveraineté d'eux-mêmes, constitués en républiques de diverses natures; dont les autres avaient des rois plus ou moins élus, plus ou moins héréditaires; république chrétienne qui avait un *censeur*, le Pape; un censeur, non pas un dictateur. Une haute autorité morale intervenait ainsi dans les conflits des peuples, dans les conflits des rois, dans les redressements de torts graves, d'offenses publiques et nationales, de délits flagrants commis envers la morale publique, dont les coupables étaient ou des rois ou des peuples. Le successeur de Charlemagne, protecteur de la république chrétienne, était censé son épée flamboyante, son représentant à l'extérieur. L'islam, au contraire, n'admettait ni monarchies ni républiques; ignorant les fédérations des peuples, il ne connaissait pas même de nom les nations, il ne les distinguait par aucune de leurs individualités; figure rigide de son type religieux, son type social était universel et exclusif. Ajoutons à tout cela son vice le plus grossier, la polygamie des pasteurs arabes transportée dans son sein. Reste d'une vieille société patriarcale de nomades, de tribus arabes, plus tard de tribus turques, de tribus mongoles, devenus les guerriers de l'islam, jamais la polygamie n'avait constitué un grand corps social, pas plus sous l'empire du paganisme que du temps de la monogamie chrétienne.

« Tournons-nous maintenant du côté de l'autre question : voyons ce qui arrive si on déplace le vrai rapport de l'homme et du système de l'univers.

« De même que l'islam a radicalement sacrifié l'homme à Dieu, qu'il a fait de l'homme un instrument fatal, l'élu ou le réprouvé de la Providence, méconnue au point de ne plus être qu'une fatalité rigide, sur le vieux type d'une astrologie arabe, la révolution française, qui est l'extrême opposé de l'islam, mais qui lui ressemble selon l'analogie de tous les contraires, sacrifie l'homme radicalement au système de l'univers. Chez elle, il ne s'agit plus d'une fatalité astrale, de nature divine : au lieu de cette fatalité, nous avons le système d'une double mécanique, l'une céleste, l'autre terrestre; une administration y correspond d'une façon étroite, comme expression suprême d'un mécanisme social. Derrière cette administration, comme derrière cet univers, il y a des atomes : ceux de l'univers se combinent de forces électriques, de courants élémentaires; derrière l'administration, il y a les atomes humains, pures unités abstraites, chiffres radicaux et individuels. L'ordre *surnaturel* des choses, qui est le tout de l'islam, est ici absolument nié; il se trouve remplacé par un ordre exclusivement *naturel* des choses, à tel point *naturel* que le monde moral est *physiquement* expliqué, que la physiologie sert de clef unique pour ouvrir l'âme, qu'elle y tourne comme dans une serrure pour expliquer la raison, la pensée; l'intelligence n'étant qu'une pure affection en son principe, qu'une pure sensibilité qui revêt progressivement diverses formes. La destinée de l'homme est ici sans passé et sans avenir; une seule chose progresse, la science; et les progrès de l'homme ne sont autres que ceux de la science et de l'industrie. »

Enfin après ces peuples qui *méconnaissent ou qui déplacent les rapports de l'homme et de l'univers, qui grattent le nom de Dieu de dessus le frontispice du temple de l'univers, qui l'effacent du cœur des hommes avec l'eau-forte de l'incrédulité et des sophismes*, viennent ces hommes qui *méconnaissent temporairement les rapports de l'homme à l'homme, qui s'y méprennent sous les deux formes par lesquelles ces rapports se manifestent : celle du rapport de l'homme à soi, pour tout ce qui touche le moi, la personne même; celle du rapport de l'homme à son semblable, pour tout ce qui concerne le dévouement social, les affections sociales, la charité chrétienne.... Fondant la morale sans le culte, établissant la loi sans la coutume,... ils appellent bon sens et raison cet état d'abstraction complète où l'homme prétend tout tirer de soi, sans recevoir rien de Dieu, ni de l'univers... Ils se goûtent eux-mêmes, ils se savourent eux-mêmes comme un pain de salut pour l'espèce humaine, ils se ruminent avec une satisfaction sans bornes. Ce que Dieu est pour les mahométans, ce que l'univers est pour les disciples du système de la science éclos au feu de la révolution française, leur moi, leur personne morale et philosophique, l'est avec excès pour eux-mêmes.*

—Donozo Cortès dans un écrit sur le parlementarisme (voir *Univers* du 4 avril 1856), tâche de montrer que le système parlementaire ne découle pas des institutions représentatives du moyen âge, mais de l'esprit révolutionnaire ; « car ce système, » dit-il, « nie la monarchie chrétienne dans son *unité*, dans sa *perpétuité*, dans sa *limitation* (la trinité politique dont il se compose ne reconnaissant hors de soi aucune résistance légitime, et supprimant toutes les hiérarchies sociales; libertés locales, etc., c'est-à-dire niant la monarchie chrétienne, dans les conditions de sa *variété* comme dans les conditions de son unité.)

« A ne considérer que les apparences et les formes, le parlementarisme de nos jours

a des modèles et des antécédents de toutes parts et dans tous les temps... Mais si laissant de côté les apparences et les formes, nous allons droit au cœur de la question ; si nous insistons pour que ces formes, identiques entre elles, nous révèlent l'esprit qui s'y cache et qui les anime, nous trouverons que le parlementarisme qui a prévalu depuis quelques années sur le continent, est une chose nouvelle, qui n'a ni précédent, ni modèle dans l'histoire.

« En examinant d'abord la constitution britannique, non-seulement dans son organisation extérieure, mais encore et surtout dans son organisation intérieure avant les dernières réformes, nous trouverons que la division du pouvoir n'y a jamais été réelle, qu'elle n'a été qu'une vaine apparence. La couronne n'était pas un pouvoir, ni une partie constitutive du pouvoir; elle était le symbole et l'image de la nation, qui se couronnait elle-même en couronnant le roi; être roi, ce n'était ni régner ni gouverner; c'était purement et simplement recevoir des hommages. Cette attitude passive de la couronne exclut de soi l'idée du pouvoir et l'idée du gouvernement, incompatibles avec l'idée d'une perpétuelle inaction et d'un repos perpétuel. La chambre des communes n'était, dans sa composition et dans son esprit, que la sœur cadette de la chambre des pairs. Sa voix n'était qu'un écho. La chambre des pairs sous son modeste titre, était le vrai, l'unique pouvoir de l'état. L'Angleterre n'était pas une monarchie ; c'était une aristocratie, et cette aristocratie était un pouvoir *un, perpétuel* et *limité* : *un*, parce qu'il résidait en une personne morale, animée d'un même esprit; *perpétuel*, parce que cette personne morale était une classe, dotée par la législation des moyens nécessaires pour vivre perpétuellement; *limité*, parce que la constitution, et les traditions, et les mœurs l'obligeaient à se conformer dans la pratique à la modestie de son titre.

« Ainsi, l'on voit que la nation anglaise a toujours reconnu, dans la pratique de sa constitution, les conditions essentielles, et partant divines, du pouvoir public, conditions qui sont implicitement ou explicitement niées par ce qui porte sur le continent le nom de *gouvernement parlementaire*. Les réformes faites à la constitution anglaise, dans ces derniers temps, sont une vraie révolution, grosse de catastrophes. La Providence, qui se plaît à confondre la sagesse des sages, et la prudence des prudents, a permis que l'Angleterre fût conquise par le parlementarisme, dans le moment même où elle tenait pour certain qu'elle nous avait conquis par ses institutions. Cette conquête de l'Angleterre par l'esprit continental, sera le grand objet des méditations des générations futures et des historiens à venir; à moins que par un effort gigantesque du bon sens qui a toujours prévalu chez cette belle et puissante race, elle ne parvienne à expulser de son territoire l'hôte redoutable qui s'y est glissé. »

Le R. P. Dechamps, dans l'*Oraison funèbre de la reine des Belges*, un des discours les plus remarquables qu'ait produits l'éloquence contemporaine, après avoir fait remarquer que son héroïne était l'arrière petite fille de Marie-Thérèse, et que si Dieu formait de loin une reine au peuple belge, de plus loin encore il formait un peuple pour une dynastie que lui désirait Charles-Quint, s'exprime ainsi sur le pouvoir temporel, considéré dans sa source :

« L'exemple est toujours un bienfait, mais il grandit encore quand il vient de haut. Il n'est une lumière aux yeux de tous, qu'à la condition d'être élevé. Voyez donc ce que peut la vertu sur le trône, et quel don Dieu nous a fait en l'y plaçant, en l'unissant ainsi à la puissance !

« Je dis à la puissance, malgré les préjugés de mon temps, ou plutôt à cause des préjugés de mon temps, à cause surtout de tout le bruit que fait l'orgueil pour nier la hiérarchie des conditions humaines.

« A une autre époque, la liberté chrétienne se réfugiait dans la chaire pour donner des leçons méritées aux maîtres du monde. *Et nunc reges intelligite.* (*Psal.* II, 10.) Aujourd'hui, plus que les rois, les peuples ont besoin de leçons, et il faut apprendre au monde qu'il n'échappe pas à Dieu, quand il se donne des maîtres. Cette leçon, je le sais, est heureusement peu nécessaire ici ; mais dût ma parole me revenir tout entière, sans avoir trouvé personne qui ait besoin d'elle, je la dirai cependant, afin que les échos de ce temple la portent où elle doit aller...

« Oui, la puissance est une chose divine, non-seulement dans la famille où elle naît d'elle-même par ordre de la nature, c'est-à-dire de son auteur; non-seulement dans l'Eglise, cette grande famille des peuples où Dieu l'a prise sous sa garde, en déterminant lui-même sans intermédiaire, sa forme, ses limites, et la loi de sa transmission, comme il convenait à une société universelle et impérissable ; mais aussi dans l'Etat, où il a laissé ce soin aux hommes. Les sociétés peuvent donc quelque chose sur la forme, la condition, les accidents de la puissance; mais elles ne la *créent* pas dans son fond, puisqu'elles en dépendent et n'existeraient pas même sans elle. Et quand des déchirements exigent sa réorganisation, elles sont encore sujettes à la grande loi des faits, qui dans leur génération, leurs liens, et leur ensemble, sont sous la main de Dieu.

« Les multitudes si puissantes pour détruire, ne le sont donc pas pour édifier sans lui. Leur agitation ne révèle pas leur force, mais leur infirmité; et l'erreur, à laquelle elles se livrent, l'erreur, cette faiblesse de l'esprit qui produit ou nourrit toutes les autres, n'est que le fruit amer de la disparition de la foi, lumière, raison supérieure, et force tout ensemble, qui apprend à l'homme son insuffisance et le rattache noblement à Dieu.

« C'est d'elle que le peuple belge a appris le respect et l'amour du pouvoir.

« C'est à elle qu'il doit d'avoir conservé l'un et l'autre.

« Et c'est parce que le pouvoir a laissé chez nous à la foi, la libre expansion de sa doctrine et de ses œuvres, qu'il a été lui-même affermi au milieu de l'ébranlement général, récompensé au milieu du châtiment universel. »

Le P. Ventura (*La tradition*, p. 332), s'exprime ainsi :

« En créant le premier homme, Dieu exerça à son égard une triple fonction : 1° la fonction de Père en lui donnant en même temps la vie du corps par l'âme, et la vie de l'âme par la vérité ; 2° la fonction de roi en lui imposant les lois de sa conservation et de la conservation de son espèce ; et 3° la fonction de prêtre en le sanctifiant par sa grâce. Or, ces trois fonctions que Dieu exerça directement, lui, à l'égard du premier homme, d'après l'ordre établi dès le commencement par sa providence, il ne continue à les exercer que par l'homme même, à l'égard des autres hommes. C'est par les parents qu'il fait naître à la vie les individus humains ; c'est par les chefs des peuples, quel que soit leur nom, qu'il conserve les familles vivant en société ; et c'est par les prêtres qu'il sanctifie les individus, les familles et les nations.

« De là, trois espèces de pouvoirs parmi les hommes : 1° le pouvoir paternel ; 2° le pouvoir civil ; 3° le pouvoir sacerdotal. Et de là encore, pour le dire en passant, l'origine divine de ces trois pouvoirs, et leur droit à une obéissance divine, d'après la doctrine des Livres saints qui disent en propres termes : Tout pouvoir est de Dieu ; résister au pouvoir c'est résister à l'ordre de Dieu : *Omnis potestas a Deo est ; qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* (*Rom.* XIII, 1, 2.) Car, comment ne serait-il pas divin le pouvoir paternel qui continue la fonction du Dieu créateur ? Comment ne serait-il pas divin le pouvoir civil qui continue la fonction du Dieu conservateur ? Et surtout comment ne serait-il pas divin le pouvoir sacerdotal qui continue la fonction du Dieu sanctificateur ? »

Le même auteur a publié depuis peu un livre intitulé : *Le pouvoir politique chrétien*, formé des sermons qu'il a prêchés aux Tuileries.

Nous n'avons pas besoin de rappeler à nos lecteurs la belle instruction de Mgr de Salinis sur le Pouvoir, laquelle offre à la fois une si profonde métaphysique, une si vive intelligence des conditions sociales de notre pays, et une si haute éloquence.

Pour montrer l'impossibilité de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, M. de Maumigny dit (*Univ.* du 4 déc. 1857) : « La vie spirituelle, telle que l'entend l'Eglise, n'est pas, en effet, la vie incorporelle, puisque les corps glorieux, eux aussi, ont la vie spirituelle... Retranchez de la vie spirituelle toute la nature humaine, il ne reste plus que Dieu seul. L'ordre *purement* spirituel est donc impossible hors de la pure nature divine. Quant à l'ordre purement matériel, il n'est pas impossible sans doute, mais il est impraticable, parce que Dieu qui aurait pu créer l'homme dans l'état de nature pure, ne l'a pas voulu... L'égalité des cultes qui suppose la possibilité pratique d'un état de pure nature dans la condition actuelle de l'humanité, part donc d'une chimère... On objecte cette parole du Christ : *Mon royaume n'est pas de ce monde* (*Joan.* XVIII, 36). Fort bien ; mais de quel monde s'agissait-il alors ? du monde païen, du monde sur lequel régnait le prince du monde, du monde pour lequel il n'a pas voulu prier (*Joan.* XVII, 9), mais qu'il a vaincu ; du monde qui préférait volontairement les ténèbres à la lumière, du monde qui ressuscite aujourd'hui sous nos yeux, et qui s'appelle *révolution*. Entre ce monde-là et le Christ, rien de commun, et un jour viendra, en effet, où l'Eglise et le monde seront entièrement séparés sur la terre, en attendant qu'ils le soient éternellement. Ce monde anti-chrétien, cela est vrai, le Christ ne le gouverne pas, ne le régit pas ; il le frappe, il le brise, il le juge, il le maudit. Mais le monde qu'il a sauvé, racheté, acquis de son sang, le monde catholique qui se nommait la chrétienté, et dont la France, fille aînée de l'Eglise, est le cœur, ce monde-là appartient à celui qui s'appelle *le roi, le désiré, le dominateur des nations et le prince des rois de la terre.* Là, *le Christ vainqueur commande et règne...*

« L'union de l'Eglise et de l'Etat implique de toute nécessité ou la subordination de l'Eglise à l'Etat ou la subordination de l'Etat à l'Eglise, deux choses diverses ne pouvant coexister sans ordre. Or, par prudence, les neutres rejettent la prééminence de l'Eglise, qui offusque tant les philosophes leurs amis. Mais leur conscience, d'autre part ne leur permet pas d'accorder la prééminence de l'Etat. » C'est cet embarras qui les conduit à la séparation, qui est l'indifférence sociale en matière religieuse.

Le même dit dans un article sur la centralisation (26 sept. 1858) :

« Ne confondons pas l'unité vivante, œuvre de l'art divin, l'unité qui laisse la vie s'épanouir dans sa richesse et dans sa liberté avec cette unité tout humaine, tout artificielle, que l'on nomme la centralisation. L'Eglise, en effet, est le moins centralisé des gouvernements, bien qu'elle soit essentiellement *une*. Si donc les peuples veulent l'unité véritable, l'unité mère et de la force et de la liberté, il faut qu'ils écoutent et qu'ils imitent l'Eglise, il faut qu'ils *s'entent* sur elle ; ils participeront alors et à son indivisible unité et à son admirable liberté... Telle était la fin que se proposaient les peuples au moyen âge. Sans briser leurs nationalités, l'Eglise les unissait tous dans son vaste sein ; sans détruire leurs langues nationales, elle leur apprenait sa langue universelle, et le latin était la langue de la science, de la politique et de la législation ; sans détruire les pouvoirs humains, elle les ramenait à l'unité en plaçant au dessus des sceptres et des couronnes, la croix, sceptre royal du Christ ; sans détruire les rangs, elle unissait les hommes, en leur donnant la

même âme et le même cœur; sans détruire l'initiative personnelle de la liberté individuelle du prince et du sujet, elle leur imposait le respect des ancêtres et de la tradition. Sans doute, alors, il y avait aussi des abus; car les abus sont le triste cortége de l'humanité sur la terre. Mais entre les premiers et les derniers temps de la monarchie, voici la différence : au moyen âge on reconnaissait la loi de vie, tout en la violant trop souvent, tandis qu'aujourd'hui nous la repoussons en principe, bien que, par une heureuse inconséquence, nous en recherchions les fruits.

« La raison de cette apparente contradiction est simple : il faut à la plante le temps de se développer. Fils des barbares, nos pères avaient dans les veines un reste de violence qui résistait énergiquement au catholicisme, tout en finissant par se soumettre. Le cheval récemment dompté s'emporte encore. Nous sommes, nous, les fils des croisés, et le sang chrétien résiste au poison révolutionnaire, il faut donc qu'il soit épuisé pour que les *droits de l'homme* produisent toutes leurs conséquences. Alors seulement, on saura par une douloureuse expérience que, hors de l'Eglise il n'y a point d'unité pour les peuples modernes, et dès lors point de salut. »

Le même écrivain fait ainsi ressortir (*Univers*, 20 mars 1857) les contradictions de la Révolution : « Dites à ce peuple qu'il est infiniment éclairé et tout à la fois qu'il n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes; qu'il est souverain et que la révolte est le plus saint des devoirs; qu'il est la source de toute justice, et qu'il peut prendre au père de famille son dernier écu et son dernier enfant; que sa voix est la voix de Dieu, et que la loi doit être athée; que tous les hommes sont frères, et qu'il y a plusieurs races, c'est-à-dire, qu'il n'est pas de père commun; que tout homme est indépendant, et que la majorité peut tout contre la minorité, excepté pourtant de changer les hommes en femmes, comme voulait bien le reconnaître l'honnête Blakstone; promettez tout à la fois l'émancipation de la chair et le progrès de la raison; à chacun, des monceaux d'or et l'égalité des partages.., toutes ces contradictions ont un fumet qui plaît à la tourbe révolutionnaire. »

Citons encore deux articles de M. de Maumigny : le premier a paru dans l'*Univers* du 21 mars 1857; le second dans le même journal, en février 1858. Voici le premier :

« Il est difficile d'établir la doctrine rationaliste : autant d'opinions que de têtes, autant même d'opinions diverses chez tout philosophe, qu'il fait d'éditions de ses œuvres. Néanmoins, voici en gros le fond du système.

« La raison humaine peut découvrir toute vérité, et ne doit admettre que ce qui est évident. Jusqu'à présent, elle n'a prouvé que trois choses : Dieu, l'homme, le monde physique, et elle n'admet que cela. Le Dieu du rationalisme est l'être universel; il a la raison universelle et la vie universelle, mais sans personnalités distinctes. De là émanent la raison humaine et la vie de tout l'univers, ou l'âme du monde : selon les uns, Dieu l'a créé de sa substance; selon les autres, Dieu se borne à vivifier une matière éternelle. La raison humaine, la raison de chaque homme est la raison même de Dieu, le Verbe de Dieu. Elle est, dès lors, éternelle, nécessaire, universelle, lumineuse par elle-même, en sorte que l'homme possède en lui-même la source de toute science, de toute lumière, de toute vérité. L'homme, par conséquent, n'a besoin d'aucune révélation divine, puisque Dieu se révèle complétement à lui en lui donnant la raison; d'aucune autorité humaine, aucune lumière ne pouvant être supérieure à la lumière divine de la raison. Mais si tous les hommes ont la même raison, ils n'ont pas tous la même volonté; chacun a sa volonté propre, volonté libre, indépendante, et qui n'est soumise qu'à la raison. L'homme a radicalement le *self-governement*, il s'éclaire lui-même, se dirige lui-même, et tout pouvoir est un mandat toujours révocable au gré du mandant. Le pouvoir, du reste, ne peut s'exercer que sur les actes extérieurs; la pensée, et par suite la tribune et la presse, sont radicalement libres.

« La société résulte d'une convention. Les hommes originairement libres et indépendants ayant pensé qu'il était de leur intérêt de vivre en société, ont institué des gouvernements dont ils restent toujours les juges. Le peuple est la source de tout pouvoir; il choisit les sages pour faire les lois, les forts pour les exécuter. La majorité a tous les droits; la vérité, la justice, sinon spéculatives, du moins pratiques, sont toujours avec la majorité, et tout lui appartient. Elle peut exproprier tous les propriétaires, imposer ses doctrines à tous ses enfants, lever tous impôts et toute conscription. La loi est toujours juste, pourvu qu'elle soit votée par la majorité. La minorité n'a d'autre ressource que d'user de la liberté de la presse et de la tribune, pour conquérir à son tour la majorité et devenir omnipotente, chose facile, tous les membres de la majorité n'étant pas également satisfaits et repus. Il est vrai qu'en vertu de cette théorie, le noir devient blanc; ce qui était hier une erreur indigne est aujourd'hui une vérité sacrosainte; les prisons se vident et se remplissent tour à tour des séides des partis contraires; l'insurgé est transformé en héros; on lui élève des statues et des colonnes que l'on renverse quand il cesse d'être le plus fort. Mais il ne faut pas s'inquiéter de ces révolutions incessantes; elles sont toujours justes, étant la conséquence et le moyen du progrès. Quoique le pouvoir appartienne à la majorité, il ne faut pas cependant qu'elle y reste trop longtemps; car si les ministres s'éternisent, eux et leurs créatures, la révolte devient, pour les affamés, le plus saint des devoirs.

« Telle est la théorie générale. Quant aux

applications, le rationalisme se partage en plusieurs sectes. Selon les académiciens, le pouvoir n'appartient qu'aux sages : pour être législateur et fonctionnaire, il faut être philosophe ou tout au moins bachelier. Avec le progrès des lumières le peuple deviendra philosophe et la démocratie aura son jour; mais en attendant cet heureux jour, qu'il reste à l'écart. C'est le système chinois du mandarinat ou des capacités, et l'on travaille avec ardeur à le faire prévaloir.

« Une seconde secte dit : il n'y a de capacités que les coffres-forts ; le pouvoir appartient aux contribuables et aux patentés. C'est le système conservateur de 1830. Enfin, les progressifs n'admettent ni la féodalité intellectuelle ni la féodalité industrielle : le peuple, c'est l'universalité des citoyens, et 1848 leur a donné gain de cause. La démocratie, en principe du moins, est définitivement souveraine.

« Mais la démocratie sera bientôt débordée ; car l'on voit déjà poindre une autre école. Si l'homme est indépendant, pourquoi, dit-elle, des gouvernements ? Que m'importe la liberté de la pensée, dont je n'use guère, car *l'homme qui pense est un animal dépravé ?* ce que je veux, c'est la liberté de mes actes. De là l'*anarchie*, ce beau rêve de Proudhon, qui peut devenir demain une réalité. Mais comme l'anarchie ne peut durer, de son sein sortira quelque jour un homme qui dira : La raison c'est moi, et moi seul. Adorez-moi et je vous comblerai d'honneurs, de jouissances, de richesses, sinon je vous tuerai. Partie du principe de l'indépendance universelle, la raison individuelle arrive nécessairement à la domination universelle, car l'indépendance n'est qu'à ce prix. Les droits du peuple ne sont qu'un mot de passe ; au fond, chacun poursuit le pouvoir, et des milliards d'hommes convoitent ce qu'un seul obtiendra, et pour quelques jours seulement. Cependant l'appât, si grossier qu'il soit, suffit pour allécher la foule. C'est là le gros lot pour lequel chacun se ruine. Mais ce gros lot coûtera cher, car le père du mensonge dira à un homme : *Convoite tous ces empires, je te donnerai tout cela si, te prosternant devant moi, tu m'adores.* (*Matth.* IV, 9.) Et le dominateur futur de l'univers commencera par se rendre le dernier des esclaves. La démocratie lui dira, elle aussi : Frappe le sein qui t'a porté, pourvu que tu règnes. Et voilà le dernier mot du rationalisme.

« Le catholicisme part d'un principe tout opposé : la raison ne lui sert qu'à le conduire à la foi, et alors il chante ce chant sublime :

« *Je crois en un seul Dieu, père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et des choses invisibles, et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles. Dieu de Dieu... par qui tout a été fait... et qui a été fait homme... et en l'Esprit-Saint, Seigneur, et qui donne la vie... et en l'Eglise, une, sainte, catholique, apostolique... et j'attends la résurrection des morts et la vie du siècle futur..*

« Entre la foi catholique et le rationalisme tout diffère donc.

« Le rationaliste ne reconnaît qu'un Dieu solitaire et inféconde ; le Catholique confesse trois personnes en Dieu. Le rationaliste ne reconnaît qu'un ordre : l'ordre de la nature; le Catholique confesse en outre celui de la grâce, qui unit la nature à son auteur. Le rationaliste n'admet que le monde visible ; le Catholique confesse en outre le monde invisible. Le rationaliste fait du verbe humain le Verbe de Dieu ; le Catholique n'y voit que l'image du Verbe de Dieu. Le rationaliste fait de l'homme le médiateur de Dieu et du monde, ce qui est en faire un Dieu, car tout médiateur tient des deux termes qu'il unit ; le catholique fait seulement de l'homme le médiateur de la création visible et de la création invisible, et ne reconnaît qu'un seul médiateur universel, Jésus-Christ. Le rationaliste veut que la raison de chaque homme soit universelle ; le catholique garde ce privilége pour l'Homme-Dieu. Le rationaliste admet une infinité de verbes divins; le Catholique n'en adore qu'un seul, Fils unique de Dieu. Le rationaliste admet la durée éternelle de ce monde ; le catholique avoue que la figure de ce monde passe, et attend la vie du siècle à venir. Le rationaliste fait de la vie divine l'âme du monde; le Catholique fait de la vie du monde l'œuvre de Dieu, n'accordant qu'à l'Eglise la vie divine qu'elle tient de l'Esprit-Saint. En un mot, le rationaliste transporte dans l'ordre naturel, ce que le Catholique confesse de l'ordre surnaturel sans toutefois nier l'ordre naturel qu'il laisse à sa place. Le rationaliste confond tout et divise tout, Dieu et les créatures, le naturel et le surnaturel ; le Catholique distingue tout et unit tout, grâce aux trois dogmes de la Trinité, de la Création et de l'Incarnation. Le rationaliste ne voit dans la société qu'une seule personne : car tout homme étant, selon lui, indépendant, n'a dès lors ni supérieur, ni inférieur; le Catholique y voit trois personnes : père, mère, enfants; pouvoir, ministres, sujets. Le rationalisme n'admet dans l'âme qu'une puissance : la raison ; le Catholique en admet trois : l'esprit qui s'unit à Dieu par la foi, la raison qui s'unit à la vérité intelligible par la pensée, la vie qui anime le corps. Une seule âme, trois puissances comme l'enseigne saint Basile.

« Le rationaliste donne à tout homme l'indépendance et la souveraineté ; le Catholique ne reconnaît qu'en un seul le pouvoir, la majesté et l'indépendance, et confesse que c'est de lui que descend toute autorité, toute paternité au ciel et sur la terre ; que lui seul donne au pouvoir son mandat et le révoque. Le rationaliste fait de la société une convention, le Catholique une œuvre de Dieu et de la nature.

« Pour le catholique, le pouvoir est la conséquence de la génération spirituelle et civile comme de la génération charnelle :

l'autorité vient de l'auteur ou de l'ayant-droit de l'auteur : de là ce commandement qui oblige tout inférieur : *Père et mère honoreras*. Le roi est un père, la patrie une mère. Le Pape est un père, l'Eglise une mère. Ainsi notre politique est facile, elle est écrite au cœur de tous les enfants et de tous les pères. Mais, dira-t-on, le Pape, le roi, ou du moins sa dynastie, ne sont-ils pas élus ! Saint Paul nous explique ce mystère. D'abord la femme est sortie de l'homme, puis l'homme de la femme. Le Pape est donc enfant de l'Eglise avant de régner sur elle, et le roi commence par être fils de France. Il n'y a d'exception que pour le fondateur : Adam, Pierre, Clovis. Jadis, quand un roi montait sur le trône, sa mère devenait sa première sujette et lui rendait les premiers hommages. Elle l'honorait comme son seigneur, sans cesser de l'aimer comme son fils. Cette mère, c'est l'image de l'Eglise et de toute nation chrétienne, et c'est là l'ordre de la nature. Le Christ lui-même a voulu être soumis à sa mère avant de régner sur elle au plus haut des cieux. Quand les rois chrétiens ont dit à la patrie : Je ne sors point de votre sein, et qu'ils ont enchaîné la mère qui les avait nourris, réchauffés, élevés ; quand la patrie a dit aux rois : C'est moi qui vous ai enfantés, restez en tutelle, l'ordre de la nature a été détruit et la révolution a commencé. Oui, la patrie enfante le prince, mais elle enfante son seigneur.

« Pour le rationaliste, il n'y a qu'un pouvoir unique : le peuple ; pour le Catholique, tout pouvoir vient de Dieu, mais il y en a plusieurs, et ces pouvoirs sont distincts et subordonnés comme les sociétés qu'ils gouvernent. La famille se distingue de l'Etat, l'Etat de l'Eglise. Dans l'Etat la commune, la province ; dans l'Eglise, la paroisse et le diocèse ont leur vie propre, distincte, libre sans être indépendante.

« Chaque chef est médiateur des deux ordres divers qu'il unit : le père médiateur entre le prince et la famille, le roi médiateur du clergé et du peuple, le Pape médiateur du ciel et de la terre, le Christ médiateur de Dieu et des hommes, et non-seulement des hommes, mais de tout l'univers, car tout a été fait par lui, tout descend de Dieu par lui, et tout y remonte encore par lui ; c'est par lui *que les anges le louent, que les dominations l'adorent*. (*Orat. Eccles.*) — *Qui résiste aux puissances, résiste à l'ordre établi de Dieu* (*Rom.* XIII, 2).

« Nous adorons un seul Dieu, seul indépendant, seul tout-puissant, et nous confessons que le Christ est « le seul Seigneur, » qu'il est, en tant qu'homme, le chef des rois, des docteurs, des législateurs, des juges, des prêtres, car « tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre, » ou plutôt il est le seul roi, le seul prêtre, le seul juge, le seul législateur ; les prêtres, les législateurs, les rois, les juges n'étant que ses organes. L'esprit du chef est l'esprit du corps et des membres ; cet esprit tout entier dans ce chef tout entier, dans ce corps tout entier, dans chaque membre, donne à chacun les grâces de son état : au chef l'esprit de commandement et de justice, au sujet celui de l'obéissance, à tous la charité. Ainsi, dans l'Eglise, plusieurs grâces, un seul Esprit, l'Esprit-Saint ; plusieurs ministères, un seul Seigneur, un seul Médiateur, le Christ ; plusieurs autorités, un seul Dieu.

« Dans l'Eglise, on renonce à l'indépendance précisément pour agrandir la liberté, la liberté des enfants de Dieu. Le roi catholique renonce à l'indépendance de sa couronne pour la tenir du Christ, Roi des rois ; le philosophe, à sa raison propre et bornée, afin de recevoir la vérité du Docteur des docteurs ; le juge ne veut pas d'autre justice que sa justice, et c'est par lui que le législateur décrète de justes lois ; le chevalier lui-même dépose son épée sur l'autel et la reçoit de Celui qui a vaincu le monde : *Le Christ commande et règne !*

« C'est cet ordre admirable que la Réforme a attaqué et que la Révolution veut détruire ; si elle n'est pas vaincue, elle le détruira de fond en comble dans l'ordre temporel ; mais il subsistera toujours dans l'ordre spirituel, car les portes de l'enfer ne prévaudront point contre la sainte Eglise.

« Ici je ne puis taire une vérité pénible. Si le rationalisme a pour but de remplacer partout le vrai médiateur par un faux médiateur, le vrai Christ par le faux Christ, le gallicanisme civil est un demi-rationalisme ; c'est le rationalisme appliqué, non pas, si l'on veut, à l'ordre spirituel qu'il prétend conserver, mais à l'ordre temporel qu'il détruit. Le Christ, en effet, n'est pas seulement le médiateur des âmes, il est le médiateur et le sauveur des hommes. Il n'est pas seulement l'Evêque de nos âmes, il est aussi le prince des rois de la terre. Si le roi très-chrétien, fils aîné de l'Eglise, est indépendant du Christ, son père, et de l'Eglise, sa mère, pourquoi l'enfant dépendrait-il de ses parents, le citoyen de ses père et mère temporels, le prince et la patrie ? Le gallicanisme est de l'inconséquence. Entre le rationalisme complet et le catholicisme complet, il n'y a plus désormais de milieu. Ou le règne du Christ, ou la démocratie. Le Christ tient en tout la première place ; il est, comme homme, le premier anneau de la hiérarchie. S'il est brisé, la chaîne entière se détache.

« Qu'est-ce donc que cette indépendance à laquelle il faut que *tout* Chrétien renonce, et qui nous est si chère ? C'est l'isolement, d'où naît la corruption. L'humanité déchue était un cadavre ; le christianisme lui a rendu, mais avec plus d'abondance, l'esprit de vie, l'esprit qu'elle avait reçu au commencement. Retourner à la mort est pour certains hommes un progrès ; le grouillement des vers et la putréfaction leur plaisent. Mais cela est par trop étrange pour des Catholiques. Comment ne voit-on pas que le catholicisme a retrempé l'humanité tout entière à sa source, et que, par là, il entretient et renouvelle sans cesse la vie en elle ; que

par conséquent, en renonçant à l'indépendance, on ne renonce en réalité qu'au néant, qui seul est indépendant de Dieu et du Christ, *sans qui rien n'est fait ?*

« Quand un fleuve est séparé de sa source, son lit se dessèche et devient un impur assemblage de sables arides et de mares fétides et croupissantes, que les eaux courantes ne rafraîchissent plus. Alors l'air est infecté et tout périt. Telle est l'humanité déchue. Rouvrez la source, ramenez les eaux vives, et chaque cloaque devient alors une pure fontaine, les eaux se joignent aux eaux, et descendent à la mer en fécondant les heureuses contrées qu'elles arrosent. Telle est l'Eglise. »

De la subordination des choses.

« I. A l'aide de la formule universelle de l'ordre, nous avons démontré l'unité nécessaire du pouvoir et son indépendance du nombre, même dans les républiques. Mais comme à Dieu seul appartient la majesté et l'indépendance, et que les divers pouvoirs sont subordonnés les uns aux autres, nous avons à rechercher les caractères essentiels de la hiérarchie et sa formule précise, mathématique. On verra par là qu'il est plus absurde de soumettre l'Eglise catholique à l'Etat, et l'Etat à la multitude, que de faire le tout moins grand que la partie. Entre la partie et le tout, il y a du moins proportion; ce sont des grandeurs de même ordre; mais l'Eglise et l'Etat, l'Etat et l'individu appartiennent à des puissances de degrés divers, et dès lors ce sont des grandeurs entre lesquelles on ne saurait établir de comparaison. Si le tout est plus grand que la partie, l'Etat est infiniment plus que l'individu.

« La société complète implique quatre ordres divers dont la charité est le lien : 1° la famille, société *particulière* ; 2° l'Etat, société *générale* ou publique ; 3° l'Eglise, société *universelle* ou catholique ; 4° la société divine enfin, ou la Trinité, type *absolu* de toute société, les personnes divines étant un seul et même être, un seul Dieu. Cet ordre est l'application d'une loi mathématique inviolable. Les arts, les sciences, les lettres, la grammaire, la philosophie, la théologie, la terre et le ciel, l'homme, le Christ, l'univers entier, en un mot, lui rendent témoignage, parce que Dieu, qui en est la source, a tout marqué de son empreinte. C'est cette loi éternelle, nécessaire, universelle, que la Révolution veut partout renverser, soit en soumettant l'ordre supérieur à l'ordre inférieur, soit en mettant partout l'individu au premier rang. De là le protestantisme en religion, le radicalisme en politique, le rationalisme en philosophie, l'égoïsme en morale; de là le matérialisme dans les arts, dans les lettres et jusque dans les sciences.

« Les Catholiques ne tombent pas dans ces excès. Tous veulent la hiérarchie et dans l'ordre spirituel et dans l'ordre temporel, bien qu'il y ait dans l'esprit de plusieurs certaines préventions d'où sont nés le gallicanisme d'une part, le parlementarisme de l'autre. Mais ce qu'on ne veut plus admettre aujourd'hui, c'est la subordination des deux ordres. On ne se contente pas de réclamer pour chacun *la liberté*, on veut *l'indépendance*, c'est-à-dire une Eglise sans « bras de chair » pour la protéger, un Etat sans pontife pour l'enseigner, sans glaive spirituel pour le défendre. En d'autres termes, on admet des ordres particuliers, l'on repousse l'ordre universel qui résulte de leur union; et cependant l'un est aussi nécessaire que l'autre.

« II. Les mathématiciens distinguent très-nettement quatre sortes de grandeurs : les grandeurs particulières, qu'ils calculent au moyen de l'arithmétique ; les grandeurs générales, qu'ils calculent au moyen de l'algèbre; les grandeurs universelles, qu'ils calculent au moyen du calcul infinitésimal ; enfin l'unité simple et absolue, qui est le principe même du calcul. Or cette unité absolue est une unité vivante; c'est l'intelligence de l'homme, la première de toutes les mesures mathématiques (*mensura* vient de *mens*), parce qu'elle est l'image de l'intelligence divine, principe de l'éternelle raison des nombres, comme de l'éternelle géométrie, dont l'ombre est en nous.

« Nous retrouvons ces quatre ordres de grandeurs dans l'arithmétique, où l'on distingue : l'unité particulière ou concrète, l'unité générale ou abstraite, l'unité universelle et indéterminée, et enfin l'unité absolue, qui est l'esprit même du calculateur.

« Il ne faut pas confondre l'unité universelle, que les anciens géomètres définissaient : « Ce par quoi toute chose est une » avec l'unité élémentaire. L'*unité* est le principe, la forme des nombres ; mais 1 ou *une fois* l'unité en est l'élément et pour ainsi dire la matière. L'*unité* n'est pas nombre ; 1 au contraire est le premier des nombres.

« Il en est de même en géométrie. On remonte de la ligne matérielle à la ligne mathématique, de là à la longueur indéfinie, puis à l'esprit du géomètre, point vivant qui est le principe générateur de la géométrie, parce qu'il est l'image de *cette sagesse éternelle qui est le plus mobile de tous les mobiles, et qui étant une, peut tout, est partout, atteint à la fois (dans sa vitesse infinie) les deux extrémités de l'univers, où elle dispose tout avec force et douceur.*

« Il en est de même en philosophie : *Dans ses Commentaires sur saint Denys*, dit le célèbre cardinal Cusa, *saint Thomas nous enseigne à considérer trois choses dans les substances : premièrement, le singulier, par exemple Platon... : secondement, le genre, par exemple un homme, un animal... ; troisièmement, la nature, par exemple l'humanité ou ce par quoi un homme est un homme. C'est par cette distinction que ce très-savant Père a éclairci ce qui ailleurs est obscur* (*De ver. Sap.*, 33). A ces trois sortes de grandeurs il faut ajouter l'essence absolue, par exemple l'homme, essence que saint Thomas distingue

ailleurs très-nettement de la nature (70). Ainsi la substance individuelle ou l'hypostase, le genre, la nature, l'essence, quatre ordres divers qu'il faut distinguer. L'hypostase ou ou la substance individuelle est ce qu'une chose a de *propre* et d'incommunicable; de là l'existence propre qu'on nomme personnalité dans les êtres raisonnables. Le genre (*genus*) est ce que plusieurs choses de même origine ont de semblable : de là l'*égalité*. La nature, type universel, est la base de l'existence *commune* ou de la société. Enfin, de l'essence vient l'*unité* absolue de l'être. Ainsi chaque homme a sa personnalité. Fils d'Adam, les hommes ont le même genre, et dès lors sont égaux. Créés par Dieu sur le même type idéal, ils ont la même nature, la même humanité, et doivent dès lors vivre en société, former un seul corps moral, l'humanité. Mais n'étant pas leur essence, ils ne sont pas le même être. C'est le privilége des personnes divines. L'homme *a* l'être, Dieu *est* l'être. C'est à ce privilége que l'Eglise participe d'une certaine manière, puisqu'elle est le corps du Christ, et qu'à la fin *Dieu sera en toutes choses*.

« Bien avant la philosophie, la grammaire distinguait ces idées. Les noms propres et les pronoms démonstratifs expriment l'individualité; les noms communs expriment le genre; les noms abstraits expriment l'universel; l'article *le*, ajouté au nom commun, exprime l'absolu.

« Les langues, on le voit, sont une philosophie vivante et en action. C'est cette philosophie populaire que les sophistes altèrent en changeant le sens des mots. Et c'est pour éviter les nouveautés de paroles, source des hérésies, que l'Eglise parle une langue morte, ou plutôt une langue immuable, éternelle, comme Rome elle-même, la langue romaine.

« III. L'individuel, le général, l'universel et l'absolu ont leur source dans le dogme de la Trinité. Sans rien diviser, sans rien diversifier, nous distinguons en effet en Dieu trois existences individuelles ou trois personnes. Nous exprimons ce que ces personnes ont de général et d'égal, quand nous disons le père est Dieu, le fils est Dieu. — Le mot abstrait, la divinité, désigne la nature et par suite la société divine. — Enfin, le mot Dieu, pris d'une manière absolue, exprime l'essence divine ou l'Etre dans sa simplicité absolue.

« Ces quatre ordres, dont les mathématiques sont l'expression et dont Dieu est la source, se retrouvent partout. Ainsi, dans l'art humain, quatre degrés. La maison matérielle a pour type la maison immatérielle, imaginée par l'architecte; celle-ci dépend des règles de l'architecture, au-dessus desquelles plane l'art considéré dans son unité, c'est-à-dire l'intelligence même de l'architecte. En d'autres termes, il faut considérer dans les arts : la chose, — son type idéal, — sa raison, — son auteur, et par suite quatre causes : la cause matérielle, — la cause exemplaire, — la cause formelle, — la cause efficiente.

« Il en est de même dans l'art divin. La création a pour modèle le monde archétype ou les exemplaires éternels; des exemplaires on remonte aux raisons éternelles des choses, de là à l'art divin lui-même (71).

« Il en est de même de la parole humaine. Avant la parole orale, la parole mentale ou la pensée; avant la pensée, la raison engendrée ou le verbe; avant le verbe humain, l'intelligence humaine qui l'engendre ou l'orateur. La raison est la conception des rapports nécessaires, universels, immuables, des idées. Elle exprime tout ce que l'on *peut* dire; la parole mentale exprime ce que l'on *veut* dire; la parole orale est ce *qu'on dit*. Le perroquet répète des mots, il ne parle pas, parce qu'il ne pense pas. Le sophiste et le fou parlent puisqu'ils pensent, mais ils parlent sans raison; et la raison leur manque parce que l'intelligence, génératrice de la raison, est obscurcie. Ils sont *semblables au mulet privé d'intelligence* (*Tob.* VI, 17), parce qu'ils sont privés de la lumière illuminatrice, l'un volontairement, l'autre involontairement, et l'intelligence, n'étant plus fécondée d'en haut, reste stérile

« Il en est de même de la parole divine. Avant l'incarnation, il y a le décret d'incarnation ou ce que l'Ecriture appelle (*Eccli.* I, 5) *la sagesse créée dans l'Esprit-Saint dont le Verbe est la racine* (72); avant l'éternel décret de l'incarnation, l'éternelle et nécessaire génération du Verbe, niée par l'arianisme; enfin, avant le Verbe (dans l'ordre des origines), nous nommons l'intelligence qui l'engendre, ou le Père.

« IV. L'univers entier est l'expression de la même loi hiérarchique. Dieu, le Christ, le ciel, la terre, voilà l'univers. Un monde particulier, le monde des corps où chaque être n'a que sa forme propre; — un monde général, celui des intelligences créées, qui, outre leur forme propre, contiennent idéalement les formes intelligibles des êtres. — Un monde universel ou spirituel, c'est-à-dire cette nature immuable créée dans le Christ (*Gen.* I, 1; *Col.* I, 16, 17), et qui est la source de vie des créatures et la lumière naturelle des hommes, *la vraie lumière qui*

(70) « Essentia ab essendo dicitur. Unius essentiæ non possunt dici nisi quorum unum est esse. Possunt dici aliqua unius naturæ quæ conveniunt in aliquo actu. (1, 39, 11, 3.) Essentia comprehendit illa tantum quæ cadunt in definitione. » (1, 3.)

(71) « *Ars* est quo Deus intelligit; idea ut quid intelligit. Idea secundum quod principium cognoscitivum est, dicitur *ratio*. Secundum quod est principium factionis rerum, dicitur *exemplar*... Idea est forma ad similitudinem cujus *mundus* est factus. » (*Summa*, 1, xv.) Ars — ratio — exemplar — mundus.

(72) « Ante sæcula predestinando secundum humanitatem creata est sapientia. » (S. Anselme.) *Voir* les O de l'Avent, Cornelius, Marie d'Agreda.

éclaire tout homme venant en ce monde. (*Joan.* I, 9.) Enfin le monde incréé, qui est en Dieu et Dieu lui-même. De là quatre sortes de vies, la vie sensible, la vie raisonnable, la vie spirituelle, et enfin la vie divine.

« Par suite de l'Incarnation, Dieu et l'homme vivent toutes ces vies. Car Dieu a pris la nature de l'homme, et dès lors la réalité de la vie humaine, tant sensible que raisonnable, et l'homme a reçu en échange la réalité de la vie divine, tant spirituelle qu'essentielle. Sans l'Incarnation, le Verbe n'a la vie humaine que dans l'esprit de Dieu, et, de son côté, l'homme n'a que la figure et l'ombre de la vie divine. La philosophie nous donne bien la notion de Dieu et des vérités éternelles dont elle est *la première lueur*, dit Innocent IV, mais pour passer de l'idée à la réalité, pour jouir de cette vie éternelle et divine, qui consiste à connaître Dieu et le Christ, comme on en est connu, il faut la grâce dont le *médiateur de Dieu et des hommes* (*I Tim.* II, 5) est la source unique. Ainsi le Christ est nécessaire pour élever l'homme jusqu'à Dieu, et Marie a été choisie de Dieu pour abaisser Dieu jusqu'à nous.

« V. Créé pour vivre de toute vie, l'homme a reçu de Dieu les sens pour entrer en rapport avec le monde sensible, l'âme pour entrer en rapport avec le monde idéal, l'intelligence ou l'esprit, *mens*, pour entrer en rapport avec le monde spirituel, le cœur, enfin, pour unir toutes ces puissances et donner tout l'homme à Dieu. Car, fait à l'image de Dieu, l'homme lui appartient. De là ce mot profond qui nous révèle ce qu'est l'homme, et si important que l'Eglise le répète à tout Chrétien avant le baptême : *Voulez-vous vivre éternellement? aimez Dieu de tout votre esprit, de toute votre âme, de tout votre cœur*, et de toute votre force, *virtute*, ajoute ailleurs l'Ecriture. (*Marc.* XII, 30.) Telles sont les puissances distinctes d'une seule et même essence, dont la dernière, liée au corps, ne saisit que les vérités sensibles. L'esprit, au contraire, ne saisit que les vérités nécessaires ou les raisons des choses. Médiatrice de l'esprit et des sens, l'aliment de l'une et de l'autre vie, l'âme sert l'esprit en lui apportant les impressions des sens qu'elle idéalise, et guide les sens en appliquant à leurs opérations les lumières de l'esprit, et c'est là la vraie philosophie humaine, dont les deux anges de l'école, saint Bonaventure et saint Thomas, sont les brillantes lumières, et dont Aristote et Platon sont les précurseurs.

« Ainsi, dans l'homme comme dans l'univers, quatre ordres distincts : 1° le particulier est saisi par les sens, de là l'expérience sensible et les arts mécaniques; 2° le général ou l'idéal est saisi par l'âme, de là les lettres, les arts libéraux et les sciences d'application; 3° l'universel est saisi par l'esprit; de là la science des vérités nécessaires et universelles, la métaphysique, les mathématiques pures, les principes de la politique. — L'absolu, enfin, est saisi par le cœur chrétien, que vivifie l'Esprit-Saint; de là la vraie religion.

« De là encore quatre écoles de philosophie : l'une qui prend pour *criterium* le seul témoignage des sens ou l'expérience; la seconde qui prend pour *criterium* le seul témoignage de l'âme, qu'elle nomme pensée, conscience, opinion; la troisième qui prend pour *criterium* le témoignage de l'esprit ou les premiers principes; la quatrième qui, acceptant tous ces témoignages, prend pour *criterium le Verbe de vie que nous avons vu de nos yeux et touché de nos mains* (*I Joan.*, I, 2), et c'est là la philosophie chrétienne, qui ne se contente pas d'aimer les signes de la sagesse, mais qui aime la sagesse même en personne. C'est la philosophie des Pères, nos modèles.

VI. C'est aux quatre degrés de la vie que correspond la hiérarchie universelle, que saint Paul nous fait connaître par ces paroles : *Je veux que vous sachiez que le Christ est le chef de l'homme, que l'homme est le chef la femme, et Dieu le chef du Christ.* (*Ephes.* V, 23.) Voilà quatre foyers de vies : la femme, de la vie sensible; l'homme, de la vie raisonnable; le Christ, de la vie spirituelle : Dieu, de la vie divine. Vie particulière, vie générale, vie universelle ou catholique, vie essentielle ou divine. Les deux premières appartiennent à l'ordre temporel ou naturel; les deux autres à l'ordre surnaturel; mais tout est lié. De l'union de l'homme et de la femme nous tenons la vie matérielle, sensible, que la famille a pour but principal de développer; de l'union de l'homme et du Christ, lumière de la raison, vient la vie raisonnable que l'Etat chrétien a pour principale fin de développer; de l'union du Christ et de Dieu vient la vie spirituelle, universelle, catholique, que l'Eglise a pour fin principale de développer. Quant à la vie divine, elle est l'œuvre de Dieu seul; je veux dire de la Trinité, qui fait dans l'esprit de l'homme sa demeure; de là la gloire. Grâce à la charité, toutes ces sociétés s'unissent sans se confondre, chacune ayant une fin qui lui est propre. L'Etat n'est pas chargé d'allaiter les enfants, de les nourrir, de labourer les champs, de tisser la laine; la famille n'a pas la force publique, la justice, l'administration, la législation, les académies. L'Etat protége, dirige la famille; il ne l'absorbe pas. La famille sert l'Etat, lui donne des citoyens, des soldats, des juges; elle ne le domine pas.

« L'Etat chrétien, à son tour, sert l'Eglise; il ne la domine pas. Mais si l'Eglise dirige l'Etat par ses lumières, elle ne l'absorbe pas. Elle n'a ni armées, ni tribunaux, ni préfets, ni conseillers, ni ministres d'Etat. Sa mission est de prier pour le monde, de diriger les âmes dans la voie du salut, d'administrer les sacrements, d'*enseigner les nations*, de protéger la liberté des peuples et l'autorité des rois; *de réunir les peuples en un seul troupeau et sous un seul pasteur*; toutes choses que l'Etat est dans l'impuissance de faire, n'ayant pour cela ni mission

ni puissance; car il n'a pas la vie spirituelle et universelle. Enfin, Dieu fait ce que ne peut faire l'Eglise; il sauve, il glorifie, il inspire l'Eglise, mais sans pour cela l'absorber. Il laisse à l'Eglise le pouvoir de lier et de délier, qu'elle exerce au nom du Christ, son chef; car *le Père ne juge personne, il a remis ce pouvoir au Christ, parce qu'il est fils de l'homme.* (*Joan.* v, 22.)

« Ces divers ordres s'unissent l'un à l'autre par leurs chefs, qui appartiennent aux deux ordres dont ils sont médiateurs. Associé au pouvoir public dans la monarchie chrétienne, le père de famille est le médiateur de la famille et de l'Etat. Associé au pouvoir spirituel, le prince est médiateur du clergé et du peuple : uni au Verbe, l'Homme-Dieu est médiateur de Dieu et des hommes. Tout se distingue, mais tout s'unit.

« Enfin, l'homme lui-même étant un comme la société est une, le même homme appartient, mais à différents titres, à la famille, à l'Etat, à l'Eglise. Le prêtre est fils, citoyen et pontife. Le laïc est membre de la famille, membre de l'Etat, membre de l'Eglise. Chacun a diverses sortes de devoirs, et appartient, à divers titres, aux sociétés diverses, mais il appartient tout entier à chacune d'elles, l'homme étant indivisible; et il appartient à chacune sous un rapport déterminé, l'âme ayant diverses puissances. — Saint Athanase va jusqu'à dire diverses personnalités. — De là la grande science de la politique chrétienne, basée sur la distinction et la subordination mathématique des différents ordres : le particulier, le général, l'universel, l'absolu. »

POSITIVISME. — M. Caro dit dans ses *Etudes morales :*

« Indiquons rapidement l'état actuel, les forces du positivisme et ses chances de succès en l'an de grâce 1854. L'essor du positivisme, comme dit M. Comte, doit se mesurer quelque peu sur l'extension du subside sacerdotal. Or le budget du grand prêtre est en voie de progression notable. Fondé le 12 novembre 1848, il monte à 3,000 francs en 1849, à 3300 en 1850, à 4200 en 1851, à 5600 en 1852, à 7400 en 1853. Il montera en 1900 à plus de 100,000 francs, si cela continue. D'après les sources qui alimentent le subside sacerdotal, M. Comte trouve ce qu'il appelle *trois foyers positifs;* un à Paris, les deux autres en Hollande et en Irlande... En dehors de ces trois *foyers* parisien, hollandais et irlandais, M. Comte avoue tristement qu'il n'enregistre sur son livre d'or (c'est le cas de l'appeler ainsi, puisque c'est le registre des souscripteurs) que des adhésions isolées et de rares sympathies. En somme, de grands efforts, de gros volumes, quatre-vingt-onze souscripteurs, trois foyers positivistes, tel est le bilan de la religion nouvelle. Le monde n'appartient pas encore au positivisme... L'originalité du système consiste à vouloir construire une religion presque mystique, en prenant pour base un matérialisme absolu... L'ambition avouée de positivisme n'est rien moins que de renouveler l'esprit humain, en ramenant les phénomènes moraux à la loi des explications scientifiques, et en substituant définitivement les notions et les méthodes positives aux doctrines religieuses et métaphysiques qui n'ont été que le régime provisoire de l'humanité... Il y a un fait qui grandit chaque jour, c'est le règne des sciences positives... Elles ne seront complètes que le jour où elles auront repris ce légitime domaine des phénomènes sociaux, politiques, religieux, usurpé par le mensonge et l'illusion... Tel est le dernier terme auquel vient aboutir cette doctrine, (la philosophie de M. Comte, qui a paru avant la sociologie, et qui est plutôt critique que dogmatique), fortement liée dans ses détails, mais inspirée par une passion étroite et âprement systématique, la passion de l'unité dans la science, de l'unité obtenue à tout prix et ramenant à des conditions uniformes de certitude les ordres de réalités les plus dissemblables.

« Que M. Comte ne croie pas en Dieu, c'est ce que quelques citations prises au hasard, suffiront pour mettre hors de contestation : *Au nom du passé et de l'avenir les serviteurs théoriques et les serviteurs pratiques de l'humanité viennent prendre dignement la direction générale des affaires terrestres, pour construire enfin la vraie providence morale, intellectuelle et matérielle, en excluant irrévocablement de la suprématie politique tous les divers esclaves de Dieu, catholiques, protestants, ou déistes, comme étant à la fois arriérés et perturbateurs...* Nous rappellerons encore textuellement ces mots significatifs : *Là seulement* (à Paris) *a déjà surgi l'ébauche décisive de la vraie régénération non moins sociale qu'intellectuelle, sous un digne concours des deux sexes. Diderot et Condorcet ne pouvaient espérer que, un siècle après l'Encyclopedie, leur successeur unirait de nobles couples par l'engagement du veuvage éternel, et vouerait à l'humanité des enfants pleinement dispensés de Dieu..... En un mot, l'humanité se substitue définitivement à Dieu sans oublier jamais ses services provisoires.* »

M. Caro résume ensuite la philosophie de l'histoire positiviste. Il y a dans l'histoire trois périodes : la période théologique, la période métaphysique, et la période positiviste. La première se subdivise en trois époques, celles du fétichisme, du polythéisme du monothéisme, qui est inauguré par Moïse. Avec le christianisme, la divinité revêt enfin la nature humaine. Mais il reste encore un pas à faire, car l'humanité conserve encore le préjugé d'un Dieu étranger à elle, d'un dieu objectif. C'est la métaphysique qui va détruire ces illusions, mais, toute-puissante à détruire, elle est impuissante à fonder; elle doit disparaître aussi comme tous les régimes de transition, et faire place au positivisme qui fait en connaissance de cause ce que les siècles précédents faisaient sans le savoir, car l'humanité s'adorait déjà elle-même, mais elle s'objectivait dans des êtres surnaturels, elle adorait son ombre agrandie dans les nuages.

Voici maintenant comment M. Caro expose la théorie du *grand-être :* « L'humanité prise dans son ensemble, se décompose en deux grandes classes d'êtres que M. Comte appelle deux populations, — les vivants (population objective), et les morts, auxquels il faut joindre ceux qui sont à naître (population subjective). Les vivants travaillent pour leurs descendants, mais sous l'impulsion de leurs ancêtres. La population subjective qui est à naître est le but de notre activité. Mais la source de cette activité est dans la population subjective des morts. C'est elle qui nous transmet les procédés de toutes nos opérations. Nous agissons par eux et avec eux..... Les morts représentent la dignité du grand-être ; les vivants, en représentent l'efficacité. Les morts ne peuvent agir que par l'intermédiaire des vivants... La population des morts est réduite au triste état d'une population subjective, parce qu'elle n'a qu'une existence abstraite, vague, indéterminée dans le souvenir des vivants... Et pourtant, si l'on presse bien la pensée intime de M. Comte, on finira par s'apercevoir que c'est cette pâle population des trépassés qui seule constitue le grand être. Remarquez bien que M. Comte n'admet pas l'immortalité au sens du spiritualisme, et que, pour lui, il n'y a d'autre immortalité que cette vie subjective dans la pensée des vivants. Il n'y a donc pas de réalité dans l'existence prolongée des morts. Cette existence n'est qu'une abstraction, ou mieux n'est qu'un souvenir. Et malgré cela, chose étrange! c'est cette population vague et flottante de souvenirs, de reflets, et de fantômes qui épuise toute la réalité du grand-être. Les générations futures ne comptent pas encore ; les générations présentes ne sont pas encore jugées, et il faut avoir subi le jugement positiviste pour être incorporé à la sublime déesse. Nous sommes ici d'une exactitude littérale... Le vrai, le seul grand-être, parce qu'il est le seul qui soit définitif, se compose des morts, mais des morts qui sont dignes de vivre dans le souvenir, c'est-à-dire, selon la grande formule, de ceux seulement *dont l'essor objectif a laissé de dignes résultats.* Que deviennent donc les autres existences ? Que deviennent ou les parasites qui ont surchargé la terre d'un inutile fardeau, ou les mécréants qui refusent de plier le genou devant le grand-être ? Ils meurent à tout jamais et sans rémission. M. Comte n'a pas pour eux assez de paroles de mépris. Il les abandonne à toutes les horreurs du néant ; mais en définitive, comme ce néant ressemble de bien près au grand-être, nous en prenons admirablement notre parti. Nous ne vivrons pas sur les tables de commémoration de M. Comte ; notre nom sera impitoyablement exclu de l'almanach positiviste. Voilà notre sort ; il est affreux et il nous fait rire. En revanche le paradis du grand-être, fermé d'une main avare aux paresseux et aux mécréants, est ouvert d'une main libérale à d'autres individualités, répudiées à tort par les théologies aveugles. Le *grand-Etre* ouvre son large sein à toutes les races susceptibles d'adopter la commune devise des âmes supérieures : *Vivre pour autrui.* Or, quels êtres vivent plus pour nous que le cheval, le bœuf et l'âne, que par une suprême élégance, M. Comte appelle *nos libres auxiliaires animaux?...* Avec ce système commode de théodicée... puisque le grand-être n'est que la race prépondérante d'une planète, ... il peut y avoir une infinité de grands-êtres ; mais ils nous sont parfaitement indifférents ;... l'humanité seule nous intéresse puisque nous appartenons à l'humanité. — Mais le grand-être, dira quelque sceptique, est bien éloigné de nous... M. Comte prévoit l'objection, et y répond victorieusement de manière à charmer les plus incrédules. Le grand-être a une gracieuse personnification ici-bas : c'est la femme. Le sexe *affectif*, voilà où peuvent se porter nos hommages et s'adresser notre culte. C'est l'agréable intermédiaire entre le grand-être et nous. Mais pour que la femme soit un intermédiaire suffisamment pur, M. Comte rêve en son honneur... une sorte d'hermaphrodisme artificiel qui est bien à la fois la plus indécente et la plus bouffonne des inventions (p. 68 et 276 du IVe vol.)... S'il suffit pour n'être pas athée, d'instituer une religion et un culte, quels que soient d'ailleurs cette religion et ce culte, nous en conviendrons aisément, M. Comte n'est pas athée, puisqu'il a établi tout un système de rites religieux ; mais si l'athéisme résulte de ce simple fait que l'on récuse toute réalité supérieure ; que l'on rejette parmi les hypothèses oiseuses l'existence d'un souverain Etre, distinct du monde, dont il est à la fois le principe et la fin ; si l'athéisme, comme le mot même l'indique, est le caractère de toute doctrine qui se passe de Dieu, et si le mot *Dieu* signifie ce que l'éternel bon sens lui a toujours fait signifier, l'absolu, l'infini, l'être nécessaire, la première et la dernière raison des choses, en ce cas, je ne sais trop comment M. Comte pourrait soutenir sérieusement qu'il n'est pas athée, puisque tout l'esprit de sa doctrine est dans l'élimination de l'absolu... En réalité, il répudie l'idée d'une cause première ; cela nous suffit pour dire que sa doctrine est l'athéisme. »

Le culte établi par M. Comte consiste principalement dans l'évocation cérébrale des morts. Ce culte se divise en culte privé et en culte public ; le premier se subdivise en culte personnel et culte domestique. « Le culte privé personnel, » dit encore M. Caro, « donne naissance à une grande institution sociolatrique, l'institution des vrais anges gardiens. Il est facile de deviner d'après les tendances générales du système, que les vrais anges gardiens sont les femmes... La mère, l'épouse, la fille, personnifient en elles les trois modes de la perpétuité humaine, le passé, le présent et l'avenir, comme aussi elles représentent, dans un symbole touchant, les trois degrés de la solidarité qui nous lie aux supérieurs, aux égaux, et aux inférieurs. Que de choses dans une mère ! Quelle pro-

fondeur de symbolisme dans l'épouse et dans la fille! Le culte des anges gardiens exige trois prières quotidiennes. La première, celle du lever, plus étendue que les deux autres, doit nous disposer au bon emploi de nos forces.... Le culte privé domestique se distingue du précédent par la grande institution des sacrements sociaux... Les neuf sacrements sont destinés à sanctifier les phases générales de la vie privée... Le premier (la présentation) n'est pas autre chose qu'une sorte de baptême positiviste. M. Comte n'oublie même pas, dans la collation de ce sacrement initial, le parrain et la marraine, qu'il appelle avec une solennité comique, *un couple artificiel*. Le second sacrement (*l'initiation*), marque le passage de l'éducation spontanée que dirigeait la mère à l'éducation systématique, émanée du sacerdoce. L'*admission* autorise le jeune homme, à 21 ans, à servir librement l'humanité, dont jusqu'alors il reçut tout sans lui rendre rien. La *destination* consacrera la fonction utile, définitivement choisie par le jeune serviteur du grand-être. Le *mariage* se complète par l'institution du *veuvage éternel*, et par l'engagement que prennent les conjoints, au cas où l'un des deux deviendrait veuf, de se vouer au *mariage subjectif*... A 42 ans, l'homme, arrivé au terme de son développement... recevra le sacrement de *maturité*... A 63 ans, le fonctionnaire de l'humanité vient, dans le sacrement de la *retraite*, abdiquer son activité épuisée. Ce sacrement ne sera pas du goût de tout le monde. Les riches, par exemple, seront tenus de livrer à un successeur désigné le capital qui leur a servi d'instrument... L'institution du huitième sacrement est pour M. Comte l'occasion de maudire un des plus beaux et des plus augustes sacrements de l'Eglise catholique, celui qui vient consoler le mourant, en lui montrant, en échange de la lumière terrestre, les splendeurs du jour qui ne finira pas. C'est, aux yeux de M. Comte, *une solennité monstrueuse où le catholicisme, oubliant sa destination pour rester fidèle à son caractère antisocial, érige la rupture de tous les liens humains en condition nécessaire d'une éternité non moins égoïste que chimérique. Au contraire, dans le sacrement de la transformation, le sacerdoce de l'humanité, mêlant les regrets civiques aux larmes domestiques, représente l'existence prête à s'ouvrir comme le perfectionnement subjectif des services objectifs qui l'auront méritée*. Sept ans après... le sacerdoce ayant prononcé l'*incorporation*, il préside au pompeux transport des restes sanctifiés, qui jusqu'alors déposés au champ civique, viennent occuper leur place éternelle dans le bois sacré qui entoure le temple de l'humanité. »

Quant au culte public, M. Comte le logera provisoirement dans les églises catholiques. Les édifices sacrés devront s'élever au milieu des *tombes d'élite*. Le sanctuaire devra contenir un septième de l'auditoire, afin que le grand prêtre se trouve entouré des femmes d'élite, qui constituent la meilleure et la plus belle représentation du grand être. Au lieu du signe de la croix, on dira : L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but. « Il serait trop long, » dit M. Caro, « de parler des processions, des bannières à double face, des fêtes de toute espèce qui se célébreront périodiquement, et au nombre desquelles il ne faut pas oublier deux genres nouveaux et fort agréables, les *fêtes statiques* et les *fêtes dynamiques*. Mais nous ne pouvons passer absolument sous silence le fameux calendrier positiviste qui a paru au bon public une chose si réjouissante, que cinq ou six éditions ont été épuisées en deux ou trois ans. Et cet excellent M. Comte, qui voit dans le prodigieux débit de son almanach la preuve irrécusable du succès de sa doctrine! Nous avons dit le calendrier ; il serait plus juste de parler au pluriel. Il y a deux calendriers positivistes, l'un définitif, et consacrant le culte abstrait de l'humanité, l'autre simplement provisoire..... ayant pour but la *glorification complète du passé*, c'est-à-dire la commémoration des grands ancêtres de la famille humaine et des plus nobles serviteurs de l'humanité. Mais parmi ces pères illustres, dont il faut consacrer la mémoire, il y en a de différents degrés. Il y a, si je puis dire, les grands saints, les petits saints, et les saints d'une moyenne espèce, qui fourniront trois genres de types, mensuels, hebdomadaires et quotidiens. Les treize types mensuels, protecteurs et patrons des treize mois de l'année positiviste, sont Moïse, Homère, Aristote, Archimède, César, saint Paul, Charlemagne, Dante, Guttemberg, Shakespeare, Descartes, Frédéric, Bichat. Dans chaque mois il y a quatre *types hebdomadaires*, ce qui donne cinquante-deux pour l'année. Dans chaque semaine il y a six types quotidiens, parce que le type hebdomadaire se localise le septième jour. On trouve quelque peu d'arbitraire dans la répartition des noms illustres qui composent ces trois catégories. Hercule est indigné d'être subordonné à Numa, et saint Jean-Baptiste rougit du voisinage incivil de Mahomet, qui est non-seulement son voisin, mais son chef de file. De son côté, Platon se demande pourquoi il n'a sous ses ordres qu'une seule et chétive semaine, pendant que l'orgueilleux Aristote étale son triomphe pendant un grand mois. Dans le mois de César, Démosthène est accolé à Philippe, et tous les deux voudraient bien être séparés. Beethoven marche sous les ordres de Mozart, et Joseph de Maistre obéit en frémissant au railleur David Hume. Quant au docteur Gall, il s'installe majestueusement dans une stalle d'orchestre, tandis que Kepler et Copernic sont au parterre, perdus dans la foule..... N'oublions pas la nomenclature des jours de la semaine, maridi, patridi, filidi, fratridi, domidi, matridi, humanidi.... *Maridi*, le 15 Alarcon, Shakespeare 67, sera une date fort piquante à inscrire au bas d'une lettre. »

Quant au clergé positiviste, il se composera de trois ordres. Les aspirants, admis à

vingt-huit ans, et touchant un traitement de 3,000 fr.; les vicaires, chargés de l'enseignement et de la prédication, obligés de se marier, renonçant à leur patrimoine, et recevant 6,000 fr. par an; les prêtres qui ont la plénitude du sacerdoce, exercent le triple office de conseiller, de consécrateur et de régulateur, et reçoivent 12,000 fr. par an, sans compter les frais de tournée. Le grand-prêtre de l'humanité aura 60,000 fr., *outre les frais matériels qu'exigera son immense service.* Il aura quatre assistants, dont le traitement sera la moitié du sien.

« La seule critique, » dit M. Caro, « que nous adressons à M. Comte, l'étonnera peut-être; nous l'accuserons de timidité, d'inconséquence, et, pour dire le gros mot, de capucinade. Oui, quand on fait tant que de détruire, il ne faut pas s'arrêter en chemin. Tout point d'arrêt est une inconséquence. Voyez la logique rapide des systèmes dans la gauche Hégélienne. Feuerbach, comme M. Comte, déteste toutes les métaphysiques et toutes les religions; il déclare, lui aussi, que l'homme, pendant de longs siècles, s'est sacrifié aux sottes idoles d'une philosophie illusoire, et qu'il a honoré par un suicide imbécile de vaines abstractions. Il affirme que ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais que c'est l'homme qui a créé Dieu, en objectivant la conception qu'il avait de soi. C'est l'homme qui a détaché la plus noble partie de son âme, qui lui a naïvement attribué une existence distincte et l'a nommée tour à tour Brahma, Jupiter, Jéhovah, Jésus. Que l'homme s'habitue enfin à se prendre lui-même pour terme suprême de son culte. Que le genre humain se sache Dieu! C'était la conclusion du fameux livre de Feuerbach, l'*Essence du christianisme;* mais cette conclusion fut dépassée. Voici venir M. Max Stirner, et à ses yeux Feuerbach n'est qu'un dévot, bien plus, un cafard. Feuerbach tend encore à la *transcendance;* il admet un être étranger à l'homme et supérieur à lui; il n'est pas encore le pur disciple de l'*immanence,* le libre philosophe qui, dégagé de tout préjugé, rend personnellement à chaque homme la possession de l'absolu... La dialectique vive et serrée de Stirner contre Feuerbach s'applique avec un admirable à propos à la doctrine de M. Comte. Qu'est-ce donc, pouvons-nous dire, nous aussi, au chef de la religion positiviste, qu'est-ce que cette idée de l'homme généralisée que vous mettez à la place de Dieu? Qu'est-ce que ce pâle et gigantesque fantôme de l'humanité subjective, qui grandit sans cesse, qui se nourrit de mes larmes, de mon sang, de ma sueur, que vous prétendez honorer par de si étranges sacrifices, par tant de dévouements, de peines et de privations? C'est encore là un dieu extérieur, encore un fléau des siècles à venir, tyran futur de l'histoire, bourreau implacable de nos consciences, despote fort de nos faiblesses, puissant par nos misères! L'humanité! encore une abstraction, encore une religion, c'est-à-dire encore une servitude! Nous aussi, comme M. Stirner, nous pouvons demander à M. Comte : Qu'avez-vous donc prétendu faire? Changer un nom? Est-ce donc là tout? On disait Dieu, vous direz l'humanité. La belle conquête, le beau triomphe!... Comme Stirner enfin nous proclamerons qu'il n'y a rien en dehors de l'individu.... qu'en dehors de moi commence le pur néant... Niez Dieu, et je vous défie de ne pas aboutir logiquement à cette effroyable et monstrueuse idolâtrie du moi humain. Il y a quelque force d'esprit à pousser jusque-là ce grand délire. M. Comte s'est arrêté à mi-chemin. Il nous donne un dieu de son invention, le dieu le plus pâle, le plus impuissant, la plus stérile abstraction, le reflet le plus décoloré de l'existence humaine. Il ne croit pas à l'existence d'une réalité supérieure et distincte du monde, d'une cause suprême qui contienne en soi la raison universelle et la dernière fin des choses. Et il met son esprit et celui de ses adeptes à la plus étrange des tortures, pour leur faire imaginer cette existence abstraite, cette réalité subjective, mystérieusement réfugiée dans le souvenir des vivants, pâle divinité, silencieuse hôtesse de ces limbes intérieurs, que chacun porte au fond de sa pensée, et dont nous nous plaisons, de temps en temps, à évoquer quelque image fugitive, quelque type effacé. C'est là, on en conviendra, un singulier séjour, et un dieu étrange. Qui peut croire que l'impitoyable logique se paye d'un aussi candide symbole? Et quoi! vous lui avez appris à être sans pitié en face d'un type auguste et sublime, idéal suprême de notre raison, objet de notre immortel désir, et vous croyez naïvement qu'elle s'arrêtera juste aux limites que vous lui avez tracées, et qu'elle respectera vos puériles chimères! Vous avez déchaîné l'ironie contre Dieu et vous croyez que vos inventions mesquines sortiront invulnérables de ses étreintes fatales? La plaisante illusion! Payez-vous de mots et de rêves tant qu'il vous plaira, mais du sein de l'athéisme, il ne pourra jamais sortir que des fruits maudits, le fatalisme le plus absolu et l'égoïsme le plus forcené. Otez Dieu de ma raison, ma liberté n'a plus d'appui, la justice n'a plus de sanction, la charité n'est plus que de la démence, le monde n'est plus qu'un chaos sur lequel plane le destin. »

On a vu que M. Comte remplace par la même chimère les deux grands dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Les *êtres convergents et associables*, c'est-à-dire les positivistes, jouiront selon lui de l'immortalité, mais d'une immortalité purement subjective. « C'est, » dit M. Caro, « une sorte de vie qui n'a rien d'*objectif*, c'est-à-dire qui n'a pas de réalité extérieure et formelle, et qui se concentre exclusivement dans la pensée et dans le souvenir d'autrui : c'est une vie par reflet, une existence greffée sur l'imagination et la mémoire des vivants. Les *nobles trépassés* se survivent à eux-mêmes, par la gloire, par la louange, par l'estime ou l'affection dont

ils sont l'objet. C'est là une singulière manière d'exister, et qui, on l'avouera sans peine, a trop peu de réalité pour ne pas ressembler au néant ...Tout périt de nous, à notre mort, tout, sauf notre souvenir, qui suffit pour nous immortaliser. Cette doctrine, au fond, n'est pas autre chose que la vieille idée du néant matérialiste, sous des formes très-pédantesques. » M. Comte parle sans cesse de survivance sans croire à l'immortalité, comme il parle sans cesse du grand-être et du culte qui lui est dû, quoiqu'il ne croie pas en Dieu.

POUVOIR TEMPOREL DU PAPE. — Sous ce nom on peut entendre deux choses fort distinctes : la souveraineté du Pape sur les Etats de l'Eglise; et la suprématie qu'il exerça au moyen âge sur les rois et les peuples. Nous allons nous occuper d'abord de ce dernier pouvoir qui présente lui-même deux faces distinctes.

Il y a en effet, de grands rapports entre le pouvoir exercé par l'Eglise sur les rois, et le pouvoir exercé par elle sur les hérétiques. Le premier avait pour but de réprimer les excès de l'autorité, comme le second était dirigé contre les excès de la liberté. Par la *déposition*, les Papes maintenaient les rois dans le devoir; et par la *répression* de l'hérésie, ils y maintenaient les peuples par les rois. La *répression* rendait aux chefs le même service que la *déposition* rendait aux sujets; ou plutôt l'un et l'autre pouvoir était utile à la société tout entière. Le pouvoir des Papes sur le temporel des rois, et leur pouvoir pour la répression de l'hérésie sont donc corrélatifs. Aussi ont-ils la même source, reposent-ils sur la même base, comme ils ont été attaqués au nom des mêmes préjugés. La légitimité de ces deux pouvoirs est incontestable. Les actes des Papes du moyen âge, contre les mauvais rois et contre les hérétiques, doivent s'expliquer, non par le consentement des peuples ou par quelque autre raison semblable, mais par un droit immuable. Ou plutôt il faut distinguer dans le pouvoir temporel de l'Eglise, tel qu'on l'a vu à l'œuvre, deux éléments : l'un essentiel, qui existe toujours, bien qu'il puisse rester sans application à certaines époques, par suite des circonstances; l'autre accidentel qui doit se modifier avec les siècles. Ce droit essentiel repose sur la transformation qu'opère le christianisme au sein du peuple. Une nation entièrement catholique fait nécessairement de la religion l'un des éléments fondamentaux de son état social; dès lors tout ce qui compromet l'existence de la religion au sein de cette nation, porte atteinte à la vitalité de la nation elle-même. Par là même le pouvoir *direct* du Pape sur les choses religieuses, rejaillit naturellement et *indirectement* sur les affaires civiles. Si le roi, au lieu d'employer son pouvoir à faire régner le Christ qu'il représente, veut altérer la religion, et porte ainsi atteinte à la constitution sociale, le Pape peut déclarer qu'il n'est plus un roi *chrétien*, et que la société qui veut un roi *chrétien*, qui ne peut en vouloir un autre, doit pourvoir à son salut. De même, si une hérésie vient à menacer la religion qui est le lien social, le Pape peut et doit déclarer au prince, que son devoir est de préserver la société du danger qu'elle court.

Cette importante question a été l'objet d'une magnifique improvisation, prononcée en 1855, par Mgr de Salinis, alors évêque d'Amiens; improvisation qui tint suspendus à ses lèvres, pendant une demi-heure tous les ecclésiastiques d'Amiens, réunis pour une conférence. Nous regrettons que nos souvenirs ne nous permettent pas de rapporter intégralement ces éloquentes paroles; nous allons seulement tâcher d'en transmettre à nos lecteurs un écho bien affaibli, les prévenant que nous n'écrivons que de mémoire, et qu'ainsi nous sommes seuls responsables de ce qu'on va lire :

« Il y a peu d'années, » disait Sa Grandeur autant qu'il nous est possible de nous le rappeler, « les plus chauds partisans de la papauté ne savaient la défendre qu'en la dépouillant de ses droits. On disait : sans doute les Papes ont été trop loin; mais au moyen âge, la société était dans l'enfance, et avait besoin de tuteurs; d'ailleurs, en somme, ce pouvoir exorbitant a été utile, il a sauvé le monde; il faut donc excuser ceux qui en furent dépositaires. Nous ne devons pas aujourd'hui accepter la question sur ce terrain. Il faut reconnaître la base inébranlable du *droit* des Papes. Il n'y a pas de société possible sans religion. Il y a bien dans l'homme quelques éléments de sociabilité; mais la religion seule les développe et les sanctionne. Les peuples anciens eux-mêmes ne vivaient en société qu'en vertu de l'élément révélé qui existait encore, quoique altéré, dans chacune de leurs religions; et à mesure que cette révélation primitive s'éteignait davantage, la société s'affaiblissait, à tel point qu'elle arriva à n'être plus qu'un cadavre. Le christianisme se lève sur le monde; il met trois siècles à en prendre possession. Dieu qui voulait lui donner plus tard la puissance humaine, montre ainsi qu'elle ne lui est pas nécessaire. Le christianisme grandit sans cette puissance, et malgré elle. Cependant l'Eglise devient l'âme de la société; tout se transforme sous sa douce influence; tout ce qui possède l'autorité n'est plus que le lieutenant de Jésus-Christ; tels, le souverain dans l'Etat, le père dans la famille. C'est la loi de Dieu qui est le ciment et le lien de la société, et comme le Pape est l'interprète de cette loi, comme il est le juge de toutes les consciences, il donne sans sortir de sa juridiction spirituelle, des réponses qui produisent des effets civils, par suite de l'organisation chrétienne de la société qui demande, qui écoute, qui exécute ces réponses. Si par exemple, un roi attaque l'Eglise, et sape ainsi les bases de la société, au lieu d'employer son autorité à favoriser le développement de l'homme chrétien, *minister Dei in bonum* (*Rom.* XIII, 4), le Pape peut éclairer la conscience des peuples sur la

question de savoir si le prince est encore dans les conditions où il doit être pour conserver son droit de commander. De même, si des hérétiques veulent altérer les croyances publiques, le Pape ne fait que son devoir en éclairant la conscience des rois, sur ce que leur impose leur charge pour réprimer le mal, *vindex in iram*. Le moyen âge n'existe plus; mais les principes ne périront pas, et s'ils n'ont pas d'application aujourd'hui, au moins dans la même mesure qu'autrefois, c'est que les circonstances ne sont plus les mêmes. Quant l'unité religieuse aura été rétablie, la puissante intervention des Papes reparaîtra. Elle revêtira sans doute une autre forme, car le monde chrétien n'est plus ce qu'il était au moyen âge. Il est sorti des langes de l'enfance. Il a passé par les orages de la jeunesse; il a fait de terribles expériences au milieu des catastrophes du XVIe et du XVIIIe siècle. Son âge mûr comportera une plus grande liberté. L'avenir est le secret de Dieu; mais nous pouvons pressentir que la puissance de la papauté renaîtra sous une discipline plus douce. L'intervention de l'Eglise est encore dans la conscience et dans les désirs des peuples; les faits contemporains l'attestent hautement. Que l'anglicanisme croule; que le schisme grec, la Chine, l'Inde, viennent à se dissoudre, le catholicisme ressaisira l'empire du monde. Le Pape redeviendra l'arbitre des peuples. »

M. Gosselin a publié un savant ouvrage sur le pouvoir temporel du Pape. Nous aimons à reconnaître toute la richesse d'érudition qui donne à ce travail une haute valeur; mais nous croyons que la question n'y est pas traitée à fond, et qu'il a besoin d'être complété par le livre de M. Du Lac, intitulé : *L'Eglise et l'Etat* (2 vol. in-12), dans lequel est exposé en détail le point de vue indiqué au commencement de cet article. M. de Noailles qui loue M. Gosselin dans son Histoire de Mme de Maintenon, s'exprime ainsi à la p. 299 du t. II de cet ouvrage. « Il est vrai qu'un parti dans l'Eglise chercha bientôt à fonder son pouvoir sur des opinions théologiques qui tendaient, en vertu du droit divin, à lui attribuer une juridiction, au moins indirecte, sur les choses temporelles. Mais il est évident que c'était dans les conditions sociales de cette époque (le moyen âge) que les Papes et le clergé puisaient principalement leur puissance. » Les réflexions que nous avons présentées au commencement de cet article montrent dans quel sens les paroles de M. Noailles peuvent être justifiées. Elles s'écarteraient complétement de la vérité, si elles faisaient découler tout le pouvoir temporel du Pape du droit public du moyen âge, droit public qui, à certains égards, était lui-même un effet de ce pouvoir.

On consultera aussi avec fruit le travail de M. Darboy, dont nous avons parlé à l'article DISTINCTION DES DEUX PUISSANCES.

Quand au pouvoir du Pape sur les états pontificaux, il faut lire un article de D. Guéranger, dans l'*Univers* du 29 août 1858. Nous en extrayons ce qui suit : « Il en est qui demanderont : mais la souveraineté temporelle du Pape à Rome, est-elle donc un dogme? — Non, elle est tout simplement un fait, mais un fait surnaturel. Il n'est pas même nécessaire d'être Chrétien pour en être frappé; mais si l'on est Chrétien, pour peu que l'on soit attentif à l'histoire de cette ville, on ne saurait douter que le Christ ne se la soit réservée. Après cela, rassemblez si vous voulez, toutes les raisons de convenance; montrez l'utilité qui résulte de l'indépendance du Pape pour le gouvernement de l'Eglise; prouvez que si cette monarchie temporelle du Pape n'existait pas, il faudrait l'établir; tout cela est incontestable, mais en même temps, tenez les yeux ouverts sur la grande synthèse historique qui s'étend de Romulus à Pie IX; vous verrez mieux encore pourquoi et comment le Christ tient à régner ici-bas sur ce point de notre globe.

« Malgré les agitations et les bouleversements, l'Europe tient debout, et par elle le monde; il y a une cause à cela, c'est que le Christ a daigné ne pas se laisser détrôner à Rome. Dans sa miséricorde, il a résisté à tous les complots, non qu'il ait besoin de ce trône, lui dont la terre n'est que le marchepied; mais il l'a juré : *Ce trône durera autant que les cieux* (ps. 88). S'il s'affaiblissait, toute institution humaine en ressentirait le contrecoup; c'est la clef de voûte des sociétés. Le monde a pu s'en passer autrefois, quand les temps n'étaient pas mûrs, et à quelles conditions! Aujourd'hui, le Christ perdant le sceptre de Rome pour toujours, ce serait la fin des temps. Nul catholique ne s'étonnera de ce langage, s'il croit, comme il doit le croire, que ce monde n'est maintenu qu'à cause de l'Eglise qui recrute ses élus dans son sein. Quant aux économistes, nous les ferons souvenir que la propriété particulière a commencé à courir des risques chez nous, le jour où la propriété ecclésiastique a été violée. Maury le disait déjà dans l'assemblée Constituante, et on ne l'écouta pas; on se flattait que Dieu étant évincé, l'homme ne le serait pas pour cela. Depuis lors, néanmoins tout chancelle, tout est mis en question. Que resterait-il des souverainetés, si la plus sacrée, la seule directement divine, venait à s'éteindre pour toujours. Pense-t-on que Dieu qui a fait Rome éternelle pour lui-même, se plierait à nos remaniements? Il est trop tard; le Christ continue de régner à Rome; s'il était détrôné, la société s'abîmerait dans le chaos. Il y aurait un livre entier à faire sur cette haute question où l'on montrerait le lien indissoluble de la principauté de Pierre avec la ville de Rome, et cet autre lien mystérieux de la suprématie spirituelle avec la monarchie temporelle dans la ville des Césars. Que l'historien chrétien n'aille donc pas attribuer à la disposition d'une Providence ordinaire un fait et un droit qui ont leur racine dans l'ordre surnaturel; on est ici, j'en conviens, sur un terrain tout mystique; mais n'oublions pas que le centre des destinées de l'humanité appartient à

l'ordre mystique, si on veut l'appeler ainsi: Le Verbe incarné, roi de toute créature, et ne pouvant abdiquer son empire. » Le savant religieux montre que la souveraineté des Papes sur Rome, commença dans sa plénitude en 726, par l'indignation des Catholiques contre les tentatives iconoclastes de Léon l'Isaurien; Pépin et Charlemagne n'ont donc fait que la reconnaître et la défendre contre les Lombards; les provinces mêmes qui sont désignées dans les donations que ces deux princes firent au Saint-Siége, s'étaient déjà données librement au Souverain Pontife, pour jouir de sa protection, et nos illustres monarques ne firent (c'est déjà une assez belle gloire) que détruire les obstacles qui interrompaient l'exécution de cette volonté populaire.

PROGRÈS. — Le mot de progrès a un sens chrétien et acceptable par les vrais philosophes. Il signifie alors, soit le développement du dogme, si bien exposé par le P. Newman dans un ouvrage *ad hoc*, soit les transformations que le dogme immuable opère au sein des peuples par cette féconde influence sur laquelle Mgr de Salinis revient souvent dans ses belles instructions pastorales. Mais le progrès a aussi un sens hétérodoxe contre lequel les défenseurs de la vérité ne sauraient protester trop vivement. Laissons parler ici M. Lefèbve, professeur à l'Université catholique de Louvain (*Revue catholique*, juin 1856) : « La théorie du progrès en matière de religion, qui sert de base à l'ouvrage de M. Laurent (professeur à Gand), est l'œuvre des panthéistes allemands et des socialistes les plus compromis. C'est le renversement complet de la religion chrétienne. Cette théorie est fausse, soit qu'on la considère au point de vue des principes, soit qu'on la soumette au contrôle de l'histoire.

« Envisagée au point de vue philosophique, la doctrine du progrès est une conséquence logique du panthéisme, dont elle a suivi toutes les phases dans les temps modernes; nous avons vu qu'elle ne peut se soutenir dans aucun autre système. Le professeur de Gand, en condamnant le panthéisme, doit en bonne logique désavouer son propre enseignement.

« Les maîtres de l'école progressiste proclament que l'homme ne peut jamais connaître la vérité ; qu'une nouvelle vérité n'est qu'une nouvelle erreur; que la vérité change selon les temps et selon les lieux; qu'elle est autre à Athènes, autre à Rome; vérité en deçà du Rhin, erreur au delà! Que ce qui était la vérité au moyen âge est l'erreur aujourd'hui, ou le sera demain. Conséquents, ils doivent bannir la foi et rejeter tout dogme, prêcher le doute universel et préconiser le scepticisme absolu ; car dans leurs principes, toutes les religions, toutes les doctrines, sans en excepter la plus nouvelle, celle de Saint-Simon, sont également vraies, ou, si l'on aime mieux, également fausses; car ce n'est qu'une affaire d'opinion aussi mobile que les flots de l'Océan.

« On ne saurait confondre dans un même anathème ou dans une glorification commune la vérité et l'erreur, sans faire disparaître la distinction qui sépare le bien du mal, la vertu du vice. On est ainsi amené à réserver le même sort aux justes et aux plus vils scélérats : l'égalité la plus absolue doit régner entre tous les hommes au ciel comme sur la terre. Les distinctions *aristocratiques* qu'on a voulu établir entre les Chrétiens et les païens, entre les adorateurs du vice sous toutes les formes et ceux du vrai Dieu, entre les forçats et les honnêtes gens, sont à jamais bannies. La loi morale n'a plus de sanction; il ne reste rien pour stimuler la vertu, rien pour stigmatiser le vice et lui imposer un frein.

« Quand on confond la vérité et l'erreur, le bien et le mal, il est nécessaire d'affirmer l'identité des contraires, et de nier le principe de contradiction, base de la logique : il faut adopter la logique de Hegel.....

« Condamné par toute saine philosophie, la doctrine du progrès est aussi en opposition formelle avec l'histoire. Elle admet comme point de départ que l'état d'ignorance fut l'état primitif de l'homme, et que la première religion fut un fétichisme abject. Or, non-seulement on ne prouve pas cette assertion gratuite; mais les monuments les plus certains de l'histoire et les traditions de tous les peuples, d'accord avec les données de la psychologie et les principes de la théodicée, établissent que la science des choses divines doit être placée à l'origine de la société, et que le culte du vrai Dieu fut la première religion du genre humain.

« Loin que les connaissances religieuses soient le fruit du progrès et du développement de la raison, l'homme n'a pu, en matière de religion, se maintenir à la hauteur à laquelle il avait été primitivement placé. Les vérités qui avaient éclairé le berceau du genre humain se couvrirent peu à peu de nuages, et ces nuages allèrent s'épaississant de jour en jour; tandis que les arts et les sciences recevaient chaque jour un éclat plus grand, les vérités religieuses en butte aux attaques des sens se corrompaient à mesure que les siècles s'ajoutaient aux siècles. Les superstitions de tout genre, les erreurs les plus absurdes, toutes les extravagances et toutes les turpitudes s'amoncelaient dans le monde. Cette marche rétrograde ne s'arrêta que quand l'Evangile fut annoncé aux hommes, et elle continua chez tous les peuples qui n'eurent pas le bonheur d'entendre la voix des disciples du Sauveur. Plus on approche des temps modernes, plus les nations qui n'ont pas été instruites par les missionnaires s'enfoncent dans l'erreur. L'homme non éclairé par la révélation vint aboutir au fétichisme, dernier degré de la dépravation. Si, à certaines époques, l'enseignement chrétien se retire ou cesse d'être écouté chez un peuple, on voit aussitôt renaître les superstitions et les erreurs de tout genre. Cette marche, suivie par les connaissances religieuses, est la réfutation complète

et peremptoire de la théorie du progrès.... Il est absurde de considérer le dogme et la morale de l'Evangile comme un développement de doctrines antiques, comme un produit de la raison..... La doctrine chrétienne, sans avoir jamais varié et toujours identique à elle-même, existe depuis dix-huit siècles; si on admet la théorie du progrès, il y a longtemps qu'une telle doctrine aurait cessé d'être en rapport avec les exigences de la science et les progrès de la raison. Comme le contraire est vrai, et que la philosophie, l'histoire et les sciences, aujourd'hui encore, rendent hommage à la religion chrétienne, et la confirment, il faut que la théorie du progrès soit fausse.»

Un ouvrage, que nous avons critiqué à l'article *Enseignement*, contient, sur le sujet qui nous occupe, quelques pages fort judicieuses que nous nous faisons un plaisir de citer ici : « C'est dans les rationalistes, » dit le P. Chastel (*De la valeur de la raison humaine*, p. 405), « une singulière prétention de s'imaginer que la raison humaine a découvert les dogmes du christianisme, lorsque l'un de ces dogmes est précisément que de telles vérités sont inaccessibles à la raison humaine. Voilà du moins un dogme que les philosophes, apparemment, n'auront pas pensé à découvrir. Mais les rationalistes sont merveilleux dans leur manière de prouver que la philosophie inventa et prépara le christianisme. Ils commencent par supposer que le christianisme est un beau système de doctrines rationnelles, purement naturelles; et après cela ils soutiennent à leur aise que chacune de ces vérités a pu être entrevue et même découverte par le génie philosophique. C'est-à-dire qu'ils commencent par nier l'essence même du christianisme, pour affirmer qu'il était humainement possible. Nous croyons ce tour de force indigne de leur bonne foi. S'ils admirent le christianisme, qu'ils commencent par admirer ce premier dogme qui les sépare de lui : l'impuissance radicale de la raison humaine pour arriver au christianisme.

« C'est là une des vérités les mieux établies par les Pères des premiers siècles, en face de la philosophie humaine. Ils protestent contre la seule pensée d'être, comme Chrétiens, les disciples du Lycée ou de l'Académie. Est-ce que notre religion, s'écrièrent-ils souvent, est une religion philosophique, et le Chrétien a-t-il été instruit dans les écoles d'Athènes? Quel rapport y a-t-il entre Platon et le Christ? etc.

« De nos jours encore, le chef auguste de l'Eglise rappelle cette parole des premiers temps et la confirme de son autorité infaillible. Répondant à ces prétentions du rationalisme, il dit : *Les ennemis de la révélation divine voudraient, dans leur ardeur sacrilége, introduire le progrès humain jusque dans la religion catholique; comme si cette religion était l'ouvrage, non de Dieu, mais des hommes; une invention philosophique qui puisse être perfectionnée par des moyens humains. A ces hommes en délire s'applique merveilleusement ce que Tertullien disait aux philosophes de son temps : « Le christianisme que vous mettez en avant n'est autre que celui des stoïciens, des platoniciens et des dialecticiens.* » (*Encycl.* du 9 nov. 1846.)

« C'est une chose bien remarquable, dans la question présente, que cette opposition constante, énergique, que firent les premiers docteurs chrétiens à la philosophie et aux plus grands philosophes du paganisme. Lors même qu'ils reconnaissaient quelqu'une des vérités enseignées par la philosophie, ils ne manquaient pas de faire voir qu'ils ne l'avaient pas reçue d'elle, et qu'ils possédaient, avec la vérité pleine et entière, une règle supérieure pour discerner dans le chaos des écoles le vrai du faux. Lorsqu'ils s'accordaient avec les philosophes, ce n'était pas en allant à eux, mais en les jugeant, comme supérieurs à eux. S'ils avaient procédé des philosophes, n'auraient-ils pas avec empressement revendiqué la gloire d'ancêtres si illustres, et n'auraient-ils pas tenu à honneur de les continuer? Mais, loin de là; ils ont proclamé entre le règne de la philosophie et l'avénement de la doctrine nouvelle une rupture éclatante, absolue. Ils ont désavoué le plus hautement possible toute descendance des philosophes et de la philosophie. Non-seulement ils se sont séparés d'eux, mais ils se déclarèrent contre eux; et tout en avouant ce qu'ils avaient dit de juste, ils montrèrent que plus souvent encore ils étaient absurdes et dangereux. Non-seulement ils signalaient leurs erreurs sans nombre, mais ils démontraient leur impuissance pour arriver à une science complète, leur impuissance radicale surtout pour arriver à la vérité chrétienne. Comment expliquer cette conduite dans l'hypothèse des rationalistes? Assurément les fondateurs du christianisme ne s'attribuèrent jamais aucune communauté d'origine avec les philosophes; ils ne crurent jamais à cette descendance et à cette filiation qu'ils repoussèrent constamment. Il est bien tard aujourd'hui pour leur faire accepter cet honneur.

« Les premiers Chrétiens se donnèrent comme professant une doctrine tout à fait nouvelle, une doctrine étrangère à la philosophie profane. Mais, à cette époque, il y avait, dans le monde, des hommes instruits, des savants, qui faisaient profession de cette philosophie, qui la cultivaient avec ardeur et la défendaient avec un dévouement filial. Eh bien! ces derniers tenants, mais ces vrais tenants de la philosophie ancienne ont-ils vu dans le christianisme la doctrine de leurs maîtres si respectés? Ont-ils embrassé les Chrétiens comme de nouveaux frères? Au contraire, les principaux dogmes du christianisme furent pour eux une nouveauté, un scandale; et loin de les admettre, ils nièrent, au nom de la philosophie, la création, la résurrection, tous les mystères propres au christianisme, et souvent jusqu'à l'unité de Dieu..... Voilà comment on envisageait le christianisme à cette époque. Partisans et adversaires étaient loin d'y voir une

continuation, une évolution et un développement de la philosophie. Partisans et adversaires étaient loin d'avoir sur son origine les idées que certains hommes se sont si laborieusement formées de nos jours. Attribuer à la philosophie païenne la génération du christianisme, est un rêve désespéré, qui ne tient pas devant l'histoire ni devant la considération des doctrines. »

Le même auteur réfute très-bien l'hypothèse de la *Barbarie primitive de l'espèce humaine* qui se lie chez les rationalistes à la doctrine du progrès, et qui est exposée en ces termes par M. Jules Simon (*Revue des deux-mondes*, t. XXVII, p. 536) : « On peut admettre la supériorité de la civilisation en même temps que l'antériorité de la barbarie; on peut croire que l'homme est fait pour la société, et reconnaître, malgré cela, que les premiers habitants de la terre étaient sauvages. Dieu qui permet les pestes et la guerre et les siècles de barbarie; Dieu qui laisse subsister, dans trois parties du monde, des millions de sauvages, n'a-t-il pas pu permettre, au commencement, ce qu'il permet encore aujourd'hui? » — « Non, » répond le P. Chastel (ouvrage cité, p. 311). « Sans doute, Dieu n'était point tenu de déployer, pour les premiers habitants de la terre, toutes les richesses de sa munificence, et il serait difficile de déterminer à quel degré de perfection ou d'imperfection il aurait pu les placer en les créant. Néanmoins, il est tel degré de misère et d'impuissance, d'ignorance et d'infirmité, où il répugne de supposer qu'un Dieu bon ait pu placer les premiers hommes immédiatement sortis de ses mains, quoique aujourd'hui, sous le gouvernement de cette même Providence, il puisse y avoir des individus qui se trouvent exceptionnellement dans une condition analogue. Nous voyons des hommes privés de l'usage de presque tous leurs membres, et d'autres atteints d'infirmités spirituelles plus humiliantes encore; il y en a qui naissent sourds et muets; il y en a qui naissent aveugles; quelques-uns naissent sourds, muets et aveugles; voilà ce qu'un Dieu bon permet sous nos yeux. Dira-t-on « qu'il a pu permettre, au commencement, ce qu'il permet encore aujourd'hui, » et que les hommes, à l'origine, ont pu être tous impotents ou imbéciles, sourds ou aveugles?

« La théologie enseigne que Dieu aurait pu créer primitivement l'humanité dans l'état où elle se trouve aujourd'hui, moins le péché, c'est-à-dire, avec ce degré d'intelligence et de force physique, de jouissances et de lumières, de privations et d'ignorance, qui lui est propre depuis la chute; mais il ne s'ensuit pas que, dans cette hypothèse, le premier homme et la première femme eussent pu être, en sortant des mains de leur Créateur, dans le même état que les enfants qui naissent aujourd'hui, ni qu'ils eussent pu être créés à l'état purement sauvage. Beaucoup moins auraient-ils pu être créés dans une condition inférieure à celle des sauvages, c'est-à-dire privés de toute connaissance d'une langue et n'ayant, pour s'en former une, qu'une raison plus ou moins faible, plus ou moins bornée et plus ou moins absorbée par les besoins de la vie matérielle..... Il répugne à la raison que le genre humain ait ainsi commencé. Voilà ce que M. de Bonald a eu le mérite de prouver. »

M. Lefebve réfute ainsi (*Revue catholique*, novembre et décembre 1855) la théorie du progrès indéfini des religions : « Il est facile de se convaincre que chez les peuples de l'Orient les connaissances religieuses ont suivi une marche rétrograde. On connaît, par les relations des missionnaires et des voyageurs toutes les superstitions et les infamies qui, mêlées à l'athéisme et au sensualisme le plus effréné, règnent depuis plusieurs siècles dans le vaste empire chinois. Si l'on compare cette religion moderne avec les antiques doctrines de Confucius et de Lao-tseu, il devient évident que les Chinois, en matière de religion, ont fait un pas immense en arrière. Lorsque les livres sacrés de la Chine furent connus en Europe, les philosophes du XVIIIe siècle ont exagéré leur mérite et la pureté de leurs doctrines pour les opposer à l'Evangile : cette prétention, sans doute, a été réduite à sa juste valeur; on a constaté que les vérités renfermées dans ces antiques monuments de la Chine sont souillées par de graves erreurs, altérées par des superstitions, obscurcies par des allégories. Cependant il n'en reste pas moins vrai que ces livres contiennent une doctrine bien supérieure à celle des âges suivants et qu'ainsi ils réfutent la théorie du progrès.

« Il faut dire la même chose des antiques monuments de la race zende ou des anciens Perses. *Il serait difficile*, dit Creuzer (t. I, p. 716), *de trouver, dans toute l'antiquité, si ce n'est chez les Hébreux, rien qui fût comparable à la simplicité aussi sévère que sublime de la religion fondée sur le Zend-Avesta. Le sabéisme y est tellement idéalisé, le culte des éléments si épuré, tous les objets de l'adoration publique ou particulière si rigoureusement subordonnés à l'idée d'un Etre bon, auteur, protecteur et sauveur du monde, que l'on ne saurait guère taxer de polythéisme les sectateurs de cette doctrine.* Ce jugement est confirmé par de nombreux passages du *Zend-Avesta*, traduit par Anquetil-Duperron. Est-il nécessaire de faire observer que cette doctrine antique ne fut pas perfectionnée, mais obscurcie et altérée dans les âges suivants?

« L'histoire de la religion, dans la mystérieuse Egypte, est aussi en opposition avec la théorie du progrès. Jablonski, savant d'un mérite incontestable, soutient que la religion primitive des Egyptiens fut le monothéisme (*Pantheon Ægyptiorum*, l. I, c. 2, § 6). Cette assertion s'appuie sur le témoignage formel de Lucien (*De Syria Dea*), de Plutarque (*De Iside et Osiride*, c. 9), de Jamblique (*De myth. Ægypt.*) de Théophraste (cité par Porphyre, *De abst. animal.*). Les travaux de Ronge, Lepsius, Bunsen et Mariette sur les anciens

monuments de l'Egypte, semblent conduire à la même conclusion. Plus tard, les Egyptiens abandonnèrent cette antique religion, pour se livrer à l'idolâtrie la plus absurde qui ait jamais paru dans le monde, l'adoration des animaux. Les Egyptiens portèrent les arts et les sciences à un degré de perfection qui fait encore l'admiration du monde savant et qui n'a peut-être pas été dépassé; mais en même temps ils descendirent au degré le plus bas de la dégradation morale et religieuse : preuve certaine que la religion n'est pas le fruit des investigations de l'esprit humain. »

L'auteur démontre ensuite que, chez les Grecs, la religion primitive ne fut pas souillée par les turpitudes qui envahirent les temples aux âges suivants, et que les œuvres des grands philosophes, qui se sont élevés si fort au-dessus de leurs contemporains, ne prouvent rien en faveur de la théorie du développement spontané et progressif des connaissances religieuses; car ces philosophes ont eu à leur disposition non-seulement les traditions nationales, mais encore celles de l'Orient, dont ils ont profité dans leurs voyages. D'ailleurs le faux se mêle au vrai dans les écrits de ces philosophes; et enfin, en s'élevant même aux considérations les plus sublimes de la métaphysique, ils n'ont fait faire aucun progrès à la religion des Grecs. Ils tenaient la vérité captive, certains que leur voix ne serait pas écoutée; et ils sacrifiaient en public à Esculape et à Jupiter. Depuis le commencement de l'ère chrétienne, tous les peuples qui n'ont pas été éclairés des lumières de l'Evangile n'ont fait que s'enfoncer de plus en plus dans l'idolâtrie. Aucune religion de l'antiquité ne fut plus farouche que celle qui, au XIe siècle, ensanglantait, par ses sacrifices humains, les rives de la Baltique. Les païens de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique, sont adonnés au fétichisme, qui est clairement, non le premier degré de l'idolâtrie, mais le dernier, celui auquel aboutit la raison livrée à elle-même.

Benjamin Constant avoue que l'homme ne sort pas spontanément de l'état sauvage, d'où il suit que ce n'a pu être l'état primitif du genre humain : « Plus l'homme, » dit-il, (*De la religion*, t. I) « est voisin de l'état sauvage, plus il est stationnaire. Les hordes errantes que nous avons découvertes, clairsemées aux extrémités du monde connu, n'ont pas fait un seul pas vers la civilisation. Les habitants des côtes que Néarque a visitées, sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a deux mille ans. A présent comme alors, ces hordes arrachent à la mer une subsistance incertaine. A présent comme alors, leur richesse se compose d'ossements aquatiques jetés par les flots sur le rivage. Le besoin ne les a pas instruites; la misère ne les a pas éclairées; et les voyageurs modernes les ont retrouvées telles que les observait, il y a vingt siècles, l'amiral d'Alexandre. Il en est de même des sauvages décrits dans l'antiquité par Agatharchide, et de nos jours par le chevalier Bruce. Entourées de nations civilisées, voisines de ce royaume de Méroé si connu par son sacerdoce, égal en pouvoir comme en science au sacerdoce égyptien, ces hordes sont restées dans leur abrutissement; les unes se logent sous les arbres en se contentant de plier leurs rameaux et de les fixer en terre; les autres tendent des embûches aux rhinocéros et aux éléphants, dont elles font sécher la chair au soleil; d'autres poursuivent le vol pesant des autruches; d'autres, enfin, recueillent des essaims de sauterelles poussées par les vents dans leurs déserts, ou les restes des crocodiles et des chevaux marins que la mort leur livre; et les maladies que Diodore décrit, comme produites par ces aliments impurs, accablent encore aujourd'hui les descendants de ces races malheureuses, sur la tête desquelles les siècles ont passé sans amener pour elles ni améliorations, ni progrès, ni découvertes. »

Les rationalistes ont tâché aussi d'exploiter le progrès qui a été réalisé dans le monde par le judaïsme et par le christianisme, ainsi que le progrès qui s'observe dans la systématisation du dogme chrétien; mais le second de ces deux progrès n'a jamais eu lieu que sous la tutelle salutaire de l'Eglise catholique, puisque le mahométisme et le schisme sont stationnaires, tandis que le protestantisme et le rationalisme se décomposent. Quant aux progrès que la civilisation doit au christianisme, il faudrait, pour qu'il pût en tirer parti, que le christianisme fût l'ouvrage de la raison humaine. Or c'est ce qui n'est pas, comme le prouve M. Lefebve, dans un article (déc. 1855) que nous allons résumer.

Si le christianisme est l'œuvre du progrès humanitaire, il faut qu'il soit un épanouissement du paganisme et de la philosophie ancienne. Or qui osera dire qu'il n'y a aucune différence essentielle entre les enseignements chrétiens et les doctrines païennes. Il y a des analogies sans doute; mais « les fragments de vérité que l'on retrouve épars dans les doctrines antiques sont entourés des fables les plus absurdes, sont souillés par un alliage impur, et comme encadrés dans un cercle d'erreurs. Dans cet assemblage monstrueux, dans cet océan d'idées incohérentes, nul auteur païen n'a su discerner les fragments de vérité pour en former un corps de doctrine. Au siècle d'Auguste, l'esprit d'erreur s'était emparé de toutes les intelligences au point que les philosophes allaient se perdre dans les rêveries du scepticisme, du panthéisme et de l'athéisme, tandis que le peuple recevait sans les discuter les doctrines les plus absurdes, et attribuait aux dieux des actions dont l'homme le plus dépravé rougirait. Les doctrines païennes forment un amas de superstitions grossières, de fables absurdes, d'erreurs de tout genre; les vérités les plus essentielles de la religion naturelle sont méconnues, révoquées en doute, ou proposées par quelques philosophes comme une

opinion assez probable. Voilà ce qu'on ne saurait contester. Au contraire, le christianisme, dès son origine, repousse toutes les erreurs enfantées par l'esprit humain, il n'en admet aucune ; il restitue leur véritable sens aux traditions qui avant lui étaient travesties et expliquées dans un sens fabuleux ; il met en toute lumière les vérités si étrangement défigurées dans les écoles philosophiques et dans les temples païens ; il affirme avec une pleine certitude toutes les vérités de la religion naturelle. Sa doctrine est claire, précise, sublime, au témoignage même de ses adversaires, elle renferme tout ce qui a jamais été dit de plus beau, de plus vrai sur Dieu, sur l'homme, et sur leurs rapports mutuels. Toutes les vérités disséminées dans les traditions antiques, jointes à de nouveaux dogmes plus sublimes encore, se trouvent coordonnées dans un symbole lumineux et complet que la raison admire depuis dix-huit siècles, sans pouvoir le surpasser. Il n'en faut pas davantage pour établir le contraste le plus frappant, l'antithèse la plus forte entre les doctrines païennes et les enseignements chrétiens : on a beau faire, on ne parviendra jamais à combler l'abîme qui les sépare ; il sera toujours absurde de placer ces deux doctrines sur une même ligne de progrès, et de donner l'une comme le développement naturel de l'autre.

« Le contraste est plus grand encore si nous mettons les deux morales en regard l'une de l'autre. Au siècle d'Auguste, la morale ne faisait pas partie de la religion païenne : dans nul temple on n'enseignait qu'il faut fuir le vice et pratiquer la vertu. Il y a plus, la religion autorisait tous les vices et toutes les infamies ; l'histoire des dieux offrait le modèle de tous les crimes, et les cérémonies religieuses en enseignaient la pratique. Ce fait est humiliant pour la raison privée des lumières de la révélation ; mais il ne saurait être contesté, il est écrit en caractères ineffaçables sur tous les monuments de l'antiquité païenne. »

D'ailleurs, si le christianisme est l'ouvrage de l'homme, son auteur a dû être un savant du premier ordre pour coordonner avec tant d'habileté tous les matériaux amassés par la sagesse antique ; ses premiers adeptes ont dû être les philosophes ; ses adversaires auront été les adversaires de la philosophie. Or c'est tout le contraire. Son auteur n'avait pas étudié les lettres humaines ; Ses premiers adeptes furent des ignorants ; ses adversaires les plus acharnés furent les philosophes. Les Alexandrins prennent le parti du polythéisme. « Comment se fait-il que les disciples de Pythagore et de Platon aient attaqué avec acharnement une doctrine qui réalisait tout ce qu'il y avait de beau et de grand dans la doctrine de leurs maîtres ? Cette question est insoluble avec les idées de M. Laurent. En vain il prétend que le christianisme et le néoplatonisme sont identiques en essence bien qu'ils se séparent par la voie qu'ils suivent, les Chrétiens admettant une révélation surnaturelle que les néoplatoniciens rejettent. Pour être conséquent, l'auteur devrait accorder la supériorité au néoplatonisme, car pour lui la révélation est une erreur. Oserait-il soutenir ce paradoxe ? Et s'il l'admet comment pourra-t-il expliquer la victoire remportée par le christianisme ? Est-ce que la théorie du progrès ne demande pas que la doctrine la plus parfaite triomphe toujours ? Sans cela l'humanité n'avance pas, elle recule. »

L'auteur termine en prouvant que la propagation du christianisme ne peut s'expliquer naturellement, vu les obstacles qu'il avait à vaincre et la faiblesse des moyens qu'il employa.

—« L'Evangile, » dit M. de Noailles (*Histoire de Mme de Maintenon*, t. II, p. 648), « possède le véritable secret du progrès et du perfectionnement de l'espèce humaine, en les plaçant dans le perfectionnement moral des individus. Sous le rapport religieux, il commande la foi à l'homme en lui laissant son libre arbitre, il inspire la croyance la plus vive en même temps que la douceur la plus patiente, il concilie le zèle de la vérité avec la charité pour le prochain. Sous le rapport politique, il produit des effets non moins salutaires ; et tandis qu'on s'épuise à inventer des combinaisons sociales pour améliorer le sort des hommes, combinaisons inutiles si les hommes ne deviennent pas meilleurs, il répare les inégalités et les maux inséparables de la condition humaine par une bienfaisante action exercée dans l'ordre moral ; il impose la modération au pouvoir, la soumission aux peuples, la fraternité à tous, la commisération aux puissants et aux riches, la résignation aux pauvres et aux malheureux, vertus qui donnent un fondement inébranlable au repos des empires, se prêtent à toutes les formes de gouvernement, et qui, si elles étaient pratiquées, rendraient ces formes presque indifférentes, parce qu'elles en corrigeraient tous les vices. Il est vrai que ces préceptes sont difficiles à observer, en ce que la loi divine dont ils émanent étant la perfection même, notre nature ne saurait jamais y atteindre ; mais s'il n'est pas donné à l'homme d'être parfait, il lui est donné, outre la récompense qui l'attend dans les cieux, de voir sa destinée s'améliorer de plus en plus sur la terre, à mesure qu'il approchera de la perfection. »

M. Pierre Dufour a publié dans l'*Univers* une critique des idées de M. Guizot sur le progrès. Il reproche à l'écrivain protestant (8 août 1856) de ne voir dans la civilisation que l'idée de développement en général, de changement ; tandis que la civilisation est le développement de l'activité individuelle et sociale selon les lois constitutives de l'homme, comme être intellectuel et moral. Il montre ensuite combien M. Guizot se trompe quand il dit que la supériorité de la civilisation moderne vient de ce qu'elle est l'image du monde physique, de ce qu'elle offre une immense variété, tandis qu'un

seul élément domine dans les civilisations antiques, tellement que celles-ci l'emportent quand on ne considère qu'un élément en particulier. L'unité du monde physique échappe à M. Guizot qui d'ailleurs n'eût pas dû chercher dans le monde physique le type du monde intellectuel. De plus, « est-ce qu'il est avéré que les conciles traitaient, et les traitaient moins sagement, des questions moins utiles que le sénat romain ? Est-ce un fait acquis que l'architecture ogivale est incontestablement moins *riche* et moins grandiose que l'architecture grecque, et que Saint-Pierre de Rome est inférieur au Parthénon ? Serait-il indubitable que la philosophie de l'école de saint Thomas et de saint Bonaventure est au-dessous de celle de Socrate et de Platon ? Est-ce encore que Raphaël et Michel-Ange sont très-certainement inférieurs à leurs *correspondants* de la civilisation grecque et romaine ? Le siècle de Louis XIV ne peut-il soutenir la comparaison avec le siècle d'Auguste ?.... Mon Dieu ! que les hommes supérieurs sont quelquefois petits quand ils se laissent dominer par les passions et les rêveries du moment ! Et quelles pauvres généralités !... Les civilisations antiques possédaient l'unité, vice capital ; l'*immense supériorité* de la civilisation européenne, c'est qu'elle a fini par admettre tous les principes, et désormais la lutte sera parfaite autant que possible, parce qu'ils lutteront en liberté. Les efforts n'aboutiront jamais, pas même à un certain *idéal*. N'importe, on luttera. Le comble de la perfection, c'est que les combats, les heurts de tous ces principes amalgamés seront libres. Les principes divers jouiront de la liberté, de la liberté de lutter au sein du chaos.... Nous avons le mot de l'énigme. C'est à cette erreur du siècle sur l'idée de liberté que la belle intelligence de M. Guizot est venue, elle aussi, se heurter.... Dieu a donné la liberté à l'homme comme moyen ; on en fait la fin de l'homme... Les deux grands faits de la civilisation moderne et qui accusent son immense supériorité, c'est l'insurrection contre l'autorité spirituelle au XVIe siècle, et l'insurrection contre le pouvoir temporel à la fin du XVIIIe... Y a-t-il, en tout cela, une place pour les principes constitutifs et régulateurs de la civilisation, que nous reprochons à M. Guizot de méconnaître ? Evidemment non. Développement, c'est-à-dire, combat, lutte, effort stérile, M. Guizot ne sort pas de cette idée, et il n'y a place chez lui pour aucune autre : *c'est l'état général du monde.* »

Le P. Félix dit dans ses *Conférences* de 1857 : « Parmi ces vérités impérissables, centres fixes autour desquelles l'humanité accomplit ses marches progressives, il en est une qui est comme le centre de tous les centres, point culminant et éminemment central vers lequel elle doit tendre toujours pour marcher au progrès : *l'idée de la fin dernière.* Cette idée, par rapport au progrès moral et à tous les progrès qui en dépendent, est souveraine, c'est l'idée-mère ; c'est l'idée-principe. Elle constitue, en quelque sorte, avec l'idée d'origine, l'âme du monde moral ; elle est l'étoile polaire du vrai progrès qui fait marcher le monde... Tout progrès est une marche vers le but, et il n'y a de progrès possible qu'à la condition que tout marche avec ordre vers la fin dernière... Or à quoi tient-il que les hommes perdent tout à coup de vue ces principes éternels qui règlent et mesurent nos progrès dans le temps... ? A la concupiscence.... Quand elle règne, l'obscurité se fait dans les âmes... Des logiciens viennent et disent : Entre le bien et le mal, la différence n'est que nominale..., l'absolu n'existe pas. — Des moralistes viennent et disent : Toutes les passions sont saintes, tous les instincts sont légitimes ; la répression est un crime..... et la libre expansion est toute la loi de l'humanité. — Des réformateurs viennent et disent : L'inégalité est une tyrannie, la hiérarchie un despotisme, la richesse une usurpation..... — Des métaphysiciens viennent et disent : L'enfer, c'est la misère du peuple sur la terre ; le paradis, c'est la jouissance. — Enfin viennent des théologiens qui disent : Dieu, c'est la nature ; Dieu, c'est le grand tout ; Dieu, c'est la loi des mondes ; Dieu, c'est l'humanité ; Dieu, c'est moi-même ! Et élevant jusqu'à leur dernière puissance l'absurde et le blasphème, il s'en rencontre pour dire : *Dieu, c'est le mal !...* Mais la concupiscence ne retourne pas seulement les intelligences, elle retourne les cœurs, surtout dans le sens rétrograde... L'amour est le centre de gravitation humaine... L'intelligence regarde, la volonté commande, c'est l'amour qui marche... Quand cet amour est ordonné, tout est dans l'ordre... ; tout le mystère du progrès gît donc au fond de ce problème... : mettre l'ordre dans l'amour. Or, le désordre dans l'amour, c'est la concupiscence même. La concupiscence, prise dans son essence, peut se définir en ces deux mots : la perversion de l'amour, ou l'amour retourné. Vous avez dans ce seul mot la philosophie des passions humaines, la théologie de la concupiscence, et je puis bien ajouter, la science du progrès. Sous le coup terrible de la chute originelle, l'*amour*, unité vivante de toutes les passions, créé pour porter l'homme à sa fin dernière, s'est retourné contre son but, c'est-à-dire contre Dieu lui-même. Ainsi arraché à son centre divin, il emporta avec lui l'homme et toutes ses puissances dans son mouvement terrestre et rétrograde. Il résulte de là que le progrès, c'est-à-dire le mouvement de bas en haut, ne peut plus exister dans l'homme qu'à la condition d'une *réaction* libre et courageuse contre cette *gravitation* qui emporte loin de l'infini l'amour arraché de son centre véritable. — La doctrine du progrès chrétien se sépare ici profondément de la doctrine du progrès panthéistique : l'une demande l'expansion libre de l'amour qui est dans l'homme, c'est-à-dire le règne de la concupiscence, et par ce libre essor de la force désordonnée et rétro-

grade, elle aboutit à la consommation du désordre et de la décadence; l'autre demande la réaction volontaire contre l'amour désordonné, et par cette lutte contre la force rétrograde, aboutit à la restauration de l'ordre et à la consommation du progrès. — Ainsi, vous le voyez, la vraie formule du progrès moral sort d'elle-même des profondeurs du christianisme et des profondeurs de l'humanité, s'éclairant l'un l'autre de mutuelles clartés... Désormais, nous savons, à ne pas l'oublier, où est le secret du progrès moral, condition et garantie de tous les autres. Il est dans l'effort de l'homme pour vaincre la concupiscence, et rétablir l'ordre dans l'amour... Cet amour monte... et ne redescend vers la terre que comme descendent les eaux attirées par le soleil, pour se répandre en une douce pluie ou une féconde rosée. »

Le même dit encore, à propos de la chasteté : « Il y a, pour l'humanité déchue une condition de progrès dont rien ne peut dispenser : c'est la condition de l'effort. Dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, l'homme placé sur une pente ne remonte qu'en faisant effort. En tout ordre de choses, supprimez le travail de la lutte, vous n'êtes plus même stationnaire, il faut que vous soyez rétrograde ; si vous ne remontez, effort par effort, le grand fleuve de la concupiscence, il faut que vous le descendiez, et que de dérivation en dérivation, vous alliez où il vous porte, c'est-à-dire en bas. Les systèmes ont beau flatter par des adulations savantes nos molles générations; ils ont beau leur promettre, dans des théories nées du sensualisme lui-même, des perfectionnements sans effort et des progrès qui ne coûtent rien, la loi demeure invulnérable et immortelle : *Le progrès par l'effort.*

«.... Ainsi le sensualisme est radicalement impuissant à donner une impulsion au véritable progrès, parce que rien de ce qu'il renferme et met en jeu, la sensation, l'imagination et le sentiment, ne peut ni fonder le devoir, ni créer des vertus... Il faut ajouter que le sensualisme est positivement un principe de décadence... La première chute qu'il produit dans les générations qu'il possède, c'est la chute du génie et l'impuissance des talents réels pour produire les grandes choses... La seconde chute, c'est la chute du caractère... Les exemples ici parlent mieux que tout le reste. Voyez ce jeune homme, même bien élevé, même religieux, mais livré corps et âme à cet empire énervant du sensualisme, que fera-t-il un jour là bas dans ce vieux château qui a abrité sous son toit tant d'ancêtres fameux?.. Il poursuivra, de château en château, les soirées sensuelles, les bals sensuels, les intrigues et les liaisons sensuelles. Que fera-t-il pour l'abnégation? Rien. Pour le sacrifice? Rien. Pour l'héroïsme? Rien. Que fera-t-il pour la joie de sa mère? Rien. Pour l'honneur de sa famille? Rien. Pour la gloire de son nom? Rien. Que fera-t-il enfin pour se vaincre lui-même, devenir un homme, se faire un caractère? Rien. Aussi ce bien élevé n'aura pas de caractère, et ce descendant des héros ne sera pas un homme! Fils de croisés, je te salue! héros de ce temps, j'admire tes exploits! tes ancêtres s'illustraient sur le champ de bataille; ils refoulaient la barbarie et sauvaient la civilisation, ils étaient de leur temps, ils faisaient de l'héroïsme. Toi, tu t'illustres dans les intrignes, tu brilles dans les bals joyeux et les salons parfumés; va, poursuis ta noble carrière, va conquérir le plaisir, tu es de ton siècle... Au bout de ces deux chutes que produit le sensualisme, il y en a une plus grande, plus profonde, et plus désastreuse que toutes les autres, la chute de la chasteté... Laissez-moi, du haut de cette grande tribune, vous dénoncer la plus grande ennemie de tous vos progrès, la volupté, monstre séduisant, mais cruel, qui dévore, en vous caressant, tous les germes de votre force et de votre grandeur, en dévorant la chasteté, qui fait les âmes fortes et les générations progressives! Le progrès! il n'y a pas un homme ici qui ne le demande et ne l'appelle : eh bien, combien y en a-t-il, dans cet immense auditoire, qui en gardent en eux-mêmes le ressort énergique? Qui sont les chastes ici? Et voulez-vous que je les compte; est-ce la moitié, est-ce le tiers, est-ce le quart? Ah! je n'ose me répondre, et je me contente de vous dire : « Hommes du progrès, soyez chastes et vous ferez du progrès, parce que vous frapperez en vous, avec la plus grande force du sensualisme, la plus grande cause de décadence humaine. » Dans la même conférence, on lit, sur les trois éléments du sensualisme : « Il se nourrit d'images, il se repaît de sensations, il s'enivre de sentiments; il ouvre son cœur à toutes les sympathies qui lui promettent, ne fût-ce que pour une heure, l'ivresse du sentiment; il ouvre ses sens à tous les contacts qui lui promettent la volupté de la sensation, et il ouvre son imagination à tous les rêves sensuels qui lui montrent, par delà toutes les réalités qu'il touche, des plaisirs et des voluptés dont il remplit, pour s'en repaître, tout un monde idéal construit par lui-même. »

M. Caro dit, dans ses *Etudes morales*, p. 18 : « C'est au dernier siècle que cette croyance au progrès est devenue une sorte de religion. Chose étrange, et qui prouve à quel point le cœur a besoin d'un idéal, et la raison d'un infini! C'est dans ces années de scepticisme et d'ironie où l'on ravissait à l'homme l'objet divin de sa pensée et de son amour; c'est à la date même qui marque le sensualisme triomphant dans l'opinion, dans les écoles, dans les livres, qu'on voit éclore, au sein de cette société incrédule, la foi la plus ardente dans un chimérique avenir. La terre seule reste à l'homme; ce n'est plus un exil pour lui, c'est son unique séjour, sa patrie. Soit, il saura du moins l'embellir, il la parera de ses plus beaux rêves. La vie actuelle est la seule qui lui soit mesurée par la nature; ce n'est plus une épreuve,

c'est le temps du bonheur pour qui sait être heureux; soit, les moments sont précieux; il les décuplera par des raffinements exquis de la jouissance, par un art délicat et savant de la volupté; il inventera des plaisirs inconnus; il dotera l'humanité de sens nouveaux; il trouvera même des secrets merveilleux pour reculer les bornes de l'existence; il transportera ici-bas le bonheur suprême; il fera son paradis sur la terre, n'espérant pas le trouver ailleurs. Ce n'est, après tout, qu'un déplacement de destinée. C'est ainsi que d'un sensualisme effréné a pu naître la doctrine du progrès illimité. L'homme a besoin d'un idéal. Si le ciel est vide pour lui, s'il n'y reste pas une autre vie dans laquelle il croie et il espère, il portera cette idée de l'infini dans la vie présente, et agrandira outre mesure, par l'effort de son imagination, l'horizon étroit où s'encadre la destinée terrestre. Il ne croit pas à l'immortalité de son âme; mais il fait, de la réalité confusément pressentie d'une existence ultérieure, le roman de la vie actuelle, de la vie dans le temps et dans l'espace. Il ne croit pas en Dieu, mais il fait de l'idée vague de la perfection divine la chimère de l'humanité de l'avenir, le rêve d'une perfection sans limites, et d'une plénitude d'existence au sein de l'univers transfiguré. Après cela, ne nous étonnons plus si nous trouvons sur la liste des plus ardents apôtres du progrès illimité des noms aussi expressifs que ceux de Condorcet en France, de Priestley en Angleterre. Ne nous émerveillons pas de voir que... cette chimérique religion de l'avenir a eu son berceau dans le sanctuaire même du sensualisme. La chimère n'est ainsi presque toujours que la dernière protestation de l'idéal refoulé, comprimé sur un point, et qui ne trouvant pas son issue du côté de la vérité altérée et de la raison dégradée, remplit l'imagination d'illusions et de songes. Il faut à l'homme du surnaturel quelque part; quand il n'en trouve plus au ciel, il établit le prodige à poste fixe sur la terre... Ne serait-ce pas un prodige bien grand que de voir la nature humaine transformée au point d'être étrangère à la misère?... Et remarquez comme le dogme du progrès infini garde religieusement, dans toutes les sectes de notre époque, ce que nous pourrions appeler la marque de fabrique, l'étiquette de son origine sensualiste. A travers tous ces grands mots... une seule idée... se dégage, l'idée du bonheur matériel... Est-ce à dire qu'il nous vienne dans l'esprit la coupable pensée de nier le progrès? Non pas, mais nous l'entendons dans le sens complexe du mot... dans le monde des idées et des sentiments comme dans le monde des sensations... De plus, ne croyons pas, en fait de progrès, à la ligne droite, nous croyons aux lignes courbes, aux lignes obliques, aux lignes brisées... Enfin nous admettons bien, avec la philosophie spiritualiste et le christianisme libéralement interprété, que la nature de l'homme et la société sont perfectibles; nous nions qu'elles le soient au delà d'une certaine mesure. Nous affirmons au contraire que l'une et l'autre ont leurs limites infranchissables, leur circonscription définie, tracée d'avance par la pensée du Créateur. »

Le même dit (p. 11) en parlant de l'idolâtrie humanitaire.

« La religion de *l'humanisme*, hostile à la foi chrétienne, qu'elle s'efforce d'anéantir, est-elle plus clémente à l'égard des dogmes les plus assurés du spiritualisme philosophique?.... Qu'appelle-t-on *Dieu* dans le néologisme de cette école qui porte constamment un lyrisme extravagant dans le vide de la pensée?.... Ce Dieu fantastique se résout dans l'idée de l'humanité.... voilà toute la théodicée de nos Hégéliens de Paris... Et l'homme, ce triste Dieu improvisé dans une heure de délire, qu'en font-ils?... Certes nous sommes loin, quant à nous, d'adorer la raison; mais enfin si vraiment nous pouvions croire que l'homme est un Dieu, au moins nous paraîtrait-il vraisemblable que la partie divine en lui fût la pensée... Il n'en est rien pourtant. Dans ces religions bizarres, l'homme est adoré dans son corps comme dans son âme... Les nouveaux prophètes le disent assez haut: il est temps de faire cesser ce long divorce de l'âme et des sens; il est temps de réhabiliter la chair, indignement sacrifiée par le christianisme à des superstitions aveugles, à un ascétisme extravagant, à des mortifications insensées. Le christianisme a jeté l'anathème sur l'homme charnel, il a maudit la matière... Qu'est-ce que cette morale de sacristie, bonne pour les vieilles déistes, les tartufes et les imbéciles? Ceux qui immolent une seule passion commettent sur leur âme un attentat, un suicide... C'est pourtant là que viennent aboutir tous ces révélateurs... N'est-ce pas un des grands penseurs de l'école qui a formulé dans cette phrase célèbre un de ses dogmes les plus chers: *Le culte systématique de la femme est le précurseur nécessaire de la religion de l'humanité.* Or je le demande, qu'est-ce que ce culte systématique de la femme, si ce n'est la volupté devenue une religion? Il faut bien qu'on le sache... la matière, chez l'homme ne peut être que dans deux conditions: réglée ou despotique. Elle obéit ou elle règne.... Mais découronner la raison, la pensée, n'est-ce pas dégrader l'homme? »

« Tous les grands systèmes de philosophie ont à leur usage certaines formes d'exposition.... Nos prophètes philosophes ont inventé... la *démonstration par l'enthousiasme*... Toutes leurs paroles sont de mystérieux oracles.. leur imagination bouillonne comme la lave d'un cratère, c'est l'éruption d'un Dieu... De l'emphase à la profanation il n'y a qu'un pas. Le répertoire de l'imagination humaine n'a pu suffire à cette effrayante consommation de métaphores. Il a fallu aller chercher ailleurs; on a ouvert le vocabulaire de l'Eglise chrétienne et on en a fait un scandaleux pillage. C'était chose facile à prévoir: le Christ hu-

manitaire avait mis au sépulcre le Christ de l'Evangile, il était naturel qu'il se revêtît de ses dépouilles, et qu'il essayât de faire illusion au public avec des termes empruntés aux supersitions du passé. On croyait cependant jusqu'à ce jour, qu'il est de mauvais goût d'hériter de ceux qu'on assassine. Les nouveaux prophètes ne sont pas de cet avis. La liturgie nouvelle se produit à nos yeux comme une parodie monstrueuse de la liturgie consacrée. Leur jargon, mystique à la fois et sensuel, se pare avec un bizarre orgueil de lambeaux arrachés à la langue catholique. Ecoutez leurs dithyrambes, ouvrez leurs livres, et voyez quel mélange burlesque du sacré et du profane... Toute exposition des dogmes prophétiques est *l'Eucharistie de la vérité* ou *la Genèse de l'idée*... Entendez ces mystiques révolutionnaires s'écrier dans leur extase, que *la démocratie est la seconde entrée du Christ à Jérusalem, que la Terreur est la montagne du Calvaire.* On avait cru longtemps que la révolution avait été prodigue du sang d'autrui. Erreur! c'est son propre sang qu'elle a versé comme le Christ; c'est en montant au Calvaire comme lui, que comme lui aussi, elle a incarné, divinisé sa loi dans les esprits. Jargon sans nom qui défigure la langue, comme cette philosophie d'hallucinés défigure le bon sens!... C'est *l'Apocalypse* nouvelle disent les initiés; oui sans doute; *l'Apocalyse*, moins saint Jean et moins l'Esprit divin. »

— « Je ne connais pour l'homme, » dit Channing, « qu'une élévation véritable, c'est l'élévation de l'âme. Sans elle qu'importent la place et la fortune de l'individu? mais avec elle il règne, il est membre de la noblesse de Dieu, quelle que soit sa place sur l'échelle sociale. » M. Caro qui cite ces paroles continue ainsi : « On a dit quelquefois que Channing est un socialiste... Il est une marque infaillible à laquelle vous discernerez le socialisme de ce qui n'est pas lui. Demandez à un système, demandez à un homme quel respect il a pour l'individu, pour la personne humaine. Le socialisme subordonne l'individu à l'Etat... Au contraire, rien n'égale le respect profond, religieux, je dirai presque superstitieux, de Channing pour la personnalité humaine, cette immortelle création de l'esprit chrétien. C'est le christianisme qui a relevé l'individu de l'oppression antique de l'Etat de nouveau rêvée par les utopies modernes. C'est le christianisme qui a réhabilité l'âme humaine dans la pleine conscience de sa dignité ... Le stoïcien trouvait cette mâle indépendance dans son mépris de la vie; le Chrétien la retrouva par la certitude de ses immortelles destinées. Ce qui était un dédain grandiose dans l'âme stoïcienne, devint, dans l'âme du Chrétien, une inaltérable sécurité, et cette consolation suprême de se sentir vivre et mourir sous le regard de Dieu. Le sentiment de la personnalité, fortifiée dans quelques âmes d'élite par la doctrine de Zénon et même exalté jusqu'à une sorte d'apothéose impassible et d'indifférence olympienne, fut généralisé, propagé dans le monde, et en même temps réglé et contenu par l'esprit vivant du Christ. Aussi mâle, il devint moins âpre; il produisit des martyrs qui surent égaler les héros du Portique par la fermeté de leur âme, sans mettre la même ostentation dans leur trépas, qui surent mourir sans maudir leurs bourreaux, mourir sans insulter la vertu.. Channing reprend en ce sens la grande tradition chrétienne. Il cherche le progrès des sociétés moins dans les institutions que dans les mœurs, moins dans le changement des formes sociales que dans le perfectionnement de l'individu. »

— Après avoir cité des fragments de livres de l'Inde, M. de Lamartine dit : « Y a-t il rien dans ce divin langage et dans ces théories théologiques et morales, datant de quatre mille six cents ans, qui atteste la prétendue barbarie et la grossière superstition que certains philosophes ont besoin d'attribuer au vieux monde pour motiver leur orgueilleux système? N'y sent-on pas au contraire, ou la sagesse d'un âge déjà très-avancé en foi ou en vertu, ou le reflet encore tiède et lumineux d'une révélation primitive, mal effacée de la mémoire des hommes? Ne dirait-on pas à la lecture de ces lignes sublimes, qu'une racine, pleine de la séve morale du christianisme futur, végétait dans les flancs du prêtre indien..... Les philosophes de l'Inde sont spiritualistes par excellence. Ils ne ressemblent en rien aux philosophes matérialistes du dernier siècle, ni aux philosophes *terrestres* de la perfectibilité indéfinie de l'homme sur le globe. Leur Eden comme celui des Chrétiens, est dans le passé..... Il s'est formé depuis quelque temps dans notre Europe, en Allemagne, et surtout en France, une école de philosophie bien intentionnée, mais un peu trop superbe. On l'appelle la philosophie de la perfectibilité indéfinie et continue de l'humanité ici-bas. Nous sommes bien éloigné de nier la tendance organique et sainte du progrès en toute chose, cette force centrifuge de l'esprit humain. Mais ces philosophes de la perfectibilité indéfinie et continue, à force de vouloir grandir et diviniser l'humanité dans ce qu'ils appellent l'avenir, la dégradent et l'avilissent jusqu'à la condition de la brute dans son origine et dans son passé. Si on considère l'idée qu'ils se font et qu'ils veulent nous faire de l'homme au berceau, le véritable nom de leur philosophie ne serait ni le spiritualisme, ni le déisme, ni le panthéisme, ni même le matérialisme, ce serait le *végétalisme*... Séduits par quelques analogies scientifiques, encore très-douteuses, qui leur montrent dans le travail souterrain des éléments qui composent ce petit globe et dans quelques cadavres d'animaux antédiluviens des traces d'élaboration progressive, de ce perfectionnement prétendu, ces philosophes ont conclu de la matière à l'âme et de la pierre à l'homme. Ils ont rêvé qu'à l'origine

des choses et des êtres, l'homme ne fut lui-même qu'une boursoufflure de fange échauffée par le soleil, puis douée d'un instinct qui le força au mouvement sans impulsion, puis de quelques membres rudimentaires qu'une intelligence sourde et obtuse dégageait successivement de la boue, pour se créer à elle-même des organes. » (*Cours fam. de littérature.*)

— M. de Broglie dans le *Correspondant* de janvier 1858, après avoir montré que la Renaissance dans ce qu'elle a de bon fut un fruit du catholicisme, et avoir ainsi réfuté M. Michelet qui voit un abîme entre le moyen âge et le XVIe siècle, montre que cet écrivain ne se trompe pas moins en faisant découler de la Renaissance la Réforme. « Il y a du vrai, » dit-il, « et du faux dans cette manière de voir. Il y a du faux, car sur bien des points la Réforme est exactement le contre-pied de la Renaissance... Il y a du faux surtout, parce que les deux événements n'ont aucune proportion l'un avec l'autre. Une révolution morale comme la Réforme a ses racines à de bien autres profondeurs dans le sol, qu'une simple modification superficielle de l'art, des lettres, des mœurs ou de la forme extérieure de la société. Apprécier la Réforme au point de vue historique, c'est n'en voir que le moindre côté; il faudrait, pour s'en faire une idée complète, descendre dans les plus secrets abîmes de l'âme avec le scalpel du moraliste et le flambeau de la théologie... Il y a du vrai pourtant aussi dans l'opinion commune... La Réforme tient à la Renaissance de deux manières très-différentes, et comme par deux bouts opposés. Elle profita à la fois des excès de la Renaissance et du scandale causé par ces excès mêmes ; et des sentiments que la Renaissance exaltait et de ceux qu'elle froissait ; elle l'exagéra et elle réagit contre elle, et chose encore plus singulière, c'est par la réaction qu'elle commença. (Le paganisme se glissant dans les arts et dans les monuments du culte donne lieu au reproche de relâchement ; la présomption de l'intelligence donne lieu à Luther de proclamer l'impuissance absolue de la nature à faire le bien, et de la raison à connaître le vrai.) Telle fut l'entrée de la Réforme sur la scène. Ce fut un défi jeté à la raison humaine glorifiée par des conquêtes inattendues. Mais une fois le signal de la révolte donné contre l'autorité de l'Eglise qu'on accusait de n'être ni assez vigilante ni assez sévère,... ceux au contraire que cette même autorité de l'Eglise, quoique si doucement, quoique si mollement exercée, gênait encore dans leur impatience de liberté et de plaisir,... savants téméraires, philosophes libres penseurs, princes ambitieux, vinrent se ranger dans le camp de la Réforme... La Réforme opéra donc, dès le premier jour, une sorte de coalition entre ceux que scandalisait la Renaissance, et ceux qu'elle avait enivrés. »

Dans le même article, M. de Broglie pour répondre à l'accusation répétée contre l'Eglise par M. Michelet de s'être opposée à la naissance de la science moderne, montre d'abord que Copernic et Colomb, qui résument les commencements de cette science n'ont pas été l'objet de l'hostilité de l'Eglise. Il continue: « Est-ce à dire que tout ce mouvement put s'accomplir sans froisser quelque routine, quelque préjugé d'école, que l'enseignement scolastique des universités ne fit pas quelque résistance à se prêter à tout ce développement inattendu qui ne rentrait pas dans ses cadres arrêtés? Quel est le tuteur qui ne s'effraye pas un peu quand son élève tout à coup grandi s'échappe de sa direction ? S'il en eût été autrement, ce serait le premier changement de ce monde qui se fût opéré sans murmure et sans déchirement. Mais de ce que des universités réclamaient et de ce qu'il y avait des moines dans ces universités, de ce que des docteurs en robes et en bonnets carrés ne se montraient pas très-empressés d'embrancher tant de routes nouvelles sur les fameux *trivium* et *quadrivium*, suit-il de là que dans ces luttes de colléges le christianisme ou l'Eglise catholique furent sérieusement en cause? Parce que les philosophes de la Renaissance étaient éblouis par ce charme de Platon qui avait autrefois séduit les Origène, les Clément, les Augustin, tandis que bien des héritiers des scolastiques restaient avec saint Thomas d'Aquin sous le drapeau d'Aristote, pense-t-on sérieusement que les foudres de l'Eglise étaient prêtes à intervenir en faveur des catégories contre les idées? N'y a-t-il d'ailleurs qu'au XVIe siècle qu'on ait vu la routine et l'envie siéger dans les corps enseignants? Colomb, venant demander un vaisseau à la catholique Isabelle pour lui conquérir un monde, éprouva j'en conviens quelques difficultés à se faire comprendre, mais le cardinal ministre finit par lui donner raison. Il ne me semble pas que, de nos jours, Fulton avec l'invention de la vapeur ait eu un aussi bon accueil de la part du conquérant qui se glorifiait pourtant du nom de membre de l'Institut. La scolastique tant accusée était l'enseignement officiel d'alors, elle avait cinq siècles de monopole. Or, M. Michelet sait que perdre le monopole de l'enseignement, quand on en a joui, est une chose fort désagréable, et que la tentation d'appeler à son aide, pour le garder, le bras séculier, est à peu près irrésistible. Ce dont il faut demander compte à la scolastique, par conséquent, ce n'est pas de la résistance aveugle qu'elle put opposer à un mouvement qui la détruisait : c'est de l'emploi qu'elle avait fait, trois siècles durant, de son pouvoir, pendant que l'intelligence humaine, encore incapable et mineure, était remise entre ses mains. Or, à voir dans quel état elle l'avait prise, et dans quel état elle l'avait laissée, de quelles ténèbres elle l'avait fait sortir, et devant quelle lumière elle-même pâlit, il ne semble pas qu'elle ait trop à rougir de sa gestion. Je souhaite sincèrement à d'estimables enseignements offi-

ciels de ma connaissance, s'ils durent aussi longtemps, de faire d'aussi bons élèves.

« A dire vrai, ce qui manque au mouvement social et scientifique de la Renaissance, ce ne fut pas de trouver dans l'Eglise un appui et une faveur qui ne lui furent point refusés; ce fut, au contraire, de rencontrer, parmi les chefs de la religion, un génie suffisant pour le contenir et le régler... Le culte de la beauté antique était merveilleux pour enrichir l'art et élever le goût; mais il exposait les sens à d'irritantes convoitises... Parce que la science avait franchi des bornes jusque-là réputées inaccessibles, elle pouvait aisément croire qu'il n'y avait plus rien d'infranchissable... Les mystères pénétrés de la nature font souvent mettre en question les mystères impénétrables de la foi. Pour préserver la Renaissance d'un tel écueil, il eût suffi d'un grand homme, d'un seul, mais qui sût rappeler du fond du sanctuaire les vieilles choses de la foi, avec l'accent et sur le mode d'une langue nouvelle... Mais cette voix ne s'éleva pas; Dieu, qui a garanti la vérité à son Eglise, ne lui a jamais promis le génie, qu'il lui a pourtant si souvent donné. Il n'y eut point, au début du XVIe siècle, d'hommes de génie dans l'Eglise; à leur place, on eut des Papes et des cardinaux aimables, souriant à tous les efforts, parfois même à tous les ébats de la pensée humaine, plus occupés de lui complaire que de la conduire. »

Le même dit encore : « Où l'on peut voir que l'étude de l'antiquité à elle seule ne rend que très-imparfaitement compte du grand développement de l'esprit humain qui illustra l'époque de la Renaissance, c'est en passant du théâtre brillant des arts au champ beaucoup plus étendu encore des découvertes scientifiques de la même date. Là, tout est nouveau : l'antiquité n'avait rien dit, rien soupçonné, rien prévu; on ne trouvait rien dans les parchemins venus de Byzance. Maîtresse absolue d'une moitié du monde, Rome avait parfaitement ignoré l'autre, et très-mal étudié le sol même qui lui obéissait; elle n'avait jamais pu bannir ni les chimères de ses théories ni la crédulité de ses observations. Elle n'avait jamais cessé de regarder le ciel par les yeux des prêtres de la Chaldée, et ses flottes toutes puissantes prenaient au sérieux, comme la limite du monde, la barrière des colonnes d'Hercule. Ce ne fut donc point l'étude de l'antiquité, ce fut quelque autre école, quelque vie nouvelle, aspirée pendant des siècles d'apparente stagnation, qui donna à l'esprit moderne assez de force pour que du premier coup, en moins de trente années, il ait et découvert un nouveau monde, et suivi les mouvements de toutes les sphères célestes, rangé, en un mot, sous sa loi, et la moitié de la terre et la totalité du ciel.

« Il y a deux noms, en effet, que M. Michelet lui-même cite toujours avec raison, quand il veut faire sentir à son lecteur l'impulsion qui partit alors de la science pour se communiquer à toute la société : ce sont ceux de Copernic et de Colomb; il a raison de tout résumer en eux et raison aussi de ne les séparer jamais. Tout se concentre, en vérité, sur ces deux souvenirs qu'une secrète fraternité rassemble. Colomb décrivant, par la quille de son esquif, sur des flots mystérieux, la sphéricité de la terre; Copernic suivant avec son compas l'oscillation circulaire des astres qui fendent l'espace : ce sont des jumeaux de même race, travaillant à la même œuvre... Le vaisseau qui porte Copernic est la terre, et toute île où il aborde est un monde... Alors aussi, dans l'intérieur même de l'homme, de nouvelles constellations parurent, des sources jaillirent plus abondantes que les fleuves du Nouveau-Monde et portant, comme eux, des arbres géants sur leurs rives. »

Nous ne pouvons résister au désir de rattacher à cet article de magnifiques strophes de M. Victor de Laprade sur les conditions normales du progrès matériel. Elles sont tirées de la pièce intitulée : *Utopie :*

Les bruits du siècle en vain t'effrayent,
Poëte qui vis par le cœur;
Sur tous ces chemins qui se frayent
C'est Dieu qui passera vainqueur.
Ceux qui travaillent à ces voies
Ne rêvent que charnelles joies,
Ivresse, orgueil et vils plaisirs;
Pour eux la nature asservie,
N'est qu'une table mieux servie,
Un lit pour leurs prochains loisirs.

Répandez cet impur présage,
Vous que flatte un tel avenir;
Et vous qui dévorez notre âge,
Rêvez qu'il ne doit pas finir!
Un bras plus puissant vous gouverne;
Passez, ô race subalterne,
Malgré vous l'œuvre se fera,
Et vous y travaillez vous-même;
Travaillez! c'est la chair qui sème,
C'est l'esprit qui récoltera.

Préparons sa moisson féconde
De justice et de charité;
Mais n'espérons pas en ce monde
Bâtir l'éternelle cité.
La vie est un voyage austère.
L'homme embellit en vain la terre,
Il n'en fera jamais le ciel!
Pourtant, quand la vague est moins forte,
Parons cette nef qui nous porte
Vers le monde immatériel.

Sous les plus riantes étoiles,
Le pilote encore soucieux,
Qu'il déploie ou serre ses voiles,
A l'esprit tendu vers les cieux.
Il peut, lors qu'un bon vent s'y joue,
D'or et de fleurs orner sa proue,
Y dormir comme en un berceau;
Mais il n'aura de paix certaine
Qu'au bout de cette mer lointaine,
En quittant son frêle vaisseau.

— On lira avec intérêt ce fragment de M. Danjou : « Qu'on rassemble en un faisceau toutes les œuvres, toutes les découvertes, tous les produits de la civilisation païenne; qu'on les place en regard des créations innombrables, des inventions précieuses, des institutions de toute sorte, des chefs-d'œuvre de toute nature, dont le moyen âge et les sociétés chrétiennes ont doté l'humanité, et l'on verra que l'antiquité tout entière ne peut, en aucun genre, soutenir le parallèle avec les siècles catholiques.

« Dans l'ordre des découvertes utiles, sous

le rapport matériel, cette supériorité du génie de la société chrétienne ne saurait être contestée. La boussole, la poudre à canon, l'imprimerie, le verre à vitres, la soie, le télescope, les lunettes, les postes, l'eau-forte, la gravure, les tapis, les orgues, la peinture à l'huile, les glaces, l'alambic, les spiritueux, les cheminées, le papier, les cartes marines, la connaissance de l'Amérique et des antipodes, les horloges, les lettres de change, etc., et, sous un aspect plus élevé, les hôpitaux, les asiles pour l'enfance, les monts-de-piété pour les pauvres, les innombrables institutions de charité. Voilà, entre mille, quelques-uns des fruits que produisit l'intelligence humaine quand elle put se développer sous l'action vivifiante de la foi catholique. C'était au milieu des ténèbres de ce qu'on a appelé la barbarie du moyen âge, c'était à un moment où le paganisme et ses œuvres étaient complétement abandonnés ou oubliés; et cependant, l'antiquité, avec tout le génie, le talent, l'esprit, la supériorité que nous nous obstinons à lui reconnaître, n'a pas su faire une seule découverte vraiment utile à l'industrie, au travail, et par suite au bien-être des hommes. »

PROSÉLYTISME. — Le prosélytisme n'est qu'une des formes de la charité fraternelle. Comment celui qui a le bonheur de posséder la vérité, et qui voit une foule de ses frères en proie aux erreurs les plus grossières et les plus funestes, pourrait-il ne pas brûler du désir de les éclairer, de leur faire partager son bonheur? Aussi, de même que les saints, et ceux qui marchent sur leurs traces, ne se contentent pas d'établir dans leur âme le règne de Dieu, mais tâchent en outre de l'établir dans toutes les âmes qui les environnent, et sur lesquelles ils peuvent avoir quelque action, de même l'Eglise catholique a prouvé, à toutes les époques, sa sainteté, son union intime avec Dieu, en envoyant hors de ses frontières des essaims d'apôtres qui initiaient les peuples païens à la foi et à la civilisation chrétiennes. Considérez attentivement le tableau général de l'histoire de l'Eglise, vous y découvrirez deux ordres de faits bien distincts : les uns relatifs à l'organisation intérieure de la société catholique; les autres, ayant pour but la diffusion de cette société, pour le plus grand bien des hommes qui n'en font pas encore partie. C'est la papauté qui est toujours à la tête de ce mouvement d'expansion, et c'est dans le sein des ordres religieux qu'elle trouve toujours, pour cet objet, ses instruments les plus dociles et les plus efficaces. Les Bénédictins ont eu la gloire de semer la parole évangélique chez la plupart des nations européennes qui se sont formées sous l'aile de l'Eglise pendant le moyen âge. Ces nations elles-mêmes ont fourni ensuite les Dominicains et les Franciscains, qui, indépendamment des grands services qu'ils ont rendus sur le sol natal, ont surtout contribué à évangéliser l'Orient. Le XVIe et le XVIIe siècle, enfin, ont vu naître les Jésuites, les Lazarites, la Société des missions étrangères, qui ont porté si noblement la bannière catholique, et qui, de nos jours, aidés par plusieurs autres congrégations nouvelles, n'ont presque pas laissé un seul coin du globe en dehors de leur zèle et de leur influence.

Tout le monde connaît ces pieuses et intéressantes relations qui arrivaient, au siècle dernier, des pays lointains, évangélisés par la Compagnie de Jésus, et qui, publiés sous le nom de *Lettres édifiantes*, forment l'un des plus précieux monuments de l'histoire moderne. Les *Annales de la propagation de la foi* en sont la digne continuation, et ce recueil, tiré à un nombre d'exemplaires que n'a jamais atteint aucune autre publication périodique (près de deux cent mille exemplaires), est un signe manifeste que le zèle apostolique de ses courageux *rédacteurs* est compris et partagé par une portion notable des fidèles, puisque si grand est le nombre de ceux qui le lisent, et qui répondent à ces lettres des missionnaires par une prière et une aumône. L'œuvre de la Propagation de la foi est un témoignage de cette vitalité impérissable de l'Eglise, qui suscite toujours, en temps opportun, des secours proportionnés aux besoins nouveaux. A une époque où les gouvernements ne sentent pas l'intérêt qu'ils auraient à favoriser, de toutes leurs forces, la prédication de l'Evangile; à une époque aussi où l'Eglise est privée des puissantes ressources qu'elle possédait en d'autres temps, il était indispensable que l'*association* des Chrétiens fervents vînt donner, à ceux qui se dévouent corps et âme au salut des infidèles, l'appui moral et matériel, sans lequel le dévouement serait dans l'impossibilité de s'exercer. C'est ce qui a eu lieu, et cette œuvre qui a commencé, comme toutes les grandes choses, dans le cœur d'un pauvre, et qui a toujours été en se développant, malgré des obstacles sans nombre, fait aujourd'hui l'admiration de tous les hommes sérieux, la gloire de l'Eglise, la force des missions catholiques, et l'édification des pieux associés, lesquels cumulent, avec le mérite de leur prière et de leur aumône, le plaisir d'une lecture, qui est, nous le savons, pour beaucoup d'entre eux, une des plus douces jouissances, et l'une des plus précieuses diversions aux peines de la vie.

Mais ce qui doit nous frapper le plus, ce n'est pas le zèle dont l'Eglise catholique a toujours fait preuve pour la conversion des infidèles, c'est la petitesse des moyens humains auxquels elle a eu recours pour atteindre ce but, et le succès magnifique qui a toujours couronné ses efforts. Sans doute, comme nous le disions, le dévouement le plus exemplaire ne pourrait rien sans un certain appui matériel. Il faut transporter le missionnaire sur le théâtre de son zèle. Le gouvernement a eu la bonne pensée d'offrir souvent le transport gratuit sur ses vaisseaux. S'il est à regretter qu'il ne fasse pas davantage pour les missions, il faut reconnaître que le transport gratuit est un grand avantage; mais ce transport gratuit est en-

core très-coûteux; car l'Etat ne se charge pas de nourrir le missionnaire en route, et il est arrivé souvent que celui qui payait son voyage en allant en Chine par l'isthme de Suez, dépensait moins qu'un autre, transporté au même point par un vaisseau de guerre, que la nécessité de tourner le cap de Bonne-Espérance, et que les tempêtes obligeaient de rester huit mois en route. Il faut donc pourvoir aux frais de voyage; il faut en outre assurer la subsistance du missionnaire, qui, loin d'être aidé par ses néophytes, est souvent obligé de partager avec eux le morceau de pain qu'il reçoit de la charité de l'Europe, et de s'occuper de leurs besoins physiques en même temps que de leurs besoins moraux. Mais s'il est indispensable d'avoir recours, dans une certaine mesure, aux moyens humains, l'Eglise n'emploie, dans l'œuvre de la conversion du monde, que ceux des moyens humains dont la prudence la plus vulgaire ne permet pas de se passer, que ceux que l'on ne pourrait négliger sans tenter en quelque sorte la Providence. Du reste, elle met toute sa confiance dans le secours de Dieu, dans la bonté de sa cause, dans la toute-puissance de la prière, dans les affinités secrètes qui existent entre la vérité et l'esprit humain.

Enfin, ce qu'il y a de plus admirable, c'est le succès qui couronne le zèle de l'Eglise, malgré l'absence des moyens humains. Ici il suffirait d'invoquer la statistique. Mais personne ne peut contester la multitude des conversions qu'opèrent les missionnaires catholiques, même dans les pays où, comme dans l'Inde, des erreurs invétérées opposent à l'Evangile un obstacle en apparence insurmontable. Des renseignements récents portent à plus de huit cent mille âmes le nombre des Catholiques de l'Inde anglaise. Quelques détails sont ici d'autant plus nécessaires que, dans l'impossibilité de nier les succès de l'Eglise catholique, on a cherché à les diminuer, et à les tenir dans l'ombre. Toutes les géographies rédigées par les libres penseurs sont remplies, à cet égard, d'incroyables erreurs, si l'on peut se contenter ici du mot d'erreurs. Le *Manuel* qui nous fut mis entre les mains pendant nos classes, portait à trois millions le nombre des protestants en France. Or, la dernière statistique officielle prouve que, sur 36 millions de Français, il n'y en a pas un million qui appartiennent aux diverses branches du protestantisme. Le même *Manuel* se contentait de dire à propos de la Hollande et de la Prusse, qu'il y a dans ces deux pays *quelques Catholiques*, laissant ignorer à ses lecteurs que dans ces deux Etats, les Catholiques forment les deux cinquièmes de la population totale, et que les trois autres cinquièmes sont divisés en une multitude de sectes. Combien de personnes instruites ne se doutent pas qu'il y a en Angleterre trois millions de Catholiques *sans compter l'Irlande*. Ces erreurs sur notre pays et sur des pays voisins de nous, peuvent donner une idée de celles que l'hérésie et l'incrédulité ont tâché de répandre au sujet des pays lointains. Il faut dire aussi que les progrès de l'Eglise sont tellement rapides dans certaines contrées, que les statistiques les plus fidèles et les plus exactes il y a quelques années sont aujourd'hui fautives. Ainsi, aux Etats-Unis, les Catholiques qui, il y a un demi-siècle, ne formaient qu'un cinquantième de la population, en forment aujourd'hui plus d'un dixième, quoique cette population ait décuplé. Que si nos lecteurs voulaient avoir sur ce sujet des renseignements certains et complets, nous les engageons fort à lire régulièrement, s'ils ne le font déjà, les *Annales de la propagation de la foi*, dont nous parlions tout à l'heure. Ils y trouveront avec un accent de foi qui est plein de charme pour les vrais Chrétiens, et avec des récits de voyages qui ne peuvent manquer d'intéresser vivement toutes les personnes ayant quelque teinture de géographie, ils y trouveront, dis-je, des indications positives et périodiquement renouvelées sur la situation de l'Eglise dans les différents pays où elle lutte contre l'infidélité. Si nous donnions ici les chiffres actuellement exacts, ces chiffres tromperaient celui qui nous lira dans dix ans. Ces notions si variables ne peuvent utilement trouver place que dans une publication périodique, où elles sont rectifiées sans cesse à mesure que le besoin s'en fait sentir. Un ouvrage dogmatique comme le nôtre, doit se borner à constater les faits généraux.

Jetons maintenant un coup d'œil sur les cultes faux et sur les philosophies hétérodoxes, afin de pouvoir les comparer, au sujet du prosélytisme, avec l'Eglise catholique. Nous nous convaincrons facilement qu'en dehors de l'Eglise le prosélytisme n'existe pas, ou que s'il existe par hasard, il reste sans succès, malgré un immense déploiement de moyens humains.

Les religions de l'antiquité païenne, non-seulement n'inspiraient à leurs fauteurs aucune espèce de prosélytisme, mais l'excluaient formellement. La religion était une institution politique, réservée, chez les Grecs et les Romains, aux hommes libres et aux citoyens. L'esclave et l'étranger étaient laissés en dehors. Chaque classe de citoyens avait même, le plus souvent, son culte spécial. Le bouddhisme seul nous présente le spectacle de missionnaires qui, partis de l'Inde, dans toutes les directions, font partager leurs croyances à des peuples nombreux. Mais ces apôtres bouddhistes étaient forcés de quitter l'Inde pour échapper à la persécution que les brahmanes dirigeaient contre eux; de plus, dans tous les pays où ils se réfugiaient, ils trouvaient les esprits préparés à une grande révolution religieuse, par les anciennes prophéties qui, dès l'origine du monde, annonçaient à la terre un rédempteur. Le bouddhisme profita de cette disposition des peuples orientaux. Il se présenta pour satisfaire cette attente mystérieuse, cette soif d'un sauveur, qui se fait observer plus ou moins sur tous les points

du globe à l'époque de l'avénement du Messie. Incapable de satisfaire ce besoin divinement imprimé dans l'âme humaine, le bouddhisme le trompa, l'endormit, et les peuples prirent patience. La Chine, l'Indo-Chine, le Thibet, les pays tartares, le Japon, Ceylan, les grandes îles de la Malaisie, accueillirent ainsi le culte nouveau, en attendant que les envoyés du véritable Sauveur pénétrassent jusqu'aux extrémités du monde.

Les guerres de religion qui ensanglantèrent l'Inde du IIIe au VIIe siècle de notre ère, et qui expulsèrent le bouddhisme de la péninsule en deçà du Gange feront peut-être croire à quelques lecteurs que les brahmanes eux-mêmes, étaient animés par le prosélytisme, quand ils persécutaient les novateurs. Il est certain que toute intolérance religieuse suppose un certain degré de prosélytisme; il y a corrélation entre ces deux idées. Mais ce prosélytisme rudimentaire qui consiste à retenir de force les habitants d'un pays dans leur culte natal, et qu'il faut bien accorder aux infidèles, quand on les accuse d'intolérance, n'est pas celui dont nous avons fait gloire à la véritable Eglise. En consultant les articles que nous avons consacrés aux mots Inquisition, Tolérance, Liberté de conscience, etc., on se convaincra que sur ce point comme sur tous les autres, le catholicisme supporte avantageusement la comparaison avec les autres cultes. Mais il s'agit pour le moment de ce zèle désintéressé qui porte les partisans d'une doctrine à la répandre, à la propager, au prix des plus grands sacrifices, et dans le but de faire du bien aux hommes. Ce zèle suppose, en même temps, une foi profonde en la vérité de la doctrine que l'on a embrassée, et un amour généreux de l'humanité. Il saute aux yeux que nulle religion païenne ne peut nous présenter ces deux conditions, sans lesquelles il n'y a pas de vrai prosélytisme.

Le peuple juif, lui-même, quoiqu'il possédât la vérité, n'avait reçu de Dieu qu'une religion locale et temporaire qui n'était pas faite pour tous les hommes. Il n'est pas étonnant dès lors que ce peuple n'ait pas cherché à convertir ses voisins. Telle n'était pas sa mission. L'isolement était une des lois providentielles de son existence. En communiquant avec les idolâtres, il eût, sans doute, été beaucoup plus porté à adopter leurs erreurs, qu'à leur prêcher la vérité. C'est ce qui arriva chaque fois qu'il sortit de son isolement, surtout lorsque les conquêtes d'Alexandre et des Romains ayant rapproché tous les peuples les uns des autres, des communautés juives s'établirent en Egypte, en Asie Mineure, en Italie et en Grèce. Depuis même que le peuple juif a été dispersé, sa conservation miraculeuse n'a pas empêché qu'il n'ait gravement altéré ses traditions religieuses. Les prosélytes crétois et arabes dont nous parlent les saints Livres, les dynasties juives qui ont régné dans l'Yémen et l'Abyssinie pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, sont donc des exceptions, qu'expliquent suffisamment les rapports intimes du judaïsme et du christianisme.

Quant à l'islamisme, on ne peut nier qu'un prosélytisme ardent n'ait signalé ses premiers pas dans le monde. Parti de l'Arabie, il se répandit comme un torrent vers le Nord et l'Occident; et aujourd'hui encore il gagne journellement du terrain sur le fétichisme en Afrique et dans les îles Malaises. On ne peut donc lui refuser ni le zèle ni un certain succès. Pour le trouver en défaut, il faut examiner les intentions qui l'ont dirigé, les moyens qu'il a choisis. On s'aperçoit alors que c'est l'égoïsme et l'amour de la domination qui ont inspiré toutes ces *conversions*, et que c'est la violence qui les a obtenues. Aussi l'islamisme n'a-t-il essayé aucune propagande là où il ne pouvait pas appuyer du sabre une prédication pourtant assez douce pour les penchants de la nature déchue.

Restent la philosophie hétérodoxe et les sectes détachées de l'Eglise. Ici encore nous allons contempler un spectacle des plus instructifs. Les schismatiques orientaux ont perdu totalement la tradition de ce zèle qui autrefois a suscité parmi eux tant de généreux apôtres auxquels les nations occidentales sont redevables du bienfait de la foi. Ces sectes engourdies ne nous laissent apercevoir en elles d'autres mouvements que la poursuite des biens terrestres, la simonie, les exactions, les scandaleuses orgies qui marquent chez eux les plus saints anniversaires. Comment ces Eglises pétrifiées, dans lesquelles ne circule plus la séve du tronc planté à Rome sur le tombeau de saint Pierre, comment communiqueraient-elles à d'autres peuples la foi dont elles n'ont gardé que des formules défigurées, et des manifestations incomprises? Un seul peuple schismatique a fait des prosélytes, mais pour la honte éternelle du schisme. Toute l'Europe a entendu avec horreur le récit de cette persécution atroce dont s'est rendu coupable un tyran que la main de Dieu a frappé, et qui a rendu compte, à l'heure qu'il est, de ses barbaries épouvantables, au Juge inflexible des vivants et des morts. Tous ceux qui ont dans les veines une goutte de sang chrétien, tous ceux qui ont dans le cœur une étincelle d'amour de Dieu, frissonnent encore en pensant que l'empereur Nicolas a plongé d'un seul coup dans le schisme, et a séparé de l'Eglise catholique, par la ruse et par la cruauté, plusieurs *millions* de ses sujets grecs-unis. Leurs prêtres ont été transplantés en Sibérie; des intrus et des schismatiques ont été mis frauduleusement à leur place, souvent à l'insu des populations, et tous ceux qui ont osé lever la tête pour réclamer les droits les plus sacrés de la conscience, le droit de mourir dans l'Eglise romaine, et d'y élever leurs enfants, ont été traités comme des scélérats, des apostats et des déserteurs.

Le prosélytisme du schisme grec est donc celui de Néron, ordonnant aux Chrétiens d'adorer les idoles sous peine des plus affreuses tortures. Le schisme n'a pas eu

d'autre rôle que le zèle inséparable de l'intolérance la plus odieuse; et, par conséquent, ses rares accès de prosélytisme sont plus honteux encore pour lui, que le manque absolu de prosélytisme, qu'on observe à presque toutes les époques de son histoire.

Si nous voulions tracer un tableau complet du prosélytisme des protestants, nous nous trouverions encore entraînés à empiéter sur le domaine de l'article TOLÉRANCE ; car le protestantisme dut, au XVIe siècle, une grande partie de ses succès aux moyens violents qui ont fait la fortune de l'islamisme. Ne voulant donc pas répéter ici ce qui doit être dit ailleurs sur ce sujet, nous devons nous borner à dire quelques mots des efforts tentés depuis un demi-siècle par les sociétés bibliques, efforts qui sont la contrefaçon la plus approchante que l'hérésie ait tentée du zèle catholique.

On ne peut nier que plusieurs nations protestantes ne se soient imposé de grands sacrifices pour contribuer à la diffusion de l'Evangile; mais, tout en fournissant une preuve non équivoque de zèle, les sommes énormes recueillies annuellement par les sociétés bibliques prouvent encore deux autres choses. D'abord, elles nous prouvent que les chefs des Eglises protestantes sont beaucoup plus riches que le clergé catholique, grâce aux propriétés considérables dont ils ont dépouillé l'Eglise au XVIe siècle; les protestants ne peuvent donc pas prétendre qu'ils ont plus de zèle que nous pour les missions, par cette raison qu'ils y consacrent plus d'argent que nous; tout ce qu'il faut conclure de là, c'est qu'ils l'emportent sur nous par les ressources matérielles, grâce aux spoliations dont nous avons été victimes. Ensuite, les sommes fabuleuses dont les sociétés bibliques disposent, et qui leur permettent d'allouer à leurs missionnaires des traitements princiers, les empêchent de soutenir qu'elles mettent en Dieu toute leur confiance, et qu'elles n'ont recours, que le moins possible, aux moyens humains. Et malheureusement, l'argent n'est pas le seul des moyens humains auxquels les missionnaires protestants fassent appel. La calomnie contre les Catholiques, et la violence envers leurs néophytes, ont été avec l'argent les principaux mobiles des rares succès qu'ils ont obtenus. Car, cela est à remarquer, malgré leurs immenses ressources, les missionnaires protestants, qui vont avec leurs femmes et leurs enfants évangéliser commodément les pays où ils sont protégés par le canon anglais, ont échoué complétement. Leur ministère a été absolument stérile dans l'Inde et en Chine. Quant aux pays où l'on ne peut pénétrer sans s'exposer au martyre, il va sans dire qu'ils n'ont pas même essayé d'y mettre le pied. Nous les avons vus à l'œuvre en Turquie ; toute leur fatigue se bornait à payer, avec l'argent de leurs naïfs concitoyens, quelques Arméniens schismatiques, lesquels venaient, moyennant ce salaire, faire leur éducation dans le collége méthodiste. Ces pauvres Arméniens faisaient semblant d'embrasser le protestantisme; et dès qu'ils étaient sortis du collége, ils retournaient à leur culte natal, ou bien ils oubliaient le protestantisme sans rien mettre à la place. Dans une foule de pays infidèles, les missionnaires protestants font moins encore; ils se bornent, comme on sait, à distribuer des Bibles, que les indigènes ne pouvant ou ne voulant pas lire, emploient à allumer leur feu, à doubler leurs pantouffles, ou à d'autres usages plus vils encore. Ces faits, qui ont été révélés par des témoins dignes de foi, ont révolté quelques esprits éclairés parmi les protestants, mais ils n'ont pas encore refroidi le zèle de la foule, qui est fanatisée par les mensonges de ses prédicants. Les missionnaires protestants n'ont obtenu quelques succès que dans certaines îles de l'Océanie, comme aux îles Sandwick, à Taïti, à la Nouvelle-Zélande; mais ces succès s'expliquent, répétons-le, par les calomnies contre les Catholiques, lesquels n'étaient pas encore connus dans ces îles à l'arrivée des protestants; ils s'expliquent surtout par les violences dont les émissaires des sociétés bibliques ont usé avec ces peuples enfants, violences qui, longtemps tenues secrètes, se sont enfin ébruitées par des indiscrétions providentielles, et ont dû, en glaçant d'épouvante tous les cœurs humains, faire rougir ceux qui ne craignent pas d'avoir recours à de tels moyens pour répandre leurs erreurs. Les résultats de ces rares conquêtes du protestantisme ne sont pas moins honteux pour lui que les voies dont il s'est servi pour les procurer. Toutes les peuplades qui se sont laissé prendre dans les filets de l'hérésie, sont tombées dans une démoralisation pire que leur ancien état d'idolâtrie. Les progrès de la corruption ont été tels, que la plupart de ces peuplades ont été, non décimées, mais réduites à un dixième par les vices qui ont suivi leur contact avec les prédicants. Heureusement pour elles, les envoyés de l'Eglise catholique ont pu, malgré beaucoup d'obstacles, parvenir jusqu'à elles ; la vue des privations et de l'héroïsme de ces généreux apôtres n'est pas restée sans fruit; l'erreur perd chaque jour un peu de terrain ; et si les îles de l'Océanie ne voient pas leurs anciens habitants disparaître tous, les uns après les autres, par les excès du vice, elles le devront aux missionnaires catholiques.

Reste le prosélytisme des philosophes. Il offre beaucoup d'analogies avec celui des protestants, qui, malgré les récents accès de zèle dont nous avons parlé, se sont en général fort peu souciés de la conversion des infidèles, ou ne s'en sont occupés que dans des vues politiques. Une certaine classe des philosophes irréligieux a toujours professé le plus profond mépris pour le peuple. Ces philosophes n'aspirent à répandre leurs détestables doctrines que parmi ce qu'ils appellent *les gens éclairés;* les ignorants et les pauvres ont besoin, selon eux, d'être tenus dans les liens de la *superstition.* Ce que ces philosophes croient ou feignent de croire

être la *vérité*, est, à leurs yeux, un bien réservé au petit nombre; il faut la tenir captive et ne la communiquer qu'aux dépositaires de la fortune. D'autres philosophes veulent, au contraire, *éclairer les masses;* mais leur zèle n'emploie d'autres moyens que ceux dont la découverte de l'imprimerie a doté le génie du mal; aimant fort peu à payer de leurs personnes, ces prudents apôtres veulent éclairer le monde sans sortir de leur cabinet; ils se reposent du soin de la prédication sur les mauvais livres et les mauvais journaux qui sortent en foule de leurs officines. Quand je dis qu'ils ne payent jamais de leurs personnes, je vais trop loin; non contents d'écrire, ils parlent et ils agissent; mais si, sans négliger, pour leurs écrits, certains moyens ténébreux de propagande, ils les font paraître ordinairement au grand jour, ils ne parlent et n'agissent que dans l'ombre, au sein des sociétés secrètes, une de leurs plus chères créations. C'est par là surtout qu'ils s'efforcent de recruter des adeptes et de préparer ces funestes complots d'où sortent les révolutions. Le bonheur du peuple est souvent sur leurs lèvres; mais le mobile véritable de leur activité, c'est l'intérêt personnel, l'amour-propre, tout au moins l'esprit de système. Leurs moyens de réussir sont des appels perfides aux passions humaines. Que l'on compare maintenant le prosélytisme chrétien avec toutes les propagandes hostiles au catholicisme, et que l'on dise de quel côté se trouve le zèle désintéressé, l'amour des hommes, l'esprit de sacrifice, le mépris des moyens humains, la confiance en Dieu, le succès véritable, qui consiste non-seulement à réussir, mais à être utile.

—M. Félix Neve (*Corresp.* de janvier 1854), conclut ainsi un article où il trace le tableau des écritures bouddhiques : « Deux mobiles assez puissants doivent diriger et soutenir les Européens dans l'investigation de cette littérature bouddhique dont nous venons de montrer l'étendue, et qui s'est propagée en si nombreux rameaux depuis la frontière du Népal jusqu'aux mers du Japon; car l'intérêt de la science se rencontre sur ce terrain avec celui de la religion. S'il y a ici de quoi satisfaire un besoin légitime de l'esprit humain qui aspire à connaître l'histoire de tous les temps et à expliquer les révolutions sociales, le besoin de prosélytisme qui n'a jamais cessé d'animer les peuples chrétiens doit se manifester avec autant de force et se porter aussi loin, à une époque où les barrières qui les séparaient de l'Asie païenne et idolâtre tombent tour à tour. Qui, en portant ses regards sur le domaine géographique du bouddhisme, ne reconnaît en lui le seul adversaire moral que la civilisation orientale trouvera prochainement en Orient, et qui lui opposera la plus grande force de résistance? Il y a donc de nos jours un double apostolat à remplir dans cette voie qui ne fait que s'ouvrir : la mission de la science ne peut être accomplie dans une intention égoïste, en vue de donner satisfaction à une curiosité passagère; si elle est bien comprise, elle concourra à ménager les droits et à préparer les conquêtes de la vérité religieuse.

« C'est en se plaçant à cette hauteur que les hommes qui se vouent à la lecture et à l'interprétation des livres bouddhiques, supporteront sans faillir le rude labeur que réclame cette vocation. L'enseignement de l'histoire est formel à cet égard. C'est au prix de grands sacrifices que se sont consommées toutes les découvertes qui ont fait époque dans les annales du monde; la navigation, le commerce, l'industrie et les arts n'ont fait aucun progrès sans une large part de souffrances et de périls pour les inventeurs. Selon l'expression de Ballanche, presque toujours l'initiation tue l'initiateur... L'apostolat de la science lui-même exige patience, dévouement, abnégation... En effet, un tel travail qui s'exerce sur des textes obscurs, sur des documents altérés, sur des livres d'une insipidité révoltante, mais qui donne la clef d'un vaste système, ne participe-t-il pas, sous certain rapport, de l'entreprise difficile, mais admirable, du missionnaire qui, explorant des tribus sauvages et à peine connues, vit de leurs usages, s'instruit dans leurs langues incultes, et leur communique, avec le don de la foi, l'intelligence des vérités sociales et la pratique des arts?... N'est-ce point une autre manière de servir la vérité que d'aller découvrir dans ses sources et dénoncer dans ses origines une erreur qui a subjugué des nations puissantes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours? Le jour approche où les puissances européennes, s'engageant plus avant dans les affaires politiques de l'Asie, vont envelopper de toutes parts, et entraîner dans un mouvement nouveau le groupe immense des nations bouddhiques. La rivalité des églises ne sera pas moins vive que celle des monarchies dans cet assaut qui, tôt ou tard, sera donné par les forces actives de la civilisation chrétienne à l'empire séculaire de la religion du Bouddha. Le prosélytisme catholique le disputera dans cette carrière à la propagande du synode russe ou des consistoires de la Réformation : que la science orthodoxe fournisse donc à ses apôtres des armes abondantes et des traits bien aiguisés... En attendant que la Providence fasse luire le jour de leur régénération (des nations bouddhiques), il n'est pas inutile d'éclairer ceux qui doivent en être les instruments, en montrant à nu les plaies hideuses que l'orgueil d'une philosophie idéaliste a infligées à une fraction si misérable de l'humanité. »

M. l'abbé Guerber parle ainsi du prosélytisme protestant dans l'*Univers* du 24 décembre 1857 :

« En présence de l'activité et des efforts des associations protestantes, et des succès qui viennent régulièrement couronner leurs efforts, ne faut-il pas se demander d'où leur vient et cette audace que le succès accroît et le succès de cette audace? La *Société d'évangélisation* serait-elle devenue une

de ces puissances extralégales dont les vœux sont des ordres? A considérer la modestie de certains débuts, on serait tenté de rire de tant de jactance unie à tant de faiblesse, et des espérances exagérées entées sur ces frêles roseaux. Il faut, en effet, dans les rapports de ces associations, faire la part de cette tendance du protestant à gonfler des bulles de savon aux proportions d'un monde. Il n'en est pas moins vrai cependant que ces débuts si minimes qu'ils paraissent, sont un élément d'où se développent, à la faveur des circonstances, des communautés protestantes. Il faudra, si l'on veut, dix, vingt ans à ce travail; la société y dépensera beaucoup d'argent, mais elle arrivera au but de ses efforts; elle y arrivera, quoi que fassent les populations catholiques auxquelles elle s'efforce d'inoculer son virus ; elle est sûre d'y arriver. Elle ne demande pour cela qu'une chose, le temps, et encore, cette chose-là, elle trouve moyen de s'en passer. D'où lui vient cette assurance? Il est aisé de le comprendre lorsqu'on sait qu'il existe en France une *Société des intérêts généraux des protestants*, et ce qu'est cette société.

« Assurément, quand on voit les 700,000 protestants de France s'agiter au sein de notre patrie, peser lourdement dans la balance de ceux qui président aux intérêts de 36 millions de Catholiques, et souvent contrebalancer ces derniers, on ne soupçonnerait pas la nécessité, pour ces 700,000 Français, d'une société spécialement destinée à défendre leurs intérêts. Ces intérêts sont parfaitement sauvegardés, et quand on a entendu l'éloquent pasteur *Fisch*, de Paris, au synode général de Berlin, parler d'intolérance et d'entraves qui arrêtent les développements du protestantisme en France, on se demande jusqu'où peuvent aller les prétentions et les exigences de ce parti. A un pas de notre province, les Catholiques de Bâle, auxquels il est défendu de sonner les cloches et qui ont à peine la permission de vivre, ne forment pas le trente-sixième, mais le tiers de la population. Ils ne demanderaient pas mieux que d'être opprimés à la façon des protestants de France, et nous sommes persuadés que s'il plaisait un jour aux patriciens de la cité d'OEcolampade d'accorder aux prêtres catholiques un traitement double de celui des ministres protestants, d'octroyer à l'évêque *le droit d'entrer dans la cité* (on le refuse quelquefois), d'y convoquer Rédemptoristes, Capucins, Jésuites, etc., nous sommes persuadés que ce jour-là les bons bourgeois de Bâle crieraient à l'oppression papale et useraient de tous les moyens que Dieu a mis entre leurs mains pour briser ce joug intolérable. La *Société des intérêts généraux* a son siége à Paris, et elle a une succursale en Alsace. Cette société, nous dit-on, siége au Conseil d'Etat, et les abords du Sénat ne l'effrayent point. C'est par son entremise que les tentatives de la Société d'évangélisation se font tolérer d'abord, favoriser et stipendier ensuite, doter enfin et établir définitivement. Il est bien entendu que l'on se couvre partout et toujours de la liberté de conscience et des besoins des consciences. Si les besoins des consciences étaient pour quelque chose dans les opérations de la Société d'évangélisation, il y aurait eu 61 communautés dans notre département qui eussent appelé ses sollicitudes plutôt que Saverne; 86 plutôt que Haguenau; 111 plutôt que Benfeld, puisque ces villes renferment un nombre de protestants moindre. Mais il s'agit pour les protestants d'*évangéliser la France par tous les moyens;* il s'agit, les députés français à Berlin nous le disent, il s'agit de diriger une attaque en règle contre le catholicisme en France, et pour cela, il faut avant tout occuper les points stratégiques.

« S'il est vrai, comme on l'assure, que la Société des intérêts généraux ne borne point ses sollicitudes aux besoins spirituels de ses coréligionnaires, mais qu'elle les étend à leurs soucis temporels ; s'il est vrai qu'il entre dans ses attributions de faire placer ses candidats à elle dans les emplois publics, de les appuyer, de les *pousser*, on comprendra quelle action résultera, pour chacune de ses entreprises, du concours de toute une société et des convoitises de tous ses protégés, acharnés à atteindre un but commun. S'il était permis d'employer pour le vrai une comparaison imaginée pour le faux par cet ingénieux M. Michelet, nous dirions que le protestantisme organisé est une épée dont la poignée est partout où il y a un membre de la Société, et dont la pointe est toujours à la position qu'elle veut emporter. Cette épée est d'autant plus redoutable qu'elle s'attaque au catholicisme désarmé, inoffensif, et ne songeant même pas à combattre.

« C'est un phénomène singulier que la placidité naïve, la charité insouciante et crédule du Catholique placé en face de l'activité, de l'habileté religieuse du protestant. Le Catholique, on le lui a prêché assez, a appris à laisser ses préoccupations religieuses complétement en dehors de la politique et du maniement des affaires temporelles. Jamais on n'a vu ses idées et son action religieuses plus exactement circonscrites dans les limites de l'Eglise, style dévot, dans les limites de la sacristie, style libéral. Il ne se doute même pas que ses convictions religieuses puissent ou doivent le guider dans ses rapports extérieurs et décider de ses sympathies et de ses antipathies, de ses faveurs et de son opposition. Et au fait, où aurait-il pris des tendances contraires, le courant général des idées favorisant l'indifférence et l'Eglise se trouvant trop heureuse de pouvoir vivre? L'exemple que le protestantisme donne eût été cependant bien fait pour imprimer aux esprits une direction différente et pour transporter dans toutes les relations de la vie, même les plus infimes, des oppositions religieuses qui se produisent sur le terrain des principes. N'a-t-on pas vu en Hollande se former une dizaine de sociétés secrètes, avec le but avoué de couper les vivres aux Catholiques, de les empêcher d'arriver aux emplois pu-

blics, d'obtenir des places influentes ou lucratives, d'être achalandés, admis au service comme domestiques, comme ouvriers? En Prusse, la population catholique est aux protestants dans la proportion de 4 à 5, et le nombre des employés catholiques n'y est point dans la proportion de 4 à 20. A Genève, des sociétés protestantes existent qui poursuivent, comme celles de la Hollande, un but de haine active jusque dans les relations avec l'épicier et le palefrenier. Si nous ne jouissons pas en Alsace de l'avantage de posséder de ces évangéliques sociétés, il faut constater du moins que des pratiques semblables ont lieu chez un grand nombre de protestants, et que chez eux le symbole couvre les défauts de la marchandise des uns et entache de péché originel la marchandise des autres. Sous ce rapport, comme sous bien d'autres, de louables exceptions se produisent; mais les exceptions ne forment pas la règle. Les Anglais nous recommandent beaucoup le libre échange, et nous nous nous résignons à le trouver excellent, malgré le fameux vers latin : *Timeo Danaos...* Si les protestants voulaient bien appliquer ce système au sein de la patrie commune, et ne point tirer un cordon douanier autour de leurs coréligionnaires, la charité, l'union y gagneraient, et nous ne voyons pas ce que le pur Evangile y pourrait perdre. Il est évident cependant que ce système protectionniste, pratiqué pour les personnes et les marchandises pretestantes, tandis que les Catholiques sont libres échangistes dans l'acception la plus large, ne saurait rester sans effet. Les uns recevant toujours sans donner et les autres donnant toujours sans recevoir, l'avantage dans la possession sera nécessairement du côté des premiers. De là ce fait que l'on remarque partout : c'est que les protestants diminuent numériquement et gagnent financièrement. Cela, combiné avec d'autres ressources, mettra au service de la propagande protestante un autre moyen, moyen tout-puissant s'il était béni de Dieu, le *nervus rerum gerendarum*, — l'argent.

« Il existe à Strasbourg, sous le titre de Fondation de Saint-Thomas, etc., une série de terres, de maisons, de capitaux d'une valeur que des hommes compétents nous affirment se monter à au moins 16 millions. Une estimation approximative de ces valeurs est seule possible, puisqu'elles ont pu être soustraites, nous ne savons par quel bonheur mystérieux, au contrôle de l'Etat. Nous n'examinerons pas ici quel serait le possesseur *légitime* de ces biens; si ce seraient les Catholiques, auxquels ils furent donnés par leurs ancêtres catholiques, pour soutenir le culte et l'enseignement catholiques; si ce serait la ville de Strasbourg, héritière des biens de main-morte confisqués depuis la Réforme; si ce serait l'Etat, qui saisit pendant la révolution tous les biens de main-morte. Nous n'examinerons pas non plus pourquoi, et par quelles influences, le procès intenté par la ville aux détenteurs actuels, a été enterré; pourquoi les protestants ne crurent un instant pouvoir sauver leurs dieux lares, qu'en sollicitant la règlementation de l'affaire par voie administrative. Nous remarquerons seulement que ce commencement de procédure causa de vives émotions, que l'on crut, dit-on, devoir invoquer la protection d'une voisine puissante, et qu'il y eut des mouvements de ferveur et de désespoir tels qu'ils se produisent dans une lutte suprême *pro aris et focis*. Or, il n'a jamais été donné au public de voir clair dans les comptes de cette Fondation de Saint-Thomas et de ses annexes. On ne sait point quelles en sont les parties prenantes. On nous parle bien de chanoines de Saint-Thomas, largement rétribués pour porter clandestinement ce titre de chanoine, qui ne les oblige à rien, pas même à porter le titre de leur bénéfice. Ce chapitre laisse à la statue du maréchal de Saxe et à quelques marbres plus obscurs le soin d'occuper le chœur de Saint-Thomas et d'y chanter, à leur façon, la gloire de Dieu. Pour lui, il cache ses modestes vertus sous le frac du professeur, le tablier blanc du charcutier et la veste du brasseur, bornant les devoirs de son état à palper le traitement d'une sinécure. Nous supposons charitablement que ces Messieurs ne se donnent point de souci de toucher intégralement la rente des 16 millions, et nous savons qu'une partie de cette rente est consacrée à parfaire le traitement des professeurs de la Faculté de théologie protestante, en même temps professeurs du séminaire. Mais ici encore il faut remarquer que ces traitements ne peuvent être bien élevés. La délicatesse de ces Messieurs ne saurait leur permettre de toucher à la fois deux, trois ou même quatre gros traitements. Car voici un fait qui se présente dans ce département de Saint-Thomas. Les membres de la Faculté portent, outre le titre de professeur, qui le titre de pasteur, qui le titre d'inspecteur, qui celui de bibliothécaire, et l'on comprend qu'à ces titres s'attachent nécessairement des traitements qui suffiraient, chacun à lui seul, à faire vivre un fonctionnaire d'une capacité commune. Nous pourrions même citer tel nom propre auquel s'attachent à la fois les titres de doyen de la Faculté, d'inspecteur ecclésiastique, de pasteur de Saint-Nicolas, de directeur du gymnase, ainsi que l'inévitable traitement qui suit le titre. Quand on participe déjà si largement aux traitements de l'Etat, on ne saurait puiser profondément dans la caise d'une fondation pieuse. Nous en concluons naturellement que l'excédant actif de la caisse est considérable, très-considérable : *Qu'en fait-on?*

« Si un établissement dirigé par des Jésuites ou des Capucins pouvait être accusé du flagrant délit de propriété occulte, dans les conditions et les proportions de l'œuvre de Saint-Thomas, on imaginerait le danger prochain de quelque conspiration monacale, tramée pour renverser dans un moment donné le gouvernement établi. Des gens moins éclairés crieraient au moine, au moine fainéant et thésaurisant, et le mot d'ordre se

donnerait dans les clubs de mettre la main dessus. Catholiques, nous ne jouissons point du privilége de recourir à ces imaginations-là, et vraiment nous sommes modérément contristés de n'en jouir pas. Mais quelle que doive être la bienveillance de nos suppositions, nous ne pouvons pas ne pas répéter cette question : *Qu'en fait-on?* La plus charitable des hypothèses n'est-elle pas celle-ci : les administrateurs de l'œuvre, dégagés de tout intérêt personnel, mais jaloux de procurer le bien des âmes et la diffusion de l'Evangile, mettent une partie de leurs rentes au service de cette cause?

« Il y a plus. Les fabriques protestantes et les consistoires ont pu sauver dans la tourmente révolutionnaire une bonne partie de leurs biens, tandis que les fabriques catholiques y perdirent tout, ou à peu près tout. C'est encore là un de ces bonheurs dont les Catholiques n'ont pas le secret. Les frais du culte protestant sont à peu près nuls. Voilà encore de vastes ressources, puisque nous pourrions citer telle petite cure de campagne qui vaut au titulaire de 6 à 10,000 fr. Il y en a même d'un rapport de 17,000 fr. Nous nous refusons à croire que d'humbles pasteurs se résignent à absorber tout entières des rentes qui feraient envie à un colonel de régiment et à un président de Chambre. Ici encore se dresse la question : *Qu'en fait-on?* Des hôpitaux? Point. Des orphelinats? Point. Des calices, des ostensoirs? Point. Des rentes accumulées, des dots? Nous avons de ces pasteurs une idée trop élevée pour admettre qu'ils puissent consacrer à des usages si profanes le bien de l'Eglise et le bien des pauvres. Nos ancêtres catholiques, en dotant richement les églises, n'entendaient certes point que le produit de leurs legs fût dilapidé ainsi. Les propriétaires actuels respectent, nous nous plaisons à le croire, ces intentions et ces exclusions. Mais alors on demande : *Qu'en fait-on?*

« Quelle que soit la réponse, un fait est constant, c'est que les protestants jouissent d'un grand nombre de biens et de valeurs soustraits en partie au contrôle de l'Etat, et qui ne sont affectés à aucun usage avoué. Cette circonstance nous donnera la clef d'un phénomène qui se reproduit chaque fois que quelque grande œuvre les préoccupe : les moindres de leurs embarras sont les embarras d'argent. Ajoutons que la charité privée parmi les protestants est active. Elle est un peu bruyante, à la vérité, et trop oublieuse du précepte évangélique qui recommande de couvrir les œuvres de la charité du voile de l'humilité. Trop souvent nous la surprenons sonnant de la trompette et appelant les échos de la publicité au secours des échos que révèle l'obole en tombant dans le tronc du temple. Nous avons là sous les yeux le rapport imprimé d'une petite association qui, sur une rente de 7,000 fr., émarge une dépense de 215 fr. pour frais d'imprimés. Il n'en est pas moins vrai que les œuvres charitables, toutes les fois qu'un but de propagande s'y rattache, trouvent de l'écho, surtout chez les piétistes, et mettent à la disposition de ceux que le zèle de gagner des âmes catholiques dévore, des sommes importantes.

« Après avoir fait voir comment la propagande protestante s'aide de ces deux puissants éléments de succès, l'*influence* et l'*argent*, nous aurions à faire voir comment elle fait l'*opinion* et appuie sur cet autre facteur ses idées. Nous essayerons, mais nous serons bref.

« Les idées sont portées à travers le monde sur les ailes de la parole d'abord, de la presse ensuite. Nous pourrions signaler comme véhicule d'idées protestantes ces attaques acrimonieuses, incessantes, que le protestant sait mêler aux conversations les plus indifférentes, les plus étrangères aux matières religieuses. On l'a saturé dès son enfance de préventions, de lazzis, de traits calomnieux contre l'Eglise; la meilleure partie de son symbole se compose d'articles de ce genre. Il éprouve le besoin de se débarrasser de ce bagage, et il le fait avec empressement. Le Catholique, lui, connaît son symbole, mais il ne connaît que cela, et encore connaît-il cela imparfaitement, car son symbole est riche, et l'histoire de son Eglise est longue. L'instruction religieuse qu'il a reçue est purement positive, la polémique avec ses ruses lui est d'ordinaire parfaitement étrangère. Il s'est borné à croire et à pratiquer, tandis que le protestant, qui a peu de choses à croire, à cette heure-ci, s'est formé à la négation et à l'attaque. Il use avec délices de ses moyens, et il se complaît dans ces faciles triomphes, où la victoire reste, depuis les jours de Luther, à la langue la mieux pendue, au front le plus impudent, à l'insulteur le plus fécond. Avec cela on ne convertit personne, assurément, mais on décatholicise un peu les gens; ils ne deviennent pas protestants, mais ils perdent de leur calibre. Peut-être le clergé catholique aurait-il à modifier la tactique de son enseignement pour obvier aux inconvénients qui résultent de cet état de choses, et à fourbir de nouveau les armes théologiques du XVIe siècle. Il en naîtra quelque chose qui rappellera les disputes théologiques du Bas-Empire et les scènes de controverse de l'auberge à l'Ours-Noir; apôtres en crinoline, docteurs en jupon, théologiens aux mains calleuses foisonneront. Mais que veut-on? Il ne faut pas que le Catholique soit placé en face de ces attaques incessantes, désarmé et endormi.

« La propagande a trouvé un auxiliaire puissant dans l'enseignement public. Nous nous persuadons que les idées théologico-historiques débitées par plus d'un de nos professeurs de collége ne portent pas toujours leur certificat avec elles. Ces messieurs se persuadent qu'ils ne sont que les échos de la philosophie, quand ils versent à pleines mains le ridicule sur les dogmes et l'odieux sur les personnes qui tiennent de près ou de loin à l'Eglise catholique. Plus modestes, ils s'apercevraient qu'ils ne font que rabâcher sur les données d'obscurs pamphlets protes-

tants, et ils rougiraient peut-être de combattre leur Eglise avec des armes que les protestants instruits de ce temps-ci regarderaient comme indignes d'eux. Cela avait jadis le mérite de l'originalité, aujourd'hui cela est simplement pauvre et trivial. Mais cela est un appoint pour la propagande, un supplément de prêche, quelque chose comme un catéchisme préparatoire de ce magnifique système théologique qui consiste à croire un Dieu et l'immortalité de l'âme, Dieu vague, immortalité quelconque.

« Quant à la presse provinciale, elle n'est point hostile dans le Bas-Rhin; il y a même dans ses allures quelque chose qui semble être de l'équité. Mais elle fut très-hostile jadis, et si une impulsion plus honnête, plus estimable, lui a été imprimée depuis, nous désirons, sans l'espérer, qu'elle n'en dévie jamais. Dans le Haut-Rhin, quelques mandarins du piétisme stipendient une presse formellement ennemie de l'Eglise catholique. Eux aussi appellent cette tourbe de colporteurs qui sèment dans les ateliers et les campagnes d'infâmes libelles. Toute conviction sérieuse est honorable, et nous pourrions au besoin rendre justice aux convictions de l'orthodoxe et au dévouement qu'il met à leur service. Mais ce qui est injustifiable, ce qui compromet singulièrement l'honnêteté de ces convictions, ce sont les moyens odieux et vils dont on se sert pour les propager parmi de pauvres ouvriers. Prenez leur temps, leur vigueur, leur santé; épuisez leurs enfants dans un travail qui consume; appelez à votre aide les mystères de la chimie pour faire économie de quelques oboles, pendant que ces pauvres déshérités de la fortune s'étiolent dans une atmosphère malsaine; mais, de grâce, laissez-leur ce brin de foi, de respect pour l'Eglise, que le contact des docteurs de l'atelier n'a pas encore flétri. Ce peu leur aidera, sinon à bien vivre, du moins à mourir. Le beau profit que vous ferez, si ces pauvres gens que vous ne ferez pas piétistes, mais que vous pouvez rendre impies, ne croient plus à rien! Ce mal du colportage a pris depuis quelque temps des proportions telles, que Mgr l'Évêque de Strasbourg a dû faire entendre sa voix de pontife pour le signaler et le flétrir.

« Quels sont, on le demande, les résultats de tant d'efforts, de tant d'habileté, de tant de persévérance? Qu'ont produit tant d'éléments de succès, maniés avec tant de vigueur et tant d'adresse? Des conversions? On a acheté quelques misérables dont on n'oserait citer les noms. La conversion des âmes n'est pas d'ailleurs le côté brillant de la propagande protestante. Quand on se borne à croire à Dieu et à l'immortalité de l'âme, on s'expose à être obligé de répondre à cette question: Vous voulez me convertir? à quoi? Vous prêchez une doctrine? laquelle? Votre foi est la bonne? que croyez-vous, que professez-vous?

« Mais la propagande a fait quelque chose cependant. Elle a conquis des positions au protestantisme, des emplois aux protestants, de l'influence au parti. Elle a appris à quelques Catholiques indifférents à ne plus croire, à blasphémer, à ricaner; impuissante pour le bien, elle a fait quelque mal, et elle en fera. Incapable de fonder, elle a fait quelques ruines, et elle est là qui, par les cent bouches de la presse, se félicite de cette œuvre d'Erostrate. C'est une œuvre longue et difficile, il faut le croire, puisque déjà Mirabeau y mettait son éloquence et sa popularité. *Il faut décatholiciser la France!* c'était l'idée fixe, le cri de guerre du parti révolutionnaire; il essaya de la réaliser. Il lui fut donné d'amonceler des ruines, de les rougir de sang; il lui fut donné de plonger la France dans l'opprobre et la misère, il ne lui fut pas donné de la décatholiciser. La propagande s'y essaye maintenant. Dieu veille, qui confondra son œuvre? »

M. Rupert dit dans le même journal:

« Il y a une question que le *Journal des Débats* aime à nous ramener sans cesse sous une forme ou sous une autre; c'est celle-ci: Tout ce que font les Catholiques, les protestants n'ont-ils pas droit de le faire? Ce qui est bien de la part des uns, peut-il être mal de la part des autres?

« Remarquons tout de suite que, dans les faits qu'il cite en exemple, le *Journal des Débats* ne veut absolument voir que le côté extérieur et matériel. Ainsi, que des Catholiques donnent des secours à des familles protestantes, avec l'intention et l'espoir de les amener à la connaissance et à la pratique de la vérité religieuse, ou que des protestants circonviennent des Catholiques tombés dans la misère et qu'ils leur donnent de l'argent pour les faire apostasier, c'est pour le *Journal des Débats* un fait absolument identique, également bon ou également blâmable dans l'un ou l'autre cas Il applique aujourd'hui à la religion la politique qu'il suivait sous le gouvernement de Juillet: la politique des faits matériellement accomplis; l'intention, la moralité et le droit, c'est-à-dire la conformité de ces faits avec l'ordre divin et légitime, ne sont rien pour lui.

« Nous avons d'autres règles, mais nous voulons prouver au *Journal des Débats* que nous tenons à entrer dans sa pensée et à nous rapprocher de lui autant que nous le permettent nos principes, s'il veut de son côté sortir de son système et tenir compte de la moralité des faits. Nous poserons comme terme commun entre lui et nous, « qu'il est toujours bon et louable de faire du bien aux autres, pour les amener eux-mêmes à faire le bien ou pour les soutenir dans la pratique de celui qu'ils font. » Quoi qu'en aient pu dire certains esprits ardents et exaltés, qui ne tiennent pas assez compte de la faiblesse humaine et craignent toujours que l'on fasse des hypocrites, nous n'hésitons pas à formuler ce principe qu'il nous serait facile au besoin de soutenir; la pratique des gouvernements et des familles, l'Ecriture elle-même, qui

fait entrevoir sans cesse des récompenses temporelles à ceux qui ont besoin d'être encouragés dans la pratique du bien, nous fourniraient d'amples arguments contre ces austères et rigides amis de la foi et de la vertu.

« Maintenant, que le *Journal des Débats* se demande sérieusement si c'est en réalité le bien moral et spirituel des Catholiques que les protestants ont en vue dans les secours qu'ils leur donnent. Ni les principes du protestantisme, ni les faits ne peuvent autoriser personne à en juger ainsi. Les protestants n'ont aucune raison de croire que les Catholiques sont dans une fausse voie; pour eux, toutes les communions chrétiennes sont également bonnes, ou peuvent également conduire au salut; la foi au Christ suffit, et nul n'est obligé de croire que ce qu'il voit dans la Bible. Il n'y a donc, en principe, aucune raison qui puisse autoriser les protestants à faire du prosélytisme aux dépens d'une église chrétienne, quelle qu'elle soit, et les plus zélés ne sauraient se dire qu'ils font une chose bonne et louable lorsqu'ils déterminent un Catholique à changer de religion. Si quelqu'un d'eux osait le prétendre, nous aurions droit de lui répondre qu'il ment à sa conscience, ou qu'il n'a pas mis sa conscience en accord avec ses principes; dans l'un ou l'autre cas, nous sommes dispensés de l'écouter.

« Les faits, du reste, nous démontrent clairement que ce n'est pas l'amour du bien, ni même le zèle d'une conscience égarée, qui fait agir les protestants lorsqu'ils cherchent à séduire les Catholiques. S'ils étaient réellement et sincèrement persuadés que les Catholiques sont dans l'erreur, leur zèle et leurs tentatives de conversion s'exerceraient surtout auprès de ceux qui leur paraîtraient involontairement dupes, et pratiqueraient le catholicisme avec plus de régularité et de bonne foi ; évidemment ce sont ceux-là qui devraient exciter chez eux plus de compassion et provoquer les élans de leur prétendue charité; ce serait alors la contre-partie de ce que nous voyons chez les Catholiques, qui s'attachent avec bien plus d'espérance et de succès aux protestants honnêtes, exemplaires, pratiquant avec simplicité les vérités religieuses qu'ils connaissent, et méritant d'arriver par là à la connaissance de la vérité pleine et entière, qui ne se trouve que dans le catholicisme. Loin de là, les protestants recherchent, pour les attirer à eux, les Catholiques qui pratiquent le moins leur religion; ils sentent parfaitement que la vie la moins chrétienne est celle qui dispose le mieux et le plus prochainement au protestantisme; s'il y a un fait avéré et constant, c'est que ce sont les plus mauvais Catholiques qui passent au protestantisme, tandis que ce sont les meilleurs des protestants qui deviennent plus aisément Catholiques; c'est l'observation qui a été faite et formulée plusieurs fois même parmi les zélateurs du protestantisme, et l'on se rappelle la réflexion que faisait un honnête protestant avec sa naïveté allemande : *Mais je voudrais bien que, quand il prend envie au Pape de sarcler son jardin, il ne jetât pas ses mauvaises herbes par-dessus notre mur.* C'est qu'en effet ce qui va chercher racine dans le champ du protestantisme, n'est plus au milieu du jardin de l'Eglise que plante privée de vie, plante stérile et souvent vénéneuse.

« Si donc le *Journal des Débats* veut y faire la moindre attention, il ne pourra croire à la moralité du prosélytisme protestant comparé au prosélytisme catholique ; ceux qui s'y livrent ne peuvent être de bonne foi, car ils ne peuvent se persuader sincèrement qu'ils rendent service à ceux qu'ils entraînent hors du sein de l'Eglise catholique; ils ne peuvent se dire qu'ils les font entrer dans une voie meilleure; ils agissent contre leurs principes et contre l'évidence des faits; on est autorisé à ne voir en eux que des sectaires ennemis de la religion, plutôt qu'attachés eux-mêmes à une religion quelconque; ajoutons, ce que le *Journal des Débats* doit savoir comme bien d'autres, que souvent, sous le voile de ce prétendu prosélytisme religieux, se cache une propagande politique tout aussi funeste au repos de l'Etat qu'à l'intégrité de l'Eglise.

« Nous irons plus loin, et nous démontrerons au *Journal des Débats* qu'il nous est parfaitement permis de donner le nom de « trafic des âmes » et d'achat des consciences, aux pratiques du prosélytisme protestant, et de donner un nom tout différent aux succès obtenus par le prosélytisme catholique.

« Le *Journal des Débats* s'imaginerait-il peut-être qu'il y a des Catholiques sincères qui, après avoir pratiqué leur religion, croient en conscience devoir embrasser le protestantisme pour trouver la certitude qui leur manque et la paix dont leur âme a besoin? Ce serait une singulière illusion ; jamais cela ne s'est vu et ne se verra. Quand le *Journal des Débats* aura rencontré ce prodige, nous l'engageons à l'examiner de près, et s'il ne voit pas s'évanouir ce qu'il voudrait appeler, lui, un miracle de la grâce, il fera bien de nous avertir, pour que nous puissions l'admirer avec lui. Or, ces dispositions, introuvables chez des Catholiques, sont celles qui tous les jours ramènent des protestants au sein de l'unité et en ramèneraient encore bien davantage s'il n'y avait des intérêts humains qui empêchent souvent de faire ce qu'inspire la conscience. Lors donc que des Catholiques zélés, portant des secours à des protestants tombés dans le besoin, les engagent à abjurer l'hérésie, ils ne font qu'aider à l'accomplissement d'un devoir de conscience, tandis que les protestants qui offrent des avantages matériels à des Catholiques pour les déterminer à embrasser l'hérésie, ne font que substituer l'intérêt à la voix de la conscience; ils ne secondent pas la liberté religieuse chez ceux auxquels ils s'adressent, ils la violentent et la détruisent ; ils ne convertissent pas, ils pervertissent.

« Si les agents de la propagande protestante ne sont autorisés ni par leurs principes ni par l'évidence des faits à croire qu'ils placent dans le chemin des vertus chrétiennes et du salut éternel les âmes qu'ils arrachent à la foi catholique, comment appeler les efforts qu'ils font pour les jeter dans une autre voie que celle où les engageait leur baptême? D'où vient qu'ils se hâtent de consigner toute adhésion donnée à leurs propositions d'apostasie? Pourquoi donc n'imitent-ils pas encore ici la conduite des ministres de l'Eglise catholique? Lorsque ceux-ci voient qu'un protestant est disposé à rentrer dans le sein de l'unité, ils n'ont garde de le presser de faire son abjuration ; ils l'examinent, ils l'éprouvent, ils ne l'admettent à la réconciliation que lorsqu'ils ont lieu de croire à sa persévérance; ils craindraient de l'exposer, par trop de précipitation, à de coupables regrets qui le ramèneraient dans une voie où il se trouverait dans un « état pire que le premier. » Et pourquoi cette différence de conduite entre les apôtres de la vérité et les apôtres de l'erreur? C'est que les uns cherchent sincèrement à conquérir des âmes, tandis que les autres ne songent qu'à les perdre; or, pour les conquérir définitivement, il faut avoir lieu de compter sur leur persévérance, tandis que ceux qui se mettent au service de l'ennemi des âmes, agissent comme lui, et procèdent, autant qu'ils le peuvent, par surprise, sachant bien qu'un acte criminel engage toujours plus ou moins et constitue un lien que l'on ne rompt pas facilement.

« Voilà quelques-unes des considérations dans lesquelles le *Journal des Débats* ferait bien d'entrer, s'il veut savoir la différence des noms qu'il faut donner à des procédés qui, au premier abord, lui semblent absolument les mêmes. Ces considérations ne doivent point lui être trop étrangères, car sa rédaction publie parfois des ouvrages d'un mysticisme élevé; nous dirons même que du moment où un homme politique quelconque veut se tracer une marche sûre à suivre au milieu des questions qui agitent le monde à notre époque, il ne peut absolument faire abstraction de ces considérations. Pour savoir si, en définitive, l'erreur a les mêmes droits que la vérité, si ceux qui professent l'une ou l'autre ont des titres égaux à la même protection, il faut examiner comment procèdent les partisans des doctrines opposées, et se rendre compte de la différence qui existent dans leur manière d'agir. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut éviter de se perdre en voulant tenir un équilibre impossible entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal; ce n'est qu'à cette condition que l'on sera sûr de ne pas s'exposer à combattre les plus précieux éléments de la vie politique et sociale en persécutant la vérité. »

PURGATOIRE. — La métempsycose, qui se rattache à l'immortalité de l'âme et au péché originel, n'est pas sans rapports avec le dogme du purgatoire. On en jugera par cette phrase de M. Creuzer, exposant la religion de l'Inde (T. I, p. 279) : « Les âmes, dans le cours fatal de leurs migrations, parcourent incessamment tous les corps. Non-seulement rien, dans la nature, n'est absolument inanimé ; mais toutes les sphères, tous les mondes, tous les règnes, jusqu'aux plantes et aux pierres elles-mêmes, sont peuplés d'esprits déchus d'une noble origine, et qui sans cesse tendent à y retourner. L'univers entier, sous ce point de vue, est comme un vaste purgatoire. »

— « L'existence de peines temporaires, » dit M. Henri Martin (*La vie future*, p. 195) « pour les âmes humaines après la vie présente est une vérité enseignée dans l'Evangile, et qui a été reconnue sans contestation pendant les premiers siècles du christianisme, non-seulement par l'Eglise, mais par les sectes dissidentes, par celles qui admettaient le dogme de l'éternité des peines, comme par celles qui le rejetaient. Les prières pour les morts ont été universellement en usage chez les Chrétiens ; les Pères expliquent que ces prières sont destinées à soulager et à abréger les peines temporaires des âmes, et lorsque au IVe siècle, sans nier l'existence de ces peines, l'hérétique Aérius de Sébaste contesta l'efficacité des prières pour les morts, saint Epiphane lui opposa la pratique constante de l'Eglise. Ainsi, dès les premiers siècles, on croyait unanimement que Dieu inflige aux âmes justes, à partir du moment de la mort, des peines plus ou moins graves et plus ou moins longues, selon la gravité des fautes. Or c'est en cela précisément que consiste le dogme catholique du purgatoire, et non dans quelques opinions accessoires que l'Eglise n'a pas sanctionnées.

« La négation de ce dogme fut propagée depuis le Ve siècle dans l'Asie orientale, par les hérétiques nestoriens; elle le fut en Occident, au XIIe siècle, par les cathares et les vaudois, plus tard par les wicléfites et les hussites, et enfin par les protestants. Toutes ces sectes ont voulu supprimer la croyance des peines temporaires de l'autre vie, et offrir en mourant l'alternative effrayante entre la damnation éternelle et l'entrée immédiate dans le royaume céleste, où, suivant l'Ecriture sainte, rien de souillé ne peut être admis. En présence de cette erreur qui se répandait, l'Eglise éleva la voix au XIIIe siècle dans le second concile général de Lyon, au XVe siècle dans le concile de Florence, et au XVIe siècle dans le concile de Trente : elle maintint solennellement ce dogme en déclarant avec vérité qu'elle l'avait toujours enseigné suivant les saintes Ecritures et l'ancienne tradition des Pères. »

— Ce qui suit, jusqu'à la fin de cet article, est tiré d'un ouvrage intitulé : *Catholicisme et protestantisme*, écrit par M. Foisset, en réponse à un apostat nommé Trivier.

Du purgatoire.

« Si, du moins, il avait supprimé l'enfer,

me disait un des lecteurs de M. Trivier. — Mais le purgatoire!

« On n'imagine guère, en effet, qu'aucun Catholique se fasse protestant par pure aversion du purgatoire.

« Cette réflexion abrége ma tâche : il pouvait être utile de multiplier les citations pour un dogme dont la croyance coûte à beaucoup d'esprits, comme la transsubstantiation; mais rien n'est moins nécessaire, quand il s'agit d'un dogme qui ne répugne sous aucun point de vue.

« Aussi bien, je suis à l'aise ici pour signaler le procédé de M. Trivier. Ce procédé n'est pas varié ; il est le même d'un bout à l'autre de sa brochure. Il l'a intitulé : *Exposé;* mais la vérité est que M. Trivier n'expose rien. N'attendez pas de lui qu'il vous dise nettement ce qui fait question entre lui et nous. Jamais il n'attaque de front : il n'écrit pas pour les théologiens, il n'a garde; sa tactique est de donner le change aux deux classes de lecteurs les plus nombreuses, aux gens du monde et aux gens du peuple.

« Ainsi M. Trivier commence toujours par accumuler, justement à côté du point en litige, des textes de l'Ecriture et des Pères, non pour en tirer des conclusions nettes (car M. Trivier conclut rarement), mais pour préparer l'esprit à des insinuations qui viendront plus tard. Je lui en demande pardon, mais il y a là quelque chose du serpent. Cela n'est guère chrétien, ni même français.

« Il fait ensuite son petit roman historique à propos de la question; sans preuves, bien entendu : un roman en a-t-il besoin? Puis il démasque son artillerie légère et fait feu de toutes ses batteries, lançant sous forme de questions des objections captieuses, qui, à ses yeux, sont autant de boulets dont chacun fait brèche.

« Force m'est donc bien de faire ce que M. Trivier ne fait pas, et de commencer par dire franchement au lecteur de quoi il s'agit.

« Comme toute discussion, celle-ci a trois parties : 1° la position de la question ou l'exposé du dogme catholique; 2° la démonstration de ce dogme par l'Ecriture et par la tradition; 3° enfin la réfutation des objections doctrinales et historiques des adversaires.

« Je ne promets pas d'être amusant, mais je tâcherai d'être court et clair. Et pour cela je ne séparerai point, comme l'a fait mal à propos M. Trivier, la doctrine du purgatoire de celle de la prière pour les morts. En effet tout cela se tient; on va le voir.

§ Ier. — Exposition du dogme catholique.

« Nous croyons que rien de souillé ne peut être uni à Dieu (*Apoc.* XXI, 27), que toute faute doit être expiée, et que la souffrance est la condition de l'expiation; jusqu'ici, si je ne me trompe, nous avons pour nous la conscience du genre humain.

« Comment, lorsque nous quittons cette terre encore souillés, devenons-nous purs aux yeux de Dieu? Est-ce par la délivrance purement physique de cette portion de matière qui nous est propre? Telle paraît être l'opinion des protestants.

« Mais conçoit-on que le péché soit arraché de nos âmes par cela seul que nous déposons ce corps mortel? Pour qu'une semblable idée monte dans la tête d'un Chrétien, il faut qu'il ne voie dans le mal moral rien que de physique, il faut qu'il soit descendu jusqu'aux erreurs des gnostiques et des manichéens. Pourquoi, du reste, s'en étonner, puisque les protestants font l'homme entièrement passif en tout ce qui touche sa régénération? Le Catholique, au contraire, ne pouvant concevoir l'homme sans l'exercice de sa liberté, rejette comme incompatible avec l'ordre moral le procédé mécanique des protestants qui paraît supposer l'homme purifié par cela seul qu'on lui aura coupé la tête. Le Catholique, dans la réconciliation de l'homme avec Dieu, voit un acte libre, une libre coopération à la grâce. S'il arrive à l'éternité pur et uni à Dieu d'esprit et de cœur, c'est-à-dire uni à Dieu de toutes les forces de son être, il est admis sans délai à la pure contemplation de ce qu'il a cru, espéré, aimé. Mais s'il n'a qu'un amour imparfait, qu'il ait laissé subsister en lui des taches légères plus ou moins nombreuses, il faut que cet amour aille s'épurant jusqu'à ce que le Chrétien soit régénéré, purifié, purifié dans le fond même de son être. Si donc la mort le surprend dans cet état d'amour imparfait, s'il a quitté la terre avec la volonté d'expier ses fautes, mais que le temps seul lui ait fait défaut pour cette expiation, Dieu lui accorde de compléter dans l'autre vie ce qui manque à son expiation terrestre; Dieu lui donne d'accomplir ailleurs cette expiation qu'il a commencée, qu'il a voulue, du moins, durant sa vie mortelle. Et c'est là toute la doctrine romaine du purgatoire. Il est clair qu'elle maintient la loi morale dans toute son intégrité; au lieu que la doctrine protestante, que *la foi sauve sans les œuvres et malgré les œuvres*, ruine évidemment la morale de fond en comble.

« Nous y reviendrons.

« Ceux, dit Bossuet, qui sortent de cette vie avec la grâce et la charité, mais toutefois redevables encore des peines que la justice divine a réservées, souffrent ces peines dans l'autre vie. C'est ce qui a obligé toute l'antiquité chrétienne à offrir des prières, des aumônes, des sacrifices pour les fidèles qui sont décédés en la paix et la communion de l'Eglise, avec la foi certaine qu'ils peuvent être aidés par ces moyens. Voilà ce que le concile de Trente nous propose à croire touchant les âmes détenues dans le purgatoire, sans déterminer en quoi consistent leurs peines, ni beaucoup d'autres choses semblables, sur lesquelles ce saint concile demande une grande retenue, blâmant ceux qui débitent ce qui est incertain et suspect.

« M. Trivier ne veut pas de prières pour

les morts. Mais quel cœur bien fait ne se révolte pas à cette pensée, qu'entre deux âmes tendrement unies pendant cette vie terrestre, il n'y a plus rien de commun après que la mort les a séparées? Le sentiment contraire est si puissant, que, dans les premiers moments d'une grande douleur, il a fait souvent fléchir le genou à l'incrédule, lui arrachant une vraie prière pour le repos d'une mère, d'un père chèrement aimés.—Oui, il y a un instinct de la nature qui coïncide ici avec la vérité révélée. Mais cet instinct n'est qu'une lueur passagère, assez semblable à ces feux qui errent par une nuit sombre dans les cimetières; au lieu que le sentiment catholique, si précis, si clair, si fondé en raison, ressemble à ces lueurs éternelles que la piété des anciens allumait, dit-on, devant la tombe des morts.

« Le purgatoire, dit excellemment M. de Maistre, est le dogme du bon sens. Comment les peines ne seraient-elles pas toujours proportionnées aux crimes? Ce dogme est si plausible, qu'il s'empare, pour ainsi dire, de la raison, et n'attend pas la révélation. On le retrouve dans Platon et dans Virgile : il est vrai qu'on peut expliquer cela par la révélation primordiale faite à Adam, et dont on retrouve partout des rayons perdus.

« Ce fut pourtant un des grands motifs de la brouillerie du XVIe siècle. Les insurgés ne voulaient rien rabattre de l'enfer pur et simple. Cependant, lorsqu'ils sont devenus philosophes, ils se sont mis à nier l'éternité des peines, laissant néanmoins subsister un enfer *à temps*, uniquement pour la bonne police, et de peur de faire monter au ciel tout d'un trait Néron et Messaline, à côté de saint Louis et de sainte Thérèse. Mais un enfer temporaire, qu'est-ce autre chose que le purgatoire? En sorte qu'après s'être brouillés avec nous parce qu'ils ne voulaient point de purgatoire, ils se brouillent de nouveau parce qu'ils ne veulent que le purgatoire. (*Soirées de St.-Pét.*, 8e ent.)

« Mais c'est assez justifier par la raison un dogme qui se défend de lui-même. Démontrons-le par l'Ecriture et la tradition.

§ II. — Démonstration du dogme.

I. *Ecriture sainte.* — « Judas Machabée venait de châtier Joppé et Jamnia. Il avait vaincu les Arabes et les généraux d'Antiochus, et il recueillait ses morts pour les ensevelir dans les tombeaux de leurs pères. Mais sous les tuniques des Juifs qui avaient péri dans la guerre sainte, on trouva des choses qui avaient été consacrées aux idoles dans Jamnia, toutes choses que la loi interdisait aux Juifs. (*II Mach.* XII, 40.)

« 41. *Tous bénirent donc le juste jugement du Seigneur qui avait découvert les choses cachées.*

« 42. *Et se mettant en prière, ils conjurèrent le Seigneur d'oublier le péché qui avait été commis. Or le très-vaillant Judas exhortait le peuple à se conserver sans péché, ayant sous les yeux ce qui était arrivé à cause des péchés de ceux qui avaient péri.*

« 43. *Et ayant fait une quête, il envoya douze mille drachmes d'argent à Jérusalem, afin qu'on offrît un sacrifice pour les péchés de ces morts, ayant lui-même de bons et religieux sentiments sur la résurrection.*

« 44. (*Car s'il n'eût espéré la résurrection de ceux qui avaient péri, il eût été vain et superflu de prier pour les morts.*)

« 45. *Ainsi il considérait que ceux qui avaient accepté le dernier sommeil avec piété, auraient une grâce excellente reposant en eux.*

« 46. *C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés.*

« Certes, rien ne manque à la preuve qu'on tire de ce récit. Il s'agit d'un fait arrivé dans la guerre sainte, en pleine réaction contre l'idolâtrie syrienne. Judas Machabée est le fils de celui qui avait dit : *Quiconque est zélé pour la loi me suive! Quand tous ceux d'Israël abandonneraient la loi de leurs pères, mes enfants, mes frères et moi, nous obéirons toujours à la loi de nos pères.* (*I Mach.* II, 19, 20, 21.) Et dans le texte même qu'on vient de lire, l'horreur des superstitions païennes, étendue au simple contact d'objets qui avaient été offerts aux idoles, ne s'allie-t-elle point à la pieuse coutume de sacrifier pour les morts? *Tendez votre main au pauvre*, dit Jésus, fils de Sirach, *afin que votre sacrifice de propitiation et de bénédiction soit parfait. — La libéralité est agréable à tous ceux qui vivent; n'empêchez pas qu'elle s'étende sur les morts.* (*Eccli.* VII, 36, 37; *Tob.* IV, 17, 18.)

« C'est ce que les Juifs pratiquent encore aujourd'hui. Et ne dites pas que ni les *Machabées*, ni l'*Ecclésiastique*, ni *Tobie* ne font partie du catalogue des Livres saints dressé par Esdras. La merveille serait que ces livres en fissent partie, ayant été écrits plus d'un siècle après Esdras. D'ailleurs, il ne s'agit point en ce moment de savoir si les livres en question sont inspirés de Dieu, mais bien s'ils établissent *historiquement* ce fait, qu'au temps des Machabées, comme aujourd'hui, les Juifs tenaient pour une pieuse et salutaire coutume les sacrifices propitiatoires offerts pour les morts.

« Ne dites pas non plus que c'était là une superstition rapportée de Babylone; car s'il y a dans l'histoire des Juifs un fait éclatant et avéré, c'est que jamais ils ne furent plus loin de la superstition qu'après leur retour de Babylone. Depuis lors, ils ne sont pas retombés une seule fois dans l'idolâtrie, demeurée en abomination parmi eux plus qu'à aucune autre époque de leurs annales. Cela est élémentaire pour quiconque s'est occupé des Juifs.

« Voilà donc une tradition bien constante avant Jésus-Christ, tradition liée au dogme de l'immortalité de l'âme et de la résurrection future. On ne dira pas que cette tradition put être ignorée de Jésus-Christ. Si donc elle eût été superstitieuse, le Sauveur

l'aurait condamnée quelque part. Il y aurait trace de cet anathème dans l'Evangile et dans les écrits des apôtres. Il n'en est rien. — Au contraire :

« *Si quelqu'un*, dit Jésus-Christ, *blasphème contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné ; mais s'il blasphème contre le Saint-Esprit, ce péché ne lui sera remis ni dans le siècle présent, ni dans le siècle futur.* (*Matth.* XII, 32.) Le Sauveur n'aurait pu dire avec vérité, observe saint Augustin, qu'il n'y aurait de pardon ni dans ce monde ni dans l'autre, s'il n'y avait des péchés qui pussent être remis dans l'autre vie.

« Voulez-vous maintenant la pensée de saint Paul ?

« *Le fondement c'est Jésus-Christ. Si l'on élève sur ce fondement un édifice d'or, d'argent, de pierres précieuses, de bois, de foin, de paille, l'œuvre de chacun sera manifestée, car le jour* (*du Seigneur*) *déclarera toutes choses ; ce jour sera manifesté par le feu, et le feu mettra à l'épreuve l'œuvre de chacun.*

« *Si l'œuvre que quelqu'un aura bâtie sur ce fondement* (*Jésus-Christ*) *demeure sans être brûlée, il en recevra la récompense. Que si l'ouvrage est brûlé, celui qui l'aura bâti en souffrira la perte; il ne laissera pas toutefois d'être sauvé, mais cependant comme par le feu.* (*I Cor.* III, 12, 13, 14, 15.)

« Ecoutez ensuite sur ce texte l'un des plus vastes génies qui aient été donnés à l'Eglise, Origène.

« Un peu plus d'un siècle après les apôtres, Origène se posait cette question : *Quand il y aura eu un mélange de mal et de bien dans notre conduite, le bien fera-t-il oublier le mal dans l'autre vie, ou le mal fera-t-il oublier le bien ? Ni l'un ni l'autre*, répond Origène. *Si, prenant le Christ pour base, vous avez bâti non-seulement en or ou en argent et en pierres précieuses, mais en bois, en herbe et en chaume, vous verra-t-on entrer dans le ciel avec ce bois, cette herbe et ce chaume pour déparer le royaume de Dieu ? Ou bien, en raison de ces matières viles et sans prix dont vous êtes chargé, demeurerez-vous au dehors et privé des récompenses dues aux œuvres que vous aurez taillées dans l'argent, l'or et les pierreries ? — Ni l'un ni l'autre ne serait juste. — Que reste-t-il donc ? Que vous soyez livré au feu qui consumera ces matières légères. Cette flamme ne consume point la créature ; mais ce que la créature a construit sur son propre fonds avec les matériaux qui lui sont propres, le bois, l'herbe et le chaume. Le feu détruit les matériaux de nos transgressions, et ne nous laisse plus que nos bonnes œuvres pour qu'elles soient récompensées.* (*In Jerem.* Hom. 12.)

« Saint Augustin, à son tour, et, si je ne me trompe, toute l'Eglise d'Occident, entend ce passage du purgatoire : *Purifiez-moi dès cette vie, Seigneur*, s'écrie l'auteur de la *Cité de Dieu, et faites que je n'aie pas besoin du feu qui purifie...*

« *Préservez-moi, non-seulement de ce feu éternel qui doit être le supplice des impies à jamais, mais aussi de celui par lequel seront purifiés les hommes « qui seront sauvés par le feu.* (*I Cor.* III, 15.) »

« Saint Augustin emploie expressément, et plus d'une fois, le mot de *peines purgatoires* ; il se sert une fois de l'expression de *feu purgatoire*.

« Mais j'empiète, sans m'en apercevoir, sur la démonstration du dogme par la tradition.

II. *Doctrine des Pères.* — « En fait de citations, j'ai déjà tant usé et abusé de la patience du lecteur, que j'éprouve de plus en plus le besoin d'être sobre désormais.

« Cinq témoignages nous suffisent.

« Les *Constitutions apostoliques*, dont M. Trivier admet l'antiquité, parlent déjà de psaumes récités pour les morts, de lectures, de prières, d'aumônes pour la même fin. Elles insistent sur le troisième jour après le décès, sur le neuvième, sur le quarantième, enfin sur le jour anniversaire.

« Moins d'un siècle après saint Jean, nous trouvons Clément d'Alexandrie et Tertullien.

« Le premier ne dit-il pas que le fidèle mort après avoir quitté ses vices, n'en doit pas moins encore expier par un supplice les péchés commis depuis son baptême. (*Strom.*, l. VI, c. 14 ; l. VII, c. 10, 12.)

« Et Tertullien : *Tu seras envoyé dans une prison inférieure, d'où tu ne sortiras qu'après avoir expié tes fautes légères, en ressuscitant plus tard.* (*De anima*, c. 35.)

« Dans son livre *De la couronne*, le même Père compte formellement la prière pour les morts parmi les traditions apostoliques. — Ailleurs, il donne à une veuve chrétienne l'avis de prier pour son mari défunt, *de solliciter pour lui le rafraîchissement et la participation à la première résurrection, de faire enfin des oblations pour l'anniversaire de sa mort.*

« M. Trivier, qui cite ces passages, s'est bien gardé de dire qu'en attendant la résurrection, c'est-à-dire le paradis, l'âme sera retenue dans une prison dont le nom rappelle l'enfer (*in carcerem infernum*) ; ce sont pourtant les propres termes de Tertullien.

« Au siècle suivant, saint Cyprien distingue en ces termes entre le purgatoire et le paradis :

« *Autre chose est d'attendre le pardon, autre chose de parvenir à la gloire ; autre chose d'être en prison pour n'en sortir qu'après avoir payé la dernière obole, autre chose de recevoir immédiatement la récompense de sa foi et de sa vertu ; autre chose d'être longtemps tourmenté pour ses péchés et longtemps purifié par le feu, autre chose d'être lavé de tous ses péchés à la fois par le martyre.* (Ep. 52.)

« Et ce Père de l'Eglise ne sépare point cette doctrine de la coutume de prier pour les morts.

« *Nos prédécesseurs*, dit-il ailleurs, *ont sagement décidé qu'aucun de nos frères, en quittant la vie, ne pourrait choisir un ecclésiastique pour exécuteur testamentaire ; si quelqu'un transgressait cet ordre, aucune*

oblation ne serait faite pour lui, aucun sacrifice ne serait offert, ce dont nous avons un récent exemple. (Ep. 66.)

« Vers le même temps, nous trouvons dix ou douze témoignages en faveur du purgatoire dans Origène. Et qu'on n'espère point les infirmer en disant qu'Origène croyait toutes les peines de l'autre vie expiatoires, même celles de l'enfer, car Origène distingue nettement entre l'enfer et le purgatoire. (Hom. 6 *In Exod.*)

« *Le Seigneur*, dit il, *siége sur son tribunal... Si quelqu'un porte beaucoup de bonnes œuvres et quelque peu d'iniquité, ce quelque peu d'iniquité fond dans le feu comme le plomb, et il ne reste que de l'or pur... Quant à ceux qui sont tout de plomb, il adviendra d'eux ce qui est écrit : Il sera submergé comme le plomb au fond de l'abîme.— Lorsque l'âme a quitté le corps*, écrivait au IVe siècle saint Grégoire de Nysse, *elle ne saurait être admise à s'approcher de Dieu, jusqu'à ce que le feu du purgatoire ait effacé les taches dont elle était souillée.*

« Terminons par ces mots de saint Augustin : *Dieu exauce les prières de l'Eglise, ou même celles de quelques âmes pieuses, pour certains morts, c'est-à-dire pour ceux qui, étant régénérés dans le Christ, n'ont pas assez mal vécu pour être indignes de miséricorde, ni assez bien pour n'en avoir pas besoin. Aussi, à la résurrection des morts, plusieurs se rencontreront, à qui il sera fait miséricorde, comme ayant traversé les peines auxquelles les âmes des morts sont assujetties, en sorte qu'au jour du jugement ils ne seront point envoyés au feu éternel.* (XXI *De civ.*, c. 24.)

« Certes, il est difficile de mieux exprimer le dogme catholique du purgatoire. Nous faisons grâce, pour le moment, à M. Trivier des autres témoignages des Pères, des conciles et des liturgies. J'ai hâte d'arriver à ses objections.

§ III. — Objections réfutées.

Objections doctrinales. — « *Il est parfaitement sûr*, dit M. Trivier, *qu'alors* (à la fin du IVe siècle, du temps de saint Ambroise, contemporain, comme on le sait, de saint Augustin que nous venons de citer) *il n'était pas question du purgatoire.*

« N'admirez-vous pas ce *parfaitement sûr?* M. Trivier n'hésite jamais; il affirme intrépidement ce qui est en question: c'est plus tôt fait; en revanche, ce qui est démontré cent fois, il le nie sans discussion. Pour ne pas croire au soleil, il lui suffit de tourner le dos et de fermer les yeux. Que lui parlez-vous du purgatoire? Est-ce que Jésus-Christ n'est pas mort pour nos péchés? M. Trivier cite quinze textes de l'Ecriture qui prouvent... quoi?... Que Jésus-Christ est mort pour nos péchés. — Vous verrez que nous autres Catholiques, nous ne croyons pas que Jésus-Christ soit mort pour nos péchés.

« *N'équivoquons pas*, dit M. Trivier; *il s'agit de l'expiation totale de nos péchés par la mort de Jésus Christ.*

« Permettez : je vois bien le mot *totale* dans le titre de votre § Ier sur le purgatoire; mais je ne vois pas ce mot dans l'Ecriture sainte. Puis, n'équivoquez pas vous-même, je vous prie. Sans doute, c'est Jésus-Christ qui expie; mais cette expiation ne nous profite qu'autant que nous correspondons nous-mêmes à l'amour de Jésus-Christ par nos efforts, par nos œuvres, par nos expiations propres.

« Sans doute, ce qui nous est personnel n'a de valeur que par Jésus-Christ, par l'application qui nous est faite de ses mérites; mais cette application n'a lieu qu'autant que nous y coopérons en quelque sorte. Là encore, Dieu fait à la liberté de l'homme sa part; Dieu ne nous sauve pas malgré nous.

« Mais *il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ.* (*I Tim.* II, 5.) Eh! Monsieur, qui sait mieux que nous que nous n'en invoquons pas d'autre? Il n'est pas une des prières de l'Eglise catholique qui ne se termine par ces mots : *Par la médiation de Jésus-Christ notre Sauveur;* car pour quiconque sait un peu de latin, telle est la force des mots : *Per Dominum nostrum Jesum Christum.* — *L'Eglise*, s'écrie Bossuet, *ne persuadera-t-elle jamais à ses enfants qui se sont faits gratuitement ses adversaires, ni par l'explication de sa foi, ni par les décisions des conciles, ni par les prières de son sacrifice, qu'elle croit n'avoir de vie et qu'elle n'a d'espérance qu'en Jésus-Christ seul?*

« Mais les Pères? Voici un nouvel échantillon de la délicatesse de conscience de M. Trivier. Il commence par citer Tertullien : *La culpabilité du péché étant effacée, la peine du péché est abolie.* Vous croyez, ami lecteur, que Tertullien dit cela en thèse générale. Détrompez-vous. Où M. Trivier a-t-il pris sa citation? Il en convient : Dans le livre *Du baptême.* Il aurait dû ajouter que Tertullien ne s'exprime de la sorte qu'à propos du baptême.

« Mais alors à quoi bon cette citation? M. Trivier ne peut ignorer que Tertullien ne dit là que ce que dit le catéchisme. L'Eglise catholique, en effet, enseigne tout d'une voix que la purification baptismale efface tout; que toute souillure antérieure est comme non avenue. Mais elle enseigne en même temps que Dieu se montre moins indulgent après la violation des promesses baptismales. — Et c'est là toute la question entre M. Trivier et nous. Voilà aussi pourquoi il lui convient de faire accroire que Tertullien a dit des péchés postérieurs au baptême ce que Tertullien n'a dit que des péchés antérieurs.

« Mais saint Cyprien? Saint Cyprien dit qu'*après la fin du monde* (*ævi temporis fine completo*) *il n'y aura plus que le paradis et l'enfer.* Et c'est aussi ce que dit le catéchisme. Mais le catéchisme distingue deux jugements : l'un particulier, immédiatement après la mort de chacun; l'autre général, à la fin du monde. Et il vous plaît, Monsieur, d'appliquer au jugement qui a lieu à la fin de la vie ce que les Pères n'ont dit et entendu que du jugement qui aura lieu à la fin du

monde. Voilà tout ce que j'ai à répondre ici à vos citations des Pères.

« Pour saint Cyprien, en particulier, je vous prends déjà en flagrant délit d'altération. Mais ce n'est pas tout. Voici une autre falsification de texte de ce Père. Vous lui faites dire dans un sens absolu que, lorsqu'on est sorti de cette vie, il n'y a plus possibilité de pénitence. Que dit réellement saint Cyprien? Il parle des incrédules volontaires : *Qui in vitam credere noluerunt*, et il déclare qu'ils croient malgré eux, mais trop tard, en présence de la peine éternelle; que cette foi nécessitée, involontaire, ne saurait être méritoire; qu'ils souffriront, mais sans profit pour leur âme; que le temps du repentir et de l'expiation sera passé : *Nullus jam pœnitentiæ locus est, nullus satisfactionis effectus.* Quoi de plus logique? et en même temps quoi de plus loin de ce que vous faites dire à saint Cyprien!

« Mais saint Augustin? Saint Augustin, on l'a vu, est de tous les Pères le plus explicite sur le purgatoire. Il est donc clair que les textes que vous citez s'appliquent soit aux suites du jugement dernier, après lequel nous sommes d'accord qu'il n'y aura plus de purgatoire, soit à la question des enfants morts sans baptême, enfants que saint Augustin place en enfer, en déclarant toutefois qu'ils n'y souffriront pas comme les autres pécheurs. Il y a donc ici quelque chose qui frise d'assez près la mauvaise foi, si je ne m'abuse; plus, un mauvais trait d'érudition, qui consiste à donner sous le nom de saint Augustin un passage falsifié du livre intitulé *Hypognostique* (ou plutôt *Hypomnestique*), livre reconnu apocryphe dès le IXe siècle.

Admirable texte de saint Augustin.

« Un mot encore cependant sur un dernier texte de saint Augustin, que M. Trivier nous oppose, mais dont ses nouveaux amis lui ont joué le mauvais tour de ne lui donner que les premières lignes.

« *Dans l'intervalle du temps qui sépare la mort de la dernière résurrection* (c'est-à-dire, comme on le verra tout à l'heure, du jugement dernier), *les âmes sont retenues dans des réceptacles cachés, selon que chacune, eu égard à ses actes terrestres, est digne de repos ou d'angoisse.*

« Ici s'arrête la citation fournie à M. Trivier; encore le souffleur a-t-il passablement défiguré ces quatre lignes. Mais poursuivons, s'il vous plaît. *Et il ne faut pas nier que la piété des proches n'apporte du soulagement aux âmes des morts, lorsqu'à l'intention de ceux-ci le sacrifice du Médiateur est offert, ou que des aumônes se font dans l'Eglise. Mais tout cela ne sert qu'à ceux qui ont mérité en ce monde que cela leur profite dans l'autre. Car il y en a tels dont la vie n'a pas été assez parfaite pour n'avoir pas besoin d'un pareil secours, ni assez mauvaise pour en être indignes; comme il y en a tels, parmi les bons, qui n'en ont pas besoin, et parmi les mauvais, tels qui n'en pourraient tirer aucun profit après la mort.*

« *Nous amassons donc ici-bas tout ce qui nous méritera un jour d'être secourus ou abandonnés. Mais que nul n'espère, après l'avoir négligé en ce monde, acquérir, étant mort, des mérites auprès de Dieu. Ce que prodigue l'Eglise pour la recommandation des défunts ne va donc pas contre cette parole de l'Apôtre : « Tous nous paraîtrons devant le tribunal du Christ pour qu'il soit rétribué à chacun selon qu'il aura bien ou mal agi dans son corps. »* (*II Cor.* v, 10.) *Car chacun a pu acquérir en cette vie cet avantage, même de pouvoir être secouru dans l'autre.*

« *Tous ne peuvent l'être. Et pourquoi pas tous, sinon à cause de la différence de vie? Lors donc qu'on offre pour tous les défunts qui ont été baptisés, soit le sacrifice de l'autel, soit celui de l'aumône, — pour les parfaits ce sont des sacrifices d'actions de grâces, et pour les moins parfaits, des sacrifices de propitiation; quant aux plus pervers, bien que ces sacrifices ne leur soient d'aucun secours, ils sont aux vivants une consolation quelconque. Pour ceux à qui profitent ces choses, elles leur profitent soit par une pleine rémission, soit du moins assurément par un adoucissement à leur supplice. Or, après la résurrection, il y aura un jugement universel et dernier; il y aura deux cités séparées à jamais: celle du Christ et celle du diable; celle des bons et celle des méchants; l'une et l'autre toutefois peuplées d'anges et d'hommes. Les uns ne voudront plus, les autres ne pourront plus pécher; tous seront immortels; les uns vivant du bonheur de la vraie vie, de la vie éternelle; les autres plongés dans le malheur de la vie éternelle, sans fin aussi et sans le pouvoir de mourir. Mais dans la béatitude des uns il y aura divers degrés de bonheur; dans la réprobation des autres, il y aura des degrés dans les supplices.* (*Enchir.*, c. 109-111.)

« Je remercie vivement M. Trivier de m'avoir mis, bien que sans le vouloir, sur la voie d'une aussi ancienne et aussi complète exposition du dogme catholique. L'Eglise ne saurait invoquer une plus illustre mémoire en témoignage de sa doctrine...

. . . . . .

Derniers témoignages pour le purgatoire. — « J'ose dire que l'explication donnée par M. Trivier aux prières pour les morts dans l'Eglise primitive n'est, en vérité, qu'un rêve, un pur rêve. Il n'y a pas vestige de cette façon de voir dans les liturgies, ni dans les Pères (72*).

(72*) Cette explication consiste à dire que les plus fidèles doivent ressusciter, selon quelques Pères, au commencement du règne de mille ans, et les autres à la fin. M. Foisset, après avoir fait observer que cette explication repose sur une fausse traduction du mot *resurgent*, de Tertullien, mot qui signifie, dans l'endroit allégué, *aller en paradis*, réfute une autre objection tirée des mots : *Dormiunt in somno pacis*, lesquels s'entendent de la grâce, et non de la gloire, que l'Eglise demande pour ces mêmes âmes dans la phrase suivante.

« M. Trivier a cru en trouver des traces dans Tertullien; mais c'est au moyen d'une mauvaise traduction.

« Les Pères croyaient (on l'a vu tout à l'heure dans saint Augustin) qu'outre les saints et les réprouvés, il y avait des âmes qui souffraient en attendant le jugement dernier, et que les prières de l'Eglise apportaient un soulagement à ces âmes souffrantes. Et, aujourd'hui encore (faut-il le redire à satiété?), la foi catholique n'exige rien de plus en ce qui touche le purgatoire.

« Or, je dis d'abord que telle était la doctrine des Pères. — Entendez-vous saint Epiphane, au IVe siècle : *Rien de plus convenable, rien de plus digne d'admiration que le rite d'après lequel on fait mention des noms des morts. Ils reçoivent du soulagement de la prière offerte pour eux, quoiqu'elle ne détruise pas toutes leurs fautes.*

« Et le soulagement que procure aux morts cette prière est un soulagement prochain, et un soulagement assez efficace pour ouvrir à ces âmes le paradis. Ecoutez saint Ambroise priant pour Théodose :

« *Accordez, Seigneur, le repos à votre serviteur Théodose... Je l'ai aimé, je veux donc le suivre dans la terre des vivants ; je ne l'abandonnerai pas jusqu'à ce que, par mes prières, il ait été admis sur la sainte montagne du Seigneur.*

« Il ne s'agit point ici, comme on voit, du millenium, ni de résurrections successives. Mais il y a un témoignage antérieur à saint Ambroise de près de deux siècles.

« L'an 203, une illustre Chrétienne de Carthage, sainte Perpétue, meurt pour la foi, dans la persécution de Sévère. Avant son martyre, elle se souvient d'un jeune frère qu'elle a perdu : elle le voit en songe dans un lieu de ténèbres et dévoré par une soif brûlante; elle prie, et le lieu de ténèbres s'illumine, son frère est transfiguré devant elle, et elle comprend que son frère est délivré des peines qu'il endurait. Qu'on m'entende bien. Je ne donne pas ce songe comme une révélation, mais je dis qu'il exprime clairement les idées qui avaient cours parmi les Chrétiens au IIe siècle, et que ces idées étaient les nôtres.

« Je dis de plus que telle était la doctrine des liturgies. Lisez plutôt.

« Liturgie de Jérusalem, dite de saint Jacques : *Souvenez-vous, Seigneur notre Dieu, de tous les orthodoxes, de tous ceux qui ont bien pensé selon la foi... Faites-les reposer dans la région des vivants, dans votre royaume, dans les délices du paradis, dans le sein de nos pères, Abraham, Isaac et Jacob, où il n'y a plus ni douleur, ni gémissements, ni tristesse.*

« Liturgie de saint Basile le Grand : *Souvenez-vous de tous ceux qui dorment dans l'espoir de la résurrection de la vie éternelle, et rafraîchissez-les.*

« Liturgie de saint Chrysostome : *Souvenez-vous de tous ceux qui dorment dans le Seigneur avec l'espoir de la résurrection de la vie éternelle, et donnez-leur le repos.* Et dans un autre endroit : *Pardonnez-leur leurs péchés.*

« Liturgie d'Alexandrie, dite de saint Marc (copte-jacobite) : *Accordez le repos à leurs âmes ; introduisez-les dans le séjour d'où sont bannis la douleur, la tristesse et les soupirs du cœur.*

« Liturgie mosarabe : *Nous vous offrons cette hostie pour le repos et l'indulgence des fidèles trépassés, afin que, changeant de séjour, ils jouissent, hors de ces tristes demeures, de la société des justes.*

« Constitutions apostoliques : *Prions pour nos frères morts en Jésus-Christ, afin que Dieu, qui aime les hommes et qui a reçu l'âme du défunt, lui remette tout péché, et que, dans sa clémence, il le place, avec tous ceux qui ont plu à Dieu dès ce monde et ont accompli sa volonté, dans le sein d'Abraham, où cessent la douleur, la tristesse et le gémissement.*

« *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, vous qui êtes le Dieu des morts (mais en tant que vivants, car toutes les âmes sont vivantes devant vous), les âmes des justes sont dans vos mains, inaccessibles aux tourments, mais jetez aussi vos regards sur celui-ci, votre serviteur, dont vous avez disposé pour un autre sort, et, s'il a péché en quelque chose, pardonnez-lui, placez auprès de lui des anges bienveillants et placez-le dans le sein des patriarches, des prophètes, des apôtres, parmi tous ceux qui vous ont plu dès ce monde et qui voient la gloire de votre Christ, dans la terre des justes, où il n'y a plus ni tristesse, ni douleur, ni gémissements.*

« Est-ce clair?

Objections historiques. — « Il y a des gens simples qui apprennent l'histoire. Les hommes supérieurs font mieux, ils l'imaginent.

« *Il ne se tenait presque point d'assemblées religieuses parmi les premiers Chrétiens* (c'est M. Trivier qui parle) *sans qu'ils y célébrassent l'Eucharistie. C'étaient les fidèles qui apportaient le pain et le vin nécessaires. De là, on disait qu'ils faisaient des oblations ou des sacrifices. Lorsqu'un d'entre eux venait à mourir, souvent on continuait à faire l'oblation à sa place, et on appelait cela offrir ou sacrifier pour les morts.*

« Lecteur, qui venez de voir les liturgies, que dites-vous de cette ingénieuse explication des prières pour les morts?

« *D'autres fois*, poursuit M. Trivier, *on se bornait à réciter les noms des morts pendant la célébration de l'Eucharistie, pour marquer qu'on était toujours en communion avec eux.*

« Là-dessus, M. Trivier cite saint Epiphane et saint Augustin; mais, selon son usage, il n'a garde de les citer jusqu'au bout.

« La citation de saint Epiphane, telle que la donne M. Trivier, s'arrête court au beau milieu d'une phrase, juste avant ces paroles que je citais tout à l'heure du même Père : *Ces prières qui se font pour les morts leur profitent, bien qu'elles ne détruisent point toutes leurs fautes.* Saint Epiphane continue : .... *Nous faisons mémoire à la fois des justes et des pécheurs. Pour les pécheurs,*

nous implorons la miséricorde de Dieu. Nous faisons mémoire des justes pour mieux honorer Jésus-Christ... L'Eglise observe nécessairement cette pratique comme en ayant reçu la tradition des anciens.

« Quant à saint Augustin, on se rappele ses paroles : *Lorsqu'on offre pour les défunts qui ont été baptisés le sacrifice de l'autel, c'est pour les parfaits un sacrifice d'actions de grâces, et pour les moins parfaits un sacrifice de propitiation.*

« *Mais*, reprend M. Trivier, *saint Augustin est le premier qui, au commencement du* v^e^ *siècle, ait dit que les prières que l'on fait à l'autel, et dans lesquelles les martyrs sont nommés, ne sont que des actions de grâces.*

« On vient de voir pourtant que saint Epiphane, au ive siécle, avait dit à peu près la même chose. Et à qui faisait-il honneur de cette tradition? *Aux anciens.*

« Mais, insiste M. Trivier, *c'est dans l'intervalle qui s'écoula entre l'époque où vivait saint Augustin et la fin du* vi^e^ *siècle, que la prière pour les morts, faite en vue de leur procurer du soulagement dans les peines de l'autre vie, s'introduisit insensiblement.* Ici nous renvoyons M. Trivier à la meilleure *Histoire ecclésiastique* des protestants, à celle de Mosheim, lequel convient expressément que le dogme du purgatoire a commencé dès le iie siècle, et par conséquent peu après la mort des derniers apôtres.

« Le lecteur a présent à l'esprit le texte de la prière insérée au viiie livre des *Constitutions apostoliques*, livre qu'il est impossible, je le répète, de ne pas faire au moins remonter à la fin du iiie siècle, comme en conviennent les plus exigeants critiques.

« Le témoignage d'Arnobe appartient à ce même siècle, ainsi que ceux de saint Cyprien et d'Origène. On a vu au iie siècle celui de Tertullien.

« Il en est d'autres qu'on ne peut récuser non plus. Ce sont les épitaphes inscrites sur les tombeaux de la primitive Eglise, et qui toutes sont analogues à celle-ci, qu'on lit à Rome, au musée kirchérien : *Que Dieu rafraîchisse ton âme et celle de ta sœur.*

« *Mais*, dit encore M. Trivier (et c'est ce que les protestants allèguent de plus fort contre le purgatoire), *quoique les Chrétiens d'Orient aient conservé la coutume de prier pour les morts, ils n'ont cependant jamais admis le purgatoire.*

« M. Trivier est fort mal informé. Le contraire est prouvé d'une manière incontestable dans un ouvrage monumental, et dont nul homme instruit ne récuse l'autorité : *La perpétuité de la foi.* Si M. Trivier avait pris la peine d'y recourir, il aurait vu qu'il n'y a eu sur le purgatoire aucune dispute entre les Grecs et nous, si ce n'est après le xiie siècle. Et pourtant les Grecs ne pouvaient ignorer ce que pensaient à cet égard les Latins. Non-seulement ils avaient avec nous des relations continues, mais ils possédaient en leur langue, dès le milieu du viiie siècle, une traduction des *Dialogues* de saint Grégoire (de ces mêmes *Dialogues* qui scandalisent tant M. Trivier, à raison même de la place qu'y tient le purgatoire); et cet ouvrage était en grande recommandation parmi eux. Photius l'atteste. Dans ces *Dialogues* on a corrigé le passage où saint Grégoire expose que *le Saint-Esprit procède du Père et du Fils*, parce que ces derniers mots contredisaient la doctrine des Grecs; mais on n'a rien changé en tant d'endroits où la doctrine du purgatoire est si clairement enseignée. Je répète qu'on ne trouve dans tout l'Orient aucune protestation contre cette doctrine avant le xiie siècle.

« Faut-il ajouter qu'il n'y a ici entre les Grecs et nous qu'une dispute de mots? En effet, les Grecs demandent à Dieu qu'il pardonne aux fidèles trépassés les fautes qu'ils peuvent avoir commises, qu'il les délivre des peines, qu'il les mette dans des lieux de repos. — L'Eglise latine demande-t-elle autre chose dans ses prières?

« Sur ce point, qui domine toute la question, les Grecs et les Latins sont donc d'accord contre les protestants. Le synode de Jérusalem tenu en 1672 s'exprime en ces termes :

«*Ceux qui ont péché mortellement, mais qui se sont repentis avant la mort, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence, souffrent dans l'enfer une peine proportionnée à leurs fautes. Mais ils ont le pressentiment d'être délivrés de là, et ils le sont par la grande bonté de Dieu, par la prière des prêtres et par les bonnes œuvres que leurs parents font pour les défunts; en quoi le sacrifice non sanglant a une grande puissance. — Nous savons bien et nous croyons qu'ils sont délivrés de leurs peines avant la résurrection générale, mais nous ne savons pas quand.*

« A cela près que nous substituons le mot *purgatoire* au mot *enfer*, que disons-nous autre chose? Dosithée, patriarche de Jérusalem, qui présida ce synode, ajoute même ceci : *L'Eglise catholique apostolique de Jésus-Christ croit qu'après la mort il y a une purgation qui se fait par le sacrifice redoutable et par les saintes prières, comme par les aumônes et les bonnes œuvres que font les fidèles pour les défunts. Mais*, continue-t-il, *que cette purgation se fasse par des peines purgatives ou par le feu du purgatoire, c'est ce que nous ne pouvons ni penser ni dire.*

« Quelle énorme puissance que celle des mots! s'écrie à ce sujet le comte de Maistre. Tel ministre que le nom de purgatoire mettrait en colère, nous accordera sans peine un lieu d'expiation, ou un lieu intermédiaire, ou peut-être même des stations, qui sait?... sans se croire le moins du monde ridicule.

« Et notez bien, notez bien encore une fois, que rien de ce qui regarde le lieu, la durée, la nature des peines du purgatoire, n'est *de foi* dans l'Eglise latine. — Qui s'exprime ainsi? Le P. Perrone, dans la Théologie classique du séminaire papal, dans un cours professé, imprimé à Rome, sous les yeux du Pape ré-

gnant. *Qu'il y ait*, poursuit le P. Perrone, *un lieu déterminé ou non pour le purgatoire; que les âmes y soient retenues plus ou moins longtemps; que le feu du purgatoire soit un feu matériel ou un feu métaphorique; qu'il consiste en une certaine tristesse de l'âme, née du retour qu'elle fait sur sa vie antérieure, du sentiment de la difformité du péché ou de toute autre cause, il y a sur tous ces points diverses opinions, soit parmi les Pères, soit parmi les théologiens modernes; mais aucune de ces opinions n'appartient à la foi. Il en est cependant qui, bien que non décrétées, ne peuvent être rejetées sans témérité, non-seulement parce qu'elles sont conformes à la commune opinion des théologiens (dont un Catholique judicieux ne s'écarte jamais sans une cause très-grave), mais parce qu'elles ont pour elles le sentiment même de l'Eglise: telle est l'opinion de la rigueur des peines qu'on souffre dans le purgatoire.*

« Quoi qu'il en soit, n'en déplaise à Caucus et à Galanus, que je déclare n'avoir pas lus, les Orientaux sont unanimes à prier pour les morts ; unanimes encore dans cette pensée, que les âmes de ceux qui n'ont pas expié suffisamment leurs fautes dans cette vie sont soumises dans l'autre à des souffrances temporaires ; unanimes enfin dans la croyance que ces souffrances sont soulagées par les prières et les bonnes œuvres des vivants.

« Voilà ce qui a été cru toujours, par tous et partout, dans l'Eglise latine comme dans l'Eglise grecque. Le lecteur peut apprécier maintenant ces paroles de M. Trivier : *Il ne me paraît pas possible de soutenir, avec quelque apparence de raison, que la doctrine du purgatoire, telle qu'elle existe maintenant dans l'Eglise romaine, soit vraiment apostolique, parce qu'elle ne possède aucun caractère de catholicité dans le sens que saint Augustin et saint Vincent de Lérins attachent à ce mot.* Quant à moi, je ne sais vraiment quel nom donner à une pareille assertion. »

R

RAISON. — La comparaison du catholicisme avec les doctrines hétérodoxes est facile à faire relativement à la question des rapports entre la foi et la raison. Seul, le catholicisme a maintenu la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Toutes les religions païennes, et l'islamisme lui-même, confondent ces deux ordres, non-seulement en les mêlant en pratique, comme les docteurs chrétiens le faisaient au moyen âge, mais encore en négligeant de les séparer en théorie, et en se bornant à appuyer leurs enseignements, quels qu'ils soient, sur l'autorité, sans soupçonner seulement qu'ils puissent être, en partie, l'objet d'un exercice de la raison. Toutes les écoles rationalistes, au contraire, en prétendant remplacer la religion, au moins pour les esprits cultivés, sont unanimes à prétendre que la raison est la seule base de leurs affirmations. En résumé, l'infidélité et l'incrédulité suppriment également la distinction entre la raison et la foi, la première, en méconnaissant la raison, la seconde, en méconnaissant la foi. Quant aux sectes chrétiennes séparées de l'Eglise-Mère, elles se rapprochent plus ou moins de l'un de ces deux excès, suivant les circonstances. Ainsi les schismatiques orientaux, immobilisés dans une foi stérile, négligent complétement le rôle magnifique qui appartient à la raison dans la théologie. Quant aux protestants entraînés par le libre examen dans des variations sans fin, ils arrivent presque toujours au rationalisme, et après avoir voulu, à leur origine, *la foi sans les œuvres*, ils se trouvent avoir moins encore la *foi* que les *œuvres*. Mais ce n'est pas assez de constater que le catholicisme évite seul, sur cette question des rapports entre la raison et la foi, les graves excès des doctrines hétérodoxes, et sauvegarde seul, si l'on peut ainsi parler, les deux pôles de la vérité religieuse. Il faut montrer comment il définit ces rapports, et avec quelle admirable précision il résout un problème qu'il a en outre le mérite d'avoir seul posé.

« On cite souvent, comme l'expression de la vérité sur la question qui nous occupe, ce vers de Racine le fils :

La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi.

Nous nous garderons bien de contester la justesse de cette pensée; nous dirons même nettement qu'elle est vraie. Mais c'est une vérité un peu vague, qui prête à l'équivoque, et dont on pourrait grandement abuser, si elle n'était complétée par des éclaircissements. Il est tout à fait impossible de résumer en un vers une des parties les plus importantes et les plus difficiles de la théologie. Racine parle-t-il de la *raison*, faculté de connaître, ou de l'usage de cette faculté, ou encore du raisonnement? A-t-il en vue la foi naturelle ou la foi surnaturelle? Le mot *conduit* signifie-t-il *précède* toujours, ou *peut précéder?* Emporte-t-il l'idée de *cause*, ou seulement celle de *condition sine qua non?* S'il s'agit de la foi surnaturelle, parle-t-on de la foi surnaturelle infuse, ou de la foi surnaturelle explicite? On voit que chacun des mots essentiels de ce vers fameux peut être pris en plusieurs sens, et que par conséquent le vers lui-même ne peut échapper au reproche d'ambiguïté. Il est clair que si l'on parle de la *foi surnaturelle explicite*, l'*usage* de la raison, et *a fortiori* la faculté, *doivent* précéder la *foi;* mais le raisonnement ne la précède pas toujours; s'il s'agit de la foi surnaturelle infuse, la faculté seule précède nécessairement, car l'usage de la raison et le raisonnement peuvent ici précéder et ne pas précéder. Si l'on parle de

la foi naturelle aux vérités surnaturelles, le raisonnement peut la précéder sans doute; mais la foi naturelle aux premiers principes, en quelque sens qu'on l'entende, précède toujours le raisonnement, puisqu'on ne peut raisonner qu'en partant des premiers principes, et que l'esprit, lorsqu'il en acquiert la connaissance rationnelle à l'occasion de l'enseignement, accompagne toujours cette connaissance rationnelle d'un fait de croyance. Aussi les incrédules et les infidèles qui n'ont pas été élevés dans la foi surnaturelle, ont-ils eu la foi naturelle à certaines vérités, avant de pouvoir faire usage du raisonnement.

L'usage de la raison, que l'on dit devoir précéder la foi surnaturelle, n'est pas un *usage plein et entier*, une *raison naturelle* déjà formée; car il est d'expérience, qu'après le premier développement naturel de la raison, l'enfant devient capable d'un commencement de foi surnaturelle explicite, et cette foi contribue à accélérer le développement naturel qui est nécessaire pour qu'elle puisse se développer elle-même.

Quand nous disons que l'usage de la raison précède toujours (dans une certaine mesure) la foi surnaturelle explicite, nous n'entendons pas qu'il la précède comme cause, mais seulement comme condition *sine qua non*. La cause, c'est la grâce de Dieu. Quant au raisonnement, puisqu'il ne précède pas toujours cette foi surnaturelle explicite, il n'est pas même une condition *sine qua non* pour y arriver. Ce n'est qu'un *moyen* utile, que Dieu, quand il lui plaît, peut remplacer par un autre.

A la fin de l'année 1855, la sacrée congrégation de l'Index, voulant réprimer quelques erreurs où s'était laissé entraîner M. Bonnetty, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, et ne voulant pas cependant condamner un homme qui a rendu tant de services à la religion, lui enjoignit de signer quatre propositions, dont plusieurs sont analogues à celles qu'avaient dû signer, une quinzaine d'années auparavant, M. Bautain et ses disciples. Voici ces quatre propositions, que nous devons rapporter ici, afin de montrer qu'elles ne sont pas opposées à la doctrine que nous avons donnée plus haut, et aussi afin de réfuter les commentaires insidieux et erronés qui en ont été faits par quelques écrivains.

Lettre du P. Modena, secrétaire de la congrégation de l'Index, à S. Ex. Mgr le Nonce apostolique, à Paris.

Excellence révérendissime,

Je suis obligé, en raison de ma charge, de faire part à Votre Excellence révérendissime de ce qui, dans la dernière congrégation de l'Index, a été délibéré à propos de l'ouvrage périodique dirigé et publié par M. Bonnetty.

Connaissant par beaucoup de preuves l'intention et l'esprit du rédacteur, qui n'est pas seulement orthodoxe, mais très-dévoué au Saint-Siége, et qui a bien mérité de la religion par beaucoup de travaux, et par les incessantes fatigues auxquelles il se livre depuis longtemps pour le soutien des saines doctrines, on a voulu user envers lui des égards bienveillants et distingués, pratiqués d'autres fois, dans des cas semblables, envers des écrivains éminemment catholiques, en ne promulguant pas, au détriment de leur réputation, des jugements qui déclareraient ou erronées, ou suspectes, ou dangereuses, leurs opinions. Mais, d'autre part, c'est un devoir sacré et obligatoire de prévenir, avec toute la vigilance et le soin possibles, les occasions d'achoppement que d'autres personnes pourraient se faire, à raison, sinon des théories, du moins certainement des conséquences éloignées ou prochaines que d'autres pourraient en déduire, surtout en matière de foi. On a donc adopté l'expédient de prescrire à l'auteur susloué une formule de déclaration tellement explicite et nette, qu'elle ne laisse aux lecteurs de cette Revue, lieu à aucun doute, ni quant aux principes, ni quant à l'application qui doit en être faite.

Cette formule est renfermée dans les quatre propositions que je vous transmets dans la feuille ci-annexée, en priant Votre Excellence, au nom de la sacrée congrégation, d'agir avec bonté et efficacité, afin que M. Bonnetty la ratifie de sa propre souscription, et que cette pièce me revienne par votre entremise. Je ne doute pas qu'elle ne trouve docile et facile l'auteur mentionné, d'autant plus que lui-même, de vive voix et par écrit, a protesté qu'il voulait en tout suivre non-seulement les ordres, mais encore les avertissements et les indications qui lui seraient communiqués au nom du Saint-Siége.

Dans l'attente, etc.

Fr. Ange-Vincent Modena, de l'ordre des Frères prêcheurs, *secrétaire de l'Index.*

Décret de la sacrée congrégation de l'Index du 11 juin 1855.

Sacra Indicis congregatio in generali conventu habito in palatio apostolico Vaticano sub die 11 *Junii* 1855, *proposito dubio :*

An quæ sequuntur philosophiæ theses probandæ sint, eædemque subscriptioni exhibendæ D. Bonnetty, Ephemeridum auctoris queis titulus : Annales de philosophie chrétienne, *auditis pridem ac maturè perpensis theologorum suffragiis, censuit decrevitque : Propositiones esse approbandas, et præfati auctoris subscriptioni exhibendas, salvo semper apostolicæ Sedis ulteriori judicio, quoad integrum ejus opus.*

Quod quidem Eminentissimorum PP. decretum Sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX, per me infra scriptum, die 15 *Junii curr. anni* 1855, *relatum, eadem Sanctitas sua firmavit atque exsecutioni mandari præcepit.*

Theses hujusmodi sunt :

1° *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.* (*Encyc. PP. Pii IX*, 9 *Nov.* 1846.)

2° *Ratiocinatio Dei exsistentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei exsistentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit* (*Prop. subscript. à Botœnio*, 8 *Septemb.* 1840.)

3° *Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.* (*Prop. subscripta à D. Bautain*, 8 *Sept.* 1840).

4° *Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.* (*Prop. contradict. propositionibus passim ex D. Bonnetty desumptis.*)

Signatures, Card. D'Andrea, *préfet*,
Modena, *secrétaire*.

Voici la traduction de cette pièce, qui fut souscrite par M. Bonnetty avec la plus édifiante soumission.

« *La sacrée congrégation de l'Index, dans l'assemblée générale tenue au palais apostolique du Vatican le* 11 *juin* 1855, *le doute suivant ayant été proposé : Si les thèses de philosophie suivantes doivent être approuvées et offertes à la souscription de M. Bonnetty, auteur de la revue qui a pour titre :* Annales de philosophie chrétienne ; — *après avoir entendu préalablement et mûrement pesé les suffrages des théologiens, a pensé et décrété : que ces propositions doivent être approuvées et offertes à la souscription de l'auteur dudit ouvrage, sauf toujours le jugement ultérieur du Siége apostolique sur la totalité de cet ouvrage.*

Lequel décret des Em. Pères ayant été porté par moi soussigné à notre très-saint Seigneur le Pape Pie IX, le 15 *juin de cette année* 1855, *Sa Sainteté l'a confirmé et a ordonné qu'il soit mis à exécution.*

Voici les thèses :

1° *Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune opposition, aucune contradiction, puisque toutes les deux viennent de la seule et même source immuable de la vérité, de Dieu très-bon et très-grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours.* (*Encyclique* de Pie IX, du 9 septembre 1846.)

2° *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme ; la foi est postérieure à la révélation ; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme.* (Proposition souscrite par M. Bautain, le 8 septembre 1840.)

3° *L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par le secours de la révélation et de la grâce.* (Proposition souscrite par M. Bautain, le 3 septembre 1840.)

4° *La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux, ne conduit pas au rationalisme, et n'a point été cause de ce que, dans les écoles contemporaines, la philosophie est tombée dans le rationalisme et le panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode, surtout en présence de l'approbation, ou au moins du silence de l'Eglise.* (Proposition contraire à plusieurs propositions de M. Bonnetty.)

Jérôme, cardinal d'Andrea, *préfet*. — Fr. Ange-Vincent Modena, de l'ordre des Frères prêcheurs, *secrétaire de la congrégation de l'Index*.

Il suffit de lire ces quatre propositions pour se convaincre qu'avec elles s'accorde parfaitement la doctrine que nous avons exposée au commencement de cet article. La troisième proposition signifie que l'*usage de la raison* précède la *foi surnaturelle explicite;* c'est précisément ce que nous avons dit. Cette proposition et les autres répriment les excès des *supernaturalistes* qui ont été appelés quelquefois, dans ces dernières années, *traditionalistes*. Quelques écrivains semi-rationalistes, qui, sans sortir de l'orthodoxie, abandonnent l'une des plus belles thèses de la philosophie catholique, la nécessité de l'enseignement pour le développement de la raison, ont voulu profiter des quatre propositions que nous venons de rapporter, pour accabler leurs adversaires, en les représentant comme *supernaturalistes et traditionalistes*, et en les confondant tous avec M. Bonnetty. Mais cette ruse de guerre, ou cette méprise, comme on voudra l'appeler, n'a pas eu le succès qu'on en espérait. Tous les esprits judicieux ont compris qu'on n'est pas *supernaturaliste ou traditionaliste* pour affirmer, avec M. de Bonald, que l'homme, isolé complétement de la société, n'arriverait jamais aux vérités métaphysiques. D'abord cette question est complétement étrangère à l'objet des quatre propositions qui viennent d'être citées, et par conséquent le décret du Saint-Office n'a pas condamné une opinion dont il ne s'est pas occupé, et qui est soutenue aujourd'hui par l'immense majorité des philosophes du premier ordre. De plus, il est notoire que les défenseurs de l'opinion de M. de Bonald ont critiqué, les premiers, les assertions supernaturalistes ou traditionalistes de M. Bonnetty, et ont reproché à cet honorable écrivain précisément ce qui lui est reproché par la sacrée congrégation ; donc les semi-rationalistes ont échoué complétement en essayant de trouver dans le décret de l'Index une approbation de leur système, si clairement *désapprouvé* par le concile d'Amiens, et par l'allocution du Souverain-Pontife du 9 décembre 1854, outre qu'il est opposé à la raison et à l'expérience.

Pour montrer que nous ne sommes pas

seuls à réprouver l'interprétation que les semi-rationalistes ont essayé de donner aux quatre propositions, citons ici le remarquable commentaire qu'en donne M. l'abbé Duplessy, dans la *Bibliographie catholique* de décembre 1855.

1° Sur la 1re proposition. — « Seulement, nous avons dit et nous répétons que le tort de Descartes et des philosophes qui l'ont suivi a été de séparer la religion de la philosophie, ce qui a conduit d'abord à raisonner en dehors de la foi, puis à raisonner contre la foi, et enfin à proclamer l'indépendance absolue de la raison, dont le devoir, pourtant, dans les grandes questions qui intéressent la croyance et les mœurs, est de prendre la foi, qui lui est supérieure, sinon pour point de départ, du moins pour guide et pour règle. C'est ainsi que la foi et la raison s'entr'aident : la foi, en fournissant à la raison son objet, sa lumière dirigeante et préservatrice ; la raison, en ouvrant l'âme à la foi, et en lui prêtant ses motifs de crédibilité.

2° Sur la 2e proposition. — « Qu'on ne puisse alléguer la foi contre ceux qui la nient, c'est d'une nécessité logique ; car toute discussion, pour aboutir, suppose des principes communs et convenus. Qu'on puisse donc par le raisonnement démontrer avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme, prolégomènes obligés de toute démonstration complète de la religion, c'est ce qui est incontestable ; seulement nous avons dit que ces grandes vérités n'ont point été *trouvées* par la raison, qui n'a pu être dépourvue un seul instant de ce qui constitue notre vie intellectuelle et morale ; mais nous avons toujours ajouté aussitôt que la raison, une fois en possession de ces vérités, pouvait se les démontrer rigoureusement à elle-même, les démontrer à ceux qui les nient; et même qu'elle pouvait, moyennant la droiture de l'esprit et du cœur, les dégager des erreurs qu'une fausse éducation, qu'une tradition menteuse y avaient mêlées. En d'autres termes, dans l'ordre de la connaissance, elles sont venues au genre humain par une révélation primitive ; dans l'ordre de la démonstration, le raisonnement doit et peut les établir avant d'en exiger la foi.... »

Sur la 3e proposition. — « L'usage de la raison précède la foi, c'est-à-dire l'acte de foi, la foi explicite, comme l'œil précède la perception de la lumière, car c'est la raison qui perçoit l'objet de la foi, et qui saisit les motifs de crédibilité. Par là encore il est vrai de dire que la raison conduit à la foi. Pour tous les hommes, la raison précède la foi, en ce sens que la raison seule perçoit les vérités de foi ; mais pour les hommes qui ont reçu la foi infuse au baptême, qui ont été ensuite élevés dans son sein, on doit dire que la foi précède la raison, en ce sens qu'ils croient déjà lorsqu'ils sont en état de se rendre compte de leur croyance; et ici ce n'est que par une sorte d'abstraction que la raison précède la foi. La raison précède donc toujours la foi explicite dans l'ordre de la connaissance, toujours aussi dans l'ordre de la démonstration qu'on est obligé d'en faire à ses contradicteurs, mais par abstraction seulement dans l'ordre de démonstration qu'on s'en fait à soi-même. D'ailleurs, remarquons bien que la raison ne conduit pas à la foi comme elle conduit aux vérités naturelles et aux découvertes scientifiques. D'elle-même, elle ne découvrirait pas l'objet de la foi, qui doit lui être communiqué par la révélation ; elle s'assure seulement que Dieu a parlé; d'elle-même aussi elle n'inclinerait pas le cœur à croire, comme elle force la conviction dans les choses naturelles : elle a besoin du concours de la grâce divine.

Sur la 4e proposition. — «... Nous n'avons jamais rattaché qu'au protestantisme, puis à Descartes et au philosophisme les erreurs des écoles modernes, le naturalisme et le panthéisme. Peut-être, cependant, devrait-on dire, sans rien ôter à la gloire de ces grands hommes, que quelques-unes de leurs théories secondaires, ou du moins de leurs expressions, auraient besoin d'être modifiées aujourd'hui, dans la crainte de l'abus qu'en pourrait faire le rationalisme.

« En résumé, 1° nécessité en fait d'une fécondation extérieure, par l'éducation sociale, pour que l'intelligence ne reste pas à l'état stérile ; 2° nécessité, en fait du moins, d'une révélation primitive pour la mise en possession des vraies idées de Dieu et du devoir moral; 3° nécessité pour tout Chrétien de prendre la révélation pour point de départ et pour règle des spéculations philosophiques; d'ailleurs, 4° harmonie de la vraie philosophie et de la religion; droit et pouvoir absolus de la raison dans la recherche et la démonstration des vérités de son ordre; droit et pouvoir réels encore, quoique moins absolus peut-être, de la raison, dans la recherche et la démonstration des vérités qui constituent ce qu'on appelle la religion naturelle, et dans la réfutation des erreurs opposées ; droit et pouvoir nécessaires de la raison dans la démonstration de la crédibilité des mystères. Voilà à quoi se réduisent les doctrines que nous avons pu soutenir dans nos pages. Or, nous ne voyons pas que ces doctrines soient en opposition avec les quatre propositions romaines..... S'il en est qui contestent ces droits de la raison, et si c'est eux qu'on désigne sous le nom de *traditionalistes*, nous le déclarons hautement, nous ne sommes pas *traditionalistes....* »

Sauf que la révélation n'est pas le *point de départ*, ce commentaire est exact; seulement, il n'est pas complet, et les vérités qui y sont exprimées ne se présentent pas sous une forme assez précise. Nous croyons que le résumé par lequel nous avons commencé cet article a fourni la preuve de ce jugement. Il nous reste à signaler deux autres commentaires du même décret, celui de la *Revue catholique* de Louvain, et celui de Mgr l'évêque de Montauban.

Selon la *Revue catholique* (n° de décembre 1855), M. Bonnetty a eu raison de dire que la religion naturelle a été de fait révélée de Dieu, que l'homme resterait toujours enfant si sa raison ne subissait l'action d'une raison déjà formée, et que, par conséquent, comme le reconnaît Fichte, le premier couple a dû être enseigné par Dieu. Mais il s'est trompé : 1° en niant toute *idée innée*. « Tantôt confondant les idées innées avec de véritables connaissances innées, et remarquant avec raison que l'homme n'a point de véritables connaissances innées, on en a conclu qu'il n'a point d'idées innées ; tantôt, prenant la présence ou l'inhérence de l'idée ou de la vérité intelligible dans l'esprit pour une identification de cette idée avec l'esprit, on a repoussé la doctrine des idées innées comme entachée de panthéisme. »

La *Revue* ajoute ici en note : « Les philosophes savent que par idée innée subjective on entend l'aptitude de l'esprit à connaître des vérités intelligibles autrement que par la seule réflexion sur les données des sens, et que par idée innée objective, on entend la vérité intelligible en tant que présente ou inhérente à l'esprit avant qu'elle soit connue, avant qu'on en ait la conscience explicite. Cette vérité est, selon les uns, la vérité incréée elle-même, quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu même, comme s'exprime Bossuet; selon d'autres, cette vérité est quelque chose de créé, à la ressemblance de la vérité incréée et représentative de celle-ci. L'adoption des idées innées objectives, qu'on les appelle principes de vérité, germes de vérité, semences de vérité, raisons primordiales, premiers principes, ou simplement vérités, idées, principes, l'adoption de ces idées est de la plus haute importance pour la question qui nous occupe ici; mais la manière de les envisager comme identiques ou comme non identiques avec la vérité incréée même, ne tire guère à conséquence par rapport à la question présente. »

La *Revue* dit ensuite que si l'on s'était borné à rejeter les *idées innées* cartésiennes qui se développent *spontanément*, elle eût approuvé cette proscription. De même, si l'on avait voulu seulement condamner les idées intermédiaires, ou espèces péripatéticiennes, ou formes kantiennes, elle eût applaudi avec saint Augustin, saint Bonaventure, Bossuet, Fénelon, Gerdil. Mais en refusant à l'homme tout principe de vérité inhérent à l'âme, on est tombé dans une erreur philosophique qui appelait d'autres écarts, et on a nié une vérité reconnue par tous les docteurs chrétiens. (Suivent en note, des citations de saint Thomas, qui démontrent jusqu'à l'évidence que le saint docteur admet les idées innées. Voir *De magistro*. a. 3. — *Summ. Theol.*, 1 p., q. 84, a. 5. — *Ibid.*, q. 79, a. 12.)

En effet, continue l'écrivain belge, l'âme ayant été dépouillée de toute idée innée, la raison s'est trouvée réduite à être la puissance de *percevoir* la vérité, reçue uniquement du dehors par la parole. « On a ainsi interverti les rôles de la raison et de la tradition dans l'acquisition de la connaissance de la loi naturelle, on est tombé dans un véritable extériorisme ; la raison, qui est le vrai principe de cette connaissance, est devenue un simple instrument; et la tradition, qui, il est vrai, est un moyen indispensable, une condition nécessaire pour le *premier* développement, pour l'acquisition de la *première* connaissance explicite de ce qui nous est inhérent (on dit *première*, parce que d'une première vérité connue, la raison peut en déduire d'autres), la tradition, dis-je, a été présentée comme la source unique de la vérité, et le principe même de notre connaissance; en un mot, relativement à l'origine de notre connaissance des vérités qui constituent la loi naturelle, on a attribué à la tradition le même rôle que la généralité des hommes assignent au témoignage humain par rapport aux événements historiques.....

« Il est facile de voir que cet extériorisme complet renferme implicitement la négation de toute philosophie, au moins de toute philosophie morale et religieuse, tout autant que le sensualisme ou l'extériorisme de Locke et de Condillac. Ou plutôt, au lieu de coordonner la foi et la raison, la théologie et la philosophie, il tend tout droit à remplacer la raison par la foi et la philosophie par une théologie sans base.

« Cependant on ne s'est pas arrêté là; de cette erreur on en a tiré une autre qui nous paraît beaucoup plus grave. Mais avant de l'expliquer, il semble nécessaire de relever en passant une objection qu'on pourrait être disposé à nous adresser à nous-mêmes, à savoir, comment en soutenant la nécessité de l'enseignement pour parvenir à la connaissance de la loi naturelle, il nous est possible d'éviter les erreurs qui viennent d'être signalées. Voici notre réponse : nous les évitons tout à fait de la même manière que les philosophes qui, comme saint Thomas, par exemple, tout en croyant que les premiers principes théoriques et pratiques sont innés, disent que, pour connaître les principes, il faut néanmoins l'intervention des sens. Nous ne faisons que remplacer l'intervention des sens par celle de l'enseignement; mais l'enseignement n'est pas plus pour nous que les sensations pour eux, le principe de la connaissance ou de la certitude de ces vérités, il n'en est qu'une simple condition, un moyen ; et de même qu'on aurait tort d'appeler, pour ce motif, *sensualistes*, les philosophes dont nous parlons, on ne peut, sans manquer d'exactitude, nous donner le nom de *traditionalistes* ou d'extérioristes. »

La dernière et plus grave *erreur* que la *Revue catholique* trouve en M. Bonnetty, et même en Mgr Doney, évêque de Montauban, est cette proposition que *le témoignage est la véritable base de la foi en l'existence de Dieu qui existe dans tout le monde*. Cette proposition, qui, dit la Revue, découle logiquement de l'extériorisme de M. Bonnetty,

a été avouée par Mgr Doney. Or, elle ne diffère pas du système du *sens commun* de M. de Lamennais.

En résumé, en niant les idées innées, on a été conduit à faire de la tradition, d'abord le principe de nos *connaissances*, puis la base de la *certitude* des vérités métaphysiques.

La *Revue* montre ensuite que les quatre propositions de la sacrée congrégation sont opposées à ces erreurs; elle commente ainsi la troisième proposition : « On a d'autant plus tort (de ne pas reconnaître l'usage de la raison avant l'acte de foi positive divine) que, philosophiquement parlant, le premier acte de la raison, comme raison, n'est pas lui-même simplement un acte de *foi positive humaine*, un acte fait uniquement à cause du témoignage; mais cet acte est un acte de *foi naturelle*, dans le sens que les philosophes attachent aujourd'hui à ce mot, un acte où, sans se rendre explicitement compte des motifs de son assentiment, l'esprit adhère à la vérité parce qu'il voit et croit en même temps : il l'admet à cause de l'évidence de l'idée remarquée à l'occasion de l'éveil donné par la parole : le principe de cette foi est l'idée; l'enseignement n'en est qu'une condition. »

Il est à remarquer qu'il n'y a aucune contradiction entre cette assertion de la *Revue*, que le premier acte de la raison est un acte de foi naturelle; et cette autre, qu'un certain usage de la raison précède jusqu'à la foi naturelle. En effet, la *Revue* parle du premier acte de la raison, *comme raison*, c'est-à-dire, de la raison s'appliquant à un objet métaphysique, ou formant une idée réflexe; tandis que l'usage de la raison que l'on peut dire antérieur à la foi naturelle, n'est relatif qu'aux objets sensibles, connus par une idée directe.

Afin que nos lecteurs puissent juger par eux-mêmes de la justesse des reproches adressés par la *Revue* de Louvain à la lettre de Mgr l'évêque de Montauban, nous allons leur faire connaître la plus grande partie de cette lettre, que nous tirons des *Annales de philosophie chrétienne*, n° de juillet 1855.

Le savant prélat commence par donner à M. Bonnetty les quatre propositions, envoyées de Rome, comme des limites qu'il faut respecter; il ne fait pourtant pas connaître la source de ces propositions, qui n'a été révélée au public qu'un peu plus tard. Il dit ensuite que plusieurs écrivains ont cru que les *Annales*, en parlant des *éléments qui constituent la raison*, prenaient la tradition et l'enseignement dans le sens d'une tradition et d'un enseignement de l'*ordre surnaturel*, ce qui n'est pas. Puis, comme les *applications des principes sont plus faciles à saisir* que l'exposition des principes eux-mêmes, il prend pour exemple l'*existence de Dieu*, considérée dans la sphère de l'ordre purement naturel, afin de faire voir ce que veut la philosophie dite traditionaliste :

« Dans l'état actuel de l'humanité, qui est l'*état social* et le seul que nous connaissions, la connaissance de Dieu est donnée à chacun (*traditur*), dès son enfance, par voie d'enseignement et d'affirmation pure et simple. C'est la foi à cette affirmation, à cet enseignement, qui constitue toute la connaissance qu'ont de Dieu, de son existence et de ses attributs le plus grand nombre des hommes. Mais, lorsque la raison est arrivée à un développement suffisant dans un homme quelconque, alors il *peut* comprendre par le raisonnement pourquoi *sa* raison ne peut le dispenser d'admettre et de croire qu'il y a, en effet, un Dieu tout-puissant et éternel, créateur de ce monde visible. S'il en recherche les preuves, et qu'il les comprenne, la connaissance de Dieu, la foi à l'existence de Dieu, se trouve alors posée et soutenue dans son esprit, dans sa raison, sur deux bases différentes, le *témoignage* et la *démonstration rationnelle*, lesquelles sont toutes les deux également vraies et certaines. Mais, comme l'une des deux, le *témoignage*, est antérieure à l'autre, elle constitue, pour la seconde, pour le raisonnement et la démonstration, une règle absolue qu'elle doit respecter. Je m'explique : en cherchant à se rendre compte de l'existence de Dieu, ou plutôt de la foi commune à l'existence de Dieu, un homme peut arriver (les faits le prouvent) à l'une de ces trois conclusions :

« Qu'il y a certainement un Dieu, et que tous les principes qui président aux actes de notre raison commandent de le croire;

« Ou que cette vérité n'est pas démontrée pour lui, sa raison ne pouvant pas (faute d'intelligence ou d'attention évidemment) comprendre la force et la puissance des arguments qu'on emploie à la démontrer;

« Ou enfin que le monde peut s'expliquer sans Dieu, et qu'ainsi il n'y a pas lieu pour la raison à croire qu'il existe véritablement.

« Et de tout cela il faut conclure que le témoignage est la vraie base de la foi en Dieu qui existe en ce monde; que les démonstrations rationnelles, quoique certaines en elles-mêmes, n'en sont qu'une justification plus du moins accessible à la raison de chacun; et que le défaut d'intelligence, de compréhension de la valeur de ces preuves ne peut ni ne doit porter aucune atteinte à cette même croyance, à cette même foi, en tant qu'elle a un fondement certain et inébranlable dans le témoignage. En d'autres termes, il doit être entendu d'avance et avant tout raisonnement, surtout quand on enseigne aux jeunes gens cette partie de la philosophie, que la continuation de leur foi à l'existence de Dieu n'est nullement subordonnée aux preuves qu'on se propose de leur en donner, et que s'il arrive qu'ils ne les comprennent pas parfaitement, ou même qu'elles leur semblent fausses, ils n'en auront pas, pour cela, le droit de cesser d'y croire d'après le témoignage, comme ils y ont cru jusqu'alors, d'en *douter*, et à plus forte raison de la *nier*. Ils devront alors accuser leur défaut d'intelligence et d'attention, peut-être l'inhabileté de leur maître;

mais il ne devront ni ne pourront s'en prendre à la fausseté ou à l'incertitude des preuves en elles-mêmes.

« En d'autres termes, les choses visibles de ce monde sont un moyen par lequel notre raison peut connaître naturellement l'existence de Dieu ; mais ce moyen peut être employé de deux manières, et par deux méthodes différentes, qui conduisent toutes les deux à la même conclusion, mais non, ce nous semble, avec la même sureté, la même évidence, la même certitude. Ou bien, en effet, on prend pour point de départ et d'appui la foi *naturelle et traditionnelle* à l'existence de Dieu, pour expliquer par l'idée de Dieu les choses visibles de ce monde, leur existence, l'ordre qui les subordonne et les unit entre elles : ce qui se fait avec une évidence que personne ne conteste, et conduit à cette conséquence nécessaire : qu'*il faut conserver* la *foi naturelle et traditionnelle en Dieu*, si l'on veut comprendre quelque chose à ce monde visible.

« Ou bien, en procédant de l'effet connu à la cause inconnue, on prouve que ce monde et l'ordre qui s'y fait remarquer n'existeraient pas, s'il n'y avait pas au delà une cause créatrice toute-puissante et intelligente, qui a dû en être l'auteur. La conséquence est certaine, j'en conviens ; mais la perception évidente et claire du rapport nécessaire qu'elle a avec les prémisses, est difficile à plusieurs, et beaucoup plus rare qu'on ne pense. C'est précisément ce qui constitue le danger, l'inconvénient grave qui est attaché à cette autre méthode, et c'est pourquoi la *philosophie traditionaliste* veut qu'on vienne au secours des intelligences faibles et inattentives en leur donnant pour appui la foi *traditionnelle*. C'est pourquoi aussi nous croyons et nous disons qu'il n'est pas permis à un maître chrétien de procéder comme s'il la mettait préalablement en question et en doute, comme s'il faisait abstraction de la certitude qu'elle puise dans le *témoignage* qui a été le premier moyen de la connaître et d'y croire, et comme s'il disait à ses auditeurs : Si vous n'êtes pas convaincus, si, après que vous m'aurez entendu, vous ne voyez pas avec évidence qu'il y a un Dieu et qu'il faut croire qu'il y en a un, vous *aurez le droit d'en douter*.

« Pour qu'il fût permis, dans l'état actuel de l'humanité, de cesser de croire fermement à l'existence de Dieu, *il faudrait avoir démontré qu'il n'existe pas ; il ne suffirait nullement de n'avoir pas été persuadé et convaincu, par les preuves rationnelles, qu'il existe réellement*. C'est que la foi en Dieu règne en souveraine, qu'elle prend possession paisiblement, et dès le commencement, de la raison de tout homme qui vient en ce monde ; et s'il est vrai que possession vaut titre, nulle part ce principe ne peut ni ne doit être appliqué avec plus de justesse et de rigueur. Pour déposséder dans l'ordre matériel, il faut prouver la fausseté des titres de possession ; à plus forte raison, pour chasser la foi en Dieu de la possession qu'elle a prise dans la raison de chacun dès les premiers instants de son existence, serait-il nécessaire de démontrer que c'est une usurpation évidente.

« Et qu'on veuille bien remarquer que c'est précisément ce qui a lieu dans les vérités mêmes qui ne sont connues que par le raisonnement, telles que les vérités géométriques. La foi des élèves à la vérité certaine des théorèmes est indépendante des preuves qui la démontrent. Vous en trouverez beaucoup qui ne les comprennent pas, qui ne les comprennent qu'imparfaitement ou assez tard ; vous n'en trouverez pas un qui pour cela les révoque en doute ou les nie. S'il avait cette maladresse, chacun voit ce qu'il lui en arriverait.

« En terminant, je ne puis m'empêcher de signaler la fâcheuse similitude qui se trouve entre l'attitude qu'ont décidément prise les *rationalistes* à l'égard de la religion, et celle qu'essayent de prendre et de conserver des hommes honorables qui, avec la même foi et les mêmes intentions que les nôtres, font une guerre si vive à la *philosophie traditionaliste*.

« L'école rationaliste, dans laquelle MM. Saisset et J. Simon jouent en ce moment un si grand rôle, part de ce point, qu'elle considère comme un fait accompli, que la foi religieuse n'existe plus ou presque plus ; et supposant que la raison n'est plus capable de la faire revivre, soit parce que les esprits y seraient trop contraires, soit parce que la souveraineté et l'indépendance de la raison sont incompatibles avec la foi, mais reconnaissant en même temps que le monde moral ne pourrait pas subsister sans la conservation ou la restauration des croyances principales du christianisme, l'école rationaliste veut que tous les philosophes se mettent ardemment à l'œuvre pour démontrer l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, les devoirs imposés par la loi naturelle, etc., et pour rendre ces vérités tellement claires, tellement évidentes, qu'elles redeviennent *par la raison* la foi commune de tous.

« Ces philosophes, on le voit, ne songent nullement à conduire l'homme au salut par la connaissance et par la pratique des devoirs que Dieu lui a imposés ; ils veulent seulement sauver l'ordre social et moral, qui repose en effet tout entier sur la croyance à ces hautes et importantes vérités.

« Il y aurait à dire contre eux que la raison peut démontrer aussi facilement, bien plus facilement, l'évidente crédibilité des *témoignages* qui assurent l'existence de la révélation, et avec la révélation l'obligation de croire les vérités qui en sont l'objet ; que si les vérités dont il s'agit sont en effet la base de tout ordre moral et social, l'expérience prouve que cette base elle-même devient chancelante et manque de solidité, si elle n'est pas soutenue elle-même par la foi religieuse puisée à la source de la révélation ; et enfin que c'est mal entendre les vrais devoirs de la raison, que c'est mé

priser avec impiété les desseins et les conseils de la sagesse, de la bonté divine, que de restreindre l'usage de la philosophie dans une sphère aussi étroite et aussi secondaire, au lieu de l'appliquer d'abord et avant tout à ce qui est principal, et d'une importance infinie pour l'homme, à démontrer que Dieu a donné à l'homme une fin dernière d'un ordre bien supérieur aux intérêts de ce monde, et des devoirs dont l'accomplissement est indispensable pour arriver à cette fin.

« Telle est donc la pensée qui anime cette école de *rationalisme :* pourvoir aux besoins de l'ordre moral et temporel par la défense de certaines vérités, avec le secours de la *raison seule*, à l'*exclusion de la foi*, et, pour ce qui concerne une vie future, supposer et enseigner, s'il y en a une, que l'accomplissement des devoirs naturels et naturellement connus suffit pour y conduire : ce qui est la négation du principe fondamental de la religion, que l'homme n'est justifié et sauvé que par la foi.

« Voyons maintenant ce que disent et font les adversaires de la *philosophie traditionaliste.*

« Ils se proposent de défendre la foi contre les rationalistes, et de convertir ceux-ci au besoin, en leur démontrant que la foi est parfaitement d'accord avec la raison en tant au moins qu'elle ne lui est contraire en rien. C'est aussi le vœu et la prétention des traditionalistes. Mais ils se sont persuadé et ils soutiennent que la philosophie traditionaliste *diminue* la puissance, la valeur, les droits de la raison, au profit de la foi à laquelle elle accorde plus qu'il ne lui est dû, plus que l'Eglise n'exige. Ils affirment en même temps que si la philosophie traditionaliste est vraie, il faut renoncer à convertir jamais aucun rationaliste, aucun incrédule. A les entendre, si l'apparition malencontreuse de cette nouvelle philosophie n'avait pas eu lieu, de nombreuses conversions se seraient déjà opérées par l'emploi de celle qu'ils enseignent, et, dans tous les cas, les incrédules et les rationalistes éprouveraient beaucoup moins de répulsion, montreraient beaucoup moins d'hostilité contre la religion : ce qui serait déjà, selon eux, un grand bien ; car, à supposer qu'on ne puisse pas les ramener à la foi, au moins est-il bon de les conserver dans les vérités qu'ils admettent en vertu de la raison et du raisonnement : cela serait toujours bon à quelque chose, quoique insuffisant pour le salut. Et qui sait d'ailleurs si plus tard ils ne viendraient pas enfin jusqu'à nous ?

« Ces rationalistes *modérés*, comme ils s'appellent, et les traditionalistes, sont d'accord en ce point, qu'il faut diminuer *la puissance et la valeur* que les rationalistes exclusifs attribuent à la raison, et que celle-ci doit être subordonnée à la foi dans tout ce qui regarde les vérités révélées ; mais ils ne sont pas d'accord entre eux quand il s'agit de déterminer en quoi les rationalistes exagèrent la portée de la raison, et ce qu'ils lui attribuent au delà de la vérité et de ses droits.

« Selon les premiers, la raison conçoit par elle-même et de son fonds, au moins les premières idées et les premiers principes ; selon les autres, elle les conçoit bien par la vertu qui lui est propre, mais à condition qu'ils lui soient présentés et transmis par l'enseignement : d'après eux, de même que l'homme physique, en entrant dans ce monde, a besoin d'y trouver immédiatement le milieu de l'air atmosphérique, sous peine de ne pas vivre et de périr aussitôt, ainsi l'homme intellectuel a besoin de naître au milieu de l'atmosphère sociale qui lui fournit les éléments de respiration propres à sa nature, les premières idées et les premiers principes.

« Et, cela étant, on ne voit pas trop ce que cette dernière théorie peut présenter de plus répulsif que la première, pour les rationalistes purs. Quoi qu'il en soit, l'expérience prouve que ceux-ci voient parfaitement la différence qui existe entre l'une et l'autre. L'avidité avec laquelle ils se précipitent sur les concessions qu'on leur fait, et plus encore les précautions méticuleuses que les rationalistes modérés sont forcés de prendre pour ne pas se laisser dévaliser entièrement par nos adversaires communs, sont deux choses qui sont bien propres à faire réfléchir, je dis plus, à inspirer des doutes sérieux sur la sûreté d'une doctrine qui est exposée à ce double inconvénient. D'autre part, on citerait difficilement une conversion opérée par le moyen qu'on paraît affectionner si vivement. L'expérience prouve au contraire que tous les ennemis de la religion et de la vérité n'acceptent jamais les actes de tolérance, de concession, de modération, que pour diviser leurs adversaires, et pour avoir meilleur marché des *intolérants* et des *exagérés*, les seuls qu'ils craignent véritablement. Aussitôt ceux-ci renversés, la guerre recommence contre les autres, parce qu'on n'a pas fait toutes les concessions voulues, et la paix ne saurait arriver qu'après l'abandon de la vérité tout entière.

« Si on doute de cela, on n'a qu'à considérer ce qui se passe dans toutes les révolutions ; car elles n'avancent que par les concessions des esprits soi-disant modérés, et dans tous les cas, si la force est parvenue à en faire échouer quelqu'une, il n'y en a pas une seule qui ait été arrêtée et empêchée par des idées et par des hommes de juste milieu ; il faudrait plutôt penser et dire que ce sont ces idées et ces hommes qui contribuent le plus efficacement à les faire aboutir.

« Encore un mot :

« L'homme, tel que Dieu l'a fait dès le commencement, est un *arbre greffé* qui doit croître, pousser des branches, et porter des fruits selon la nature de la *greffe*, et non selon la nature des racines et du tronc primitif. — Personne ne s'avise de laisser pousser des branches qui sortiraient d'un tronc sauvage ; mais on veut que toute la

séve, toute la vie passent dans la greffe, parce qu'on veut des fruits, et rien que des fruits. Dieu a greffé la foi et la grâce sur la nature et sur la raison naturelle, afin que les actions de l'homme fussent de la foi et de la grâce, et, par là, en proportion avec sa fin surnaturelle.

« Les *rationalistes* nient que l'homme soit ainsi fait, et ne veulent qu'un homme naturel, à l'état de *sauvageon*. Ils ne veulent, en conséquence, que des fruits de l'ordre naturel.

« Les *rationalistes modérés* reconnaissent et professent l'union inséparable de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi; mais ils permettent à la nature, à la raison, au *sauvageon*, de produire quelque chose, branches et feuilles, ce qui, bien loin d'être utile, ne peut que nuire aux fruits de l'ordre surnaturel, et compromettre à la longue la vie même de l'arbre humain tel que Dieu l'a fait.

« Les *traditionalistes* s'opposent, au contraire, à ce que la raison naturelle s'emploie à autre chose qu'à faire vivre l'homme par la grâce et par la foi.

« Et remarquez que si la greffe d'un arbre puise, non pas sa vertu propre, mais sa vie végétative, dans le tronc sauvage auquel elle a été unie, et sans lequel elle ne vivrait pas, elle ne serait rien, néanmoins ce tronc lui-même ne puise pas en lui sa propre vie, mais il la tire du sein de la terre, hors duquel il ne peut prendre naissance ni vivre. Ainsi, on peut dire que la *raison naturelle* ne trouve point non plus en elle-même le principe unique de son mouvement et de sa vie; mais elle est mise en mouvement, en action, et elle vit, parce qu'elle naît dans un *milieu social* qui est le sein qui lui fournit sa première nourriture, l'atmosphère où elle trouve les premiers éléments de sa nutrition.

« Ce que les rationalistes veulent produire n'est bon que pour le feu.

« Les rationalistes modérés, quoique voulant avant tout que la raison porte des fruits surnaturels et méritoires pour le salut, *font néanmoins une part quelconque au feu*, grande ou petite.

« Les *traditionalistes* voudraient qu'il n'y en eût point, ni petite ni grande, si c'est possible.

« † J.-M., *Evêque de Montauban.*

« *Montauban*, le 30 juillet 1855.»

Cette lettre contient certainement de beaux aperçus qui seront appréciés par tous les hommes impartiaux; mais nous ne pouvons en adopter toutes les assertions. A notre avis, le *témoignage* n'est pas la *base* de la foi en l'existence de Dieu, même chez les hommes qui ignorent les preuves rationnelles; cette *base*, c'est l'affinité interne de l'esprit avec la vérité. L'enseignement n'est qu'une *condition* nécessaire pour que le rapport *inné* entre la raison et Dieu se transforme en une idée actuelle. De plus, nous persistons à penser qu'il ne faut pas confondre sous le nom de *traditionalistes* deux classes d'écrivains fort différentes : 1° ceux qui, dépouillant la raison de toute communication *intérieure* avec la vérité, et prétendant que nos idées viennent entièrement du dehors, ont été justement atteints par le décret de l'*Index*; 2° ceux qui se bornent à soutenir la nécessité de l'enseignement, comme *condition*. Si l'on appelle les premiers *traditionalistes*, on ne compromet pas les vrais principes; mais on ne doit pas donner ce nom aux derniers, dont l'opinion n'a rien de commun avec les quatre propositions envoyées de Rome. Si le *Journal historique et littéraire de Liége*, et l'*Ami de la religion* s'étaient bornés à présenter ces réflexions, il n'y aurait rien à dire; mais ces deux journaux ont voulu profiter de la lettre de Mgr Doney pour montrer une fois de plus combien est médiocre leur intelligence des questions philosophiques. Le *Journal historique* dit à Mgr Doney : Si le sein de la terre est pour l'arbre ce que le milieu social est pour la raison, il est donc faux que ce soit la greffe qui correspond à la foi ! Il ne comprend pas que, dans cette belle comparaison, le sein de la terre et la greffe remplissent à l'égard de l'arbre précisément les deux mêmes rôles que l'enseignement et la foi surnaturelle à l'égard de la raison. L'enseignement précède la raison (développée) comme la terre précède l'arbre; mais la raison précède la foi surnaturelle, comme le sauvageon précède la greffe. L'*Ami de la religion* reproche à la même comparaison de déclarer que les œuvres purement naturelles sont des péchés. Mais cette accusation n'est basée que sur le mot de *feu* par lequel Mgr Doney termine sa lettre, mot qui pourrait recevoir une interprétatien irréprochable, et qui en tout cas pourrait être effacé, sans que la comparaison qui la précède perdît aucun de ses éléments essentiels. Il est bien clair que Mgr Doney reconnaît au *sauvageon* la vertu de produire des fruits qui ont une certaine valeur; seulement, il dit que ces fruits ne peuvent avoir la même utilité que ceux de la greffe, et que les preuves, même rationnelles, de l'existence de Dieu, seront développées avec bien plus de puissance par la raison en possession de la foi surnaturelle.

D'ailleurs, l'*Ami de la religion* reproche surtout à Mgr Doney de voir dans l'enseignement une *condition* indispensable pour connaître les premiers principes. On ne peut confondre plus formellement les deux opinions que nous distinguions tout à l'heure : sans se douter de la bévue qu'il commet, le philosophe de l'*Ami de la religion* se trompe doublement, et en attribuant à Mgr Doney celle des deux opinions qui n'est pas la sienne, et en ne voyant pas que cette opinion, rejetée par Mgr Doney, est précisément la vraie. Le même critique tombe dans une erreur plus grossière encore, en affirmant que, puisque, d'après le *décret*, l'usage de la raison précède la foi surnaturelle, il s'ensuit que l'usage de la raison précède aussi l'enseignement social. En vérité, quand on voit des hommes si incompétents se mê-

ler à des discussions philosophiques, on serait tenté de briser sa plume, si ce n'était un devoir de protester contre des attaques qui peuvent égarer certains lecteurs par le ton tranchant qu'elles emploient à défaut de raisons.

Comme on peut être curieux de savoir en quoi diffèrent les propositions souscrites par M. Bonnetty, et celles que souscrivit, quinze ans auparavant, M. Bautain, nous allons reproduire ces dernières :

1° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, et l'infinité de ses perfections; la foi, don du ciel, suppose la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu.

2° La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la Synagogue et du christianisme.

3° La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis les générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude dans l'authenticité du Nouveau Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les Chrétiens; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent.

4° On n'a point le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur avant de lui en avoir administré des preuves certaines, et ces preuves sont déduites par le raisonnement.

5° Sur ces questions diverses, la raison précède la foi et doit nous y conduire.

6° Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse, aux Chrétiens par notre adorable Homme-Dieu.

— M. de Maumigny (*Univers* du 11 juillet 1856) critique ainsi la théorie de M. Cousin sur les rapports de la foi et de la raison :

« La plus importante question qui se soit agitée de nos jours est sans contredit celle qui traite de la nature et des rapports de la raison et de la foi. Religion, morale, philosophie, politique, tout en dépend. Parmi les fausses opinions qui se sont produites, la plus étrange, à coup sûr, est celle de M. Cousin : tout en vantant beaucoup et la raison et la foi, il les nie radicalement, non pas seulement par voie de conséquence, mais directement. D'une part, en effet, il soutient que la raison de l'homme ne lui appartient pas; de l'autre, appelant foi ce que tout le monde, excepté lui, nomme évidence, et n'en reconnaissant pas d'autre, il détruit jusqu'à la notion de la foi, même humaine. Il y a là de si étranges sophismes, qu'il faut citer, sans quoi l'on ne pourrait jamais croire que de semblables doctrines aient été enseignées à Paris, et par le professeur le plus en renom. On aura d'ailleurs par là le secret du rationalisme de M. Cousin.

« Selon M. Cousin, la volonté seule appartient à l'homme; seule elle constitue la personnalité. *La raison*, dit-il, *vous appartient-elle? est-elle vôtre? qu'est-ce qui vous appartient? qu'est-ce qui est vôtre en vous? C'est, Messieurs, la volonté et ses actes. Je veux mouvoir mon bras, et je le meus; je prends telle résolution, et cette résolution est exclusivement mienne; je ne puis l'imputer à aucun de vous; elle m'appartient; elle est ma propriété: et cela est si vrai, que, s'il me plaît, je prends une résolution contraire. C'est l'essence même de ma volonté d'être libre... En est-il de même des perceptions de la raison? La raison peut-elle concevoir que deux et deux ne font pas quatre? En morale, essayez de concevoir que le juste n'est pas obligatoire; dans les arts, que telle ou telle forme n'est pas belle: vous l'essayerez en vain. La raison ne se modifie pas à son gré; vous ne pensez pas comme vous voulez, votre intelligence n'est pas libre..... Qu'est-ce à dire, Messieurs? C'est que vous ne constituez pas votre raison, et qu'elle ne vous appartient pas. Tout ce qui est libre est vôtre; tout ce qui n'est pas libre en vous n'est point à vous, et la liberté seule est la personnalité!.... Ce n'est pas l'individu qui constitue ses conceptions. En d'autres termes, la raison, en soi, n'est pas individuelle, mais universelle et absolue; et c'est à ce titre qu'elle oblige tous les individus. Les idées sont des conceptions de cette raison universelle qui apparaît en nous... Cette raison... tombée dans l'homme, d'infaillible devient faillible. Ce n'est pas elle qui se trompe, mais ce en quoi elle s'égare! De là, toutes ses aberrations..... La vérité alors n'est pas détruite; il faut la rapporter à la raison universelle, à cette intelligence dont la nôtre, ou plutôt celle qui, à la pensée pure et incorruptible que la nôtre réfléchit, fait son apparition en nous, n'est qu'un fragment... La raison*, dit-il encore ailleurs, *fait son apparition en nous, quoiqu'elle ne soit pas nous, et qu'à aucun titre elle ne puisse être confondue avec notre personnalité. La raison est impersonnelle.* (*Cours de* 1828.)

« Si M. Cousin se bornait à dire : *La raison universelle est le type et le régulateur de la raison individuelle*, on l'approuverait. Mais c'est énoncer une contradiction flagrante dans les termes, c'est renverser la base fondamentale de la logique, je veux dire le principe d'identité, que de dire : *Votre* raison n'est pas *vôtre;* elle ne vous appartient pas. Fénelon, cité à plusieurs reprises par M. Cousin, reconnaît bien avec lui, et du reste avec tous les Pères, que la raison universelle est en nous, sans nous appartenir en propre; mais cela exclut-il, pour Fénelon, la raison individuelle? *Voilà*, dit-il, au contraire, *deux raisons que je trouve*

en moi; l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux. Elle est parfaite, éternelle, immuable, Où est-elle, cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? (*Exist. de Dieu*, 1re p., chap. 3.)

« En d'autres termes, suivant Fénelon et toute la philosophie catholique, deux lumières sont en nous : d'une part, la raison divine, lumière illuminante; de l'autre, la raison humaine, lumière illuminée. L'une incréée, l'autre créée; l'une universelle, l'autre particulière; l'une impersonnelle, l'autre personnelle; l'une qui est le soleil des intelligences, l'autre qui est notre lampe (*lucerna*), comme parle l'Ecriture, et qui ne brille que d'un éclat emprunté.

« *La raison* » dit saint Thomas, « *est cette puissance de l'âme qui place l'homme au-dessus des animaux, et que l'on appelle encore intellect, esprit* (mens), *intelligence* (I, 79, 8), termes que l'on prend souvent l'un pour l'autre, quoiqu'ils ne soient pas synonymes à tous égards. Le mot *raison* a lui-même deux sens distincts : tantôt on le prend pour la puissance intelligente de l'âme, tantôt pour ce qui procède de cette puissance, c'est-à-dire pour cette parole intérieure, pour cette pensée que l'on nomme encore la raison, la sagesse engendrée, ou le Verbe. L'intellect divin étant la substance même de Dieu, le Verbe qui en procède est une personne; il est *Dieu de Dieu, lumière de lumière;* expression, manifestation des raisons éternelles ou des rapports nécessaires de toutes les conceptions divines.

« Le Verbe *est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde* (*Joan.* I, 9), ce qu'il fait de deux manières : naturellement d'une part, et de l'autre surnaturellement, par suite de l'incarnation. Quant à l'homme, *il n'est pas la vraie lumière, il n'est que son témoin.* Fait à l'image de Dieu, lui aussi engendre son verbe; mais l'intellect de l'homme étant une simple faculté, une simple puissance de l'âme, et non pas l'âme elle-même, le verbe humain, ou la raison humaine est donc impersonnelle, non parce qu'elle ne nous appartient pas, comme le prétend M. Cousin, mais en ce sens que ce n'est point une personne distincte de l'esprit humain qui l'engendre. Image du Verbe incréé, le verbe créé réfléchit les raisons éternelles, et par conséquent la nécessité qui les caractérise : en sorte que nos conceptions sont plus nobles que notre propre intelligence, puisqu'elle est contingente et bornée, tandis que la vérité qu'elle contemple est éternelle.

« Cela ne prouve pas que nos conceptions ne sont pas à nous, cela prouve qu'elles ne dépendent pas de nous seuls, et que l'intelligence humaine étant fécondée par Dieu lui-même, céleste époux de nos âmes, ses produits tiennent de Dieu une grandeur qu'elle n'a pas d'elle-même. Une mère vulgaire peut avoir de nobles enfants.

« En résumé, selon saint Thomas, *la raison, lumière intellectuelle de l'homme, est une certaine ressemblance de la lumière incréée, en qui sont contenues les raisons éternelles*, raisons qui sont en Dieu l'essence même de Dieu, et en nous je ne sais quelle ombre de l'essence divine, je ne sais quelle impression de la vérité éternelle.

« Si nous concevons nécessairement que deux et deux font quatre, que les rayons du cercle sont égaux, qu'il faut respecter ses parents, aimer la vertu, fuir le vice, c'est que Dieu, notre modèle, le conçoit ainsi; et si, au contraire, notre volonté est libre d'agir ou de ne pas agir, c'est qu'il en est ainsi de la volonté divine, et que l'homme est fait à l'image de Dieu.

« En Dieu, la volonté seule est libre; l'intelligence ne l'est pas.

« *Tout ce que Dieu sait*, dit saint Thomas, *il le sait nécessairement; mais il ne veut pas de même tout ce qu'il veut, car il opère toutes choses selon le conseil de sa volonté.*

« Toutefois, en tout ce qui concerne la nature divine, la volonté de Dieu est nécessaire. Fait pour participer par la grâce à la nature divine, l'homme doit un jour, lui aussi, participer à l'heureuse nécessité qui fixe la volonté divine. Si libre, en effet, que soit l'homme, il ne peut pas ne pas vouloir la béatitude ou le souverain bien; et dès qu'il y est parvenu dans le ciel, la volonté, se reposant en Dieu, perd à cet égard la liberté de faire et de ne pas faire, de vouloir et de ne plus vouloir. Fixé pour toujours, l'homme perd non pas la liberté, car rien n'est libre comme l'amour, mais le libre arbitre, parce qu'ayant tous les biens, il ne peut plus choisir tel bien particulier de préférence à tel autre.

« En perdant le libre arbitre par suite de la béatitude qui comble tous les désirs de son cœur, l'homme ne perd pas pour cela la personnalité, c'est-à-dire la propriété de sa substance, de son intelligence et de sa volonté, propriété qui constitue l'existence. La charité l'unit à Dieu sans lui enlever son individualité. La personnalité ne consiste donc pas seulement, comme le prétend M. Cousin, dans la liberté, elle consiste dans le don que Dieu nous a fait à tout jamais d'une substance, d'une intelligence, d'une volonté individuelle à l'image de sa substance, de son intelligence et de sa volonté. Substance immortelle, parce que Dieu est immortel; intelligence raisonnable, parce que Dieu est raisonnable, ou plutôt la raison même; volonté libre, parce que la volonté de Dieu est, à l'égard des créatures, souverainement libre.

« L'homme est donc libre, libre sur la terre par le libre arbitre, libre dans le ciel par la perfection de la charité. Mais la liberté de l'homme n'est pas l'indépendance. Si *c'est Dieu qui enseigne la science à l'homme,*

comme le reconnaît M. Cousin, *c'est lui aussi qui opère en nous le vouloir et le faire* (*Philip.* II, 15); *c'est lui qui opère toutes nos œuvres, et nous ne pouvons quoi que ce soit sans lui.* Dieu est le premier moteur de la volonté non moins que de l'intelligence, mais ce premier moteur n'exclut pas les causes secondes. Dieu meut l'homme, et l'homme se meut lui-même avec l'aide de Dieu. Dieu meut l'homme tout entier, sa volonté non moins que son intelligence, mais il meut l'intelligence selon la nature de l'intelligence qui implique nécessité dès qu'elle est parvenue à l'évidence, et la volonté selon la nature de la volonté qui implique liberté.

« La doctrine de M. Cousin a de bien dangereuses conséquences pratiques. Si la liberté constitue seule la personnalité, il suit que l'homme, étant dans l'impossibilité de renoncer à sa personalité, est dans l'impossibilité d'aliéner sa liberté, et que la doctrine du renoncement et de l'abnégation, qui, selon l'Evangile, conduit à la béatitude, doit être repoussée. De conséquence en conséquence, la doctrine de M. Cousin, qu'il le veuille ou non, conduit à la destruction des ordres religieux et de l'autorité de l'Eglise, d'une part, et, de l'autre, à la proclamation des droits de l'homme. D'un autre côté, si la raison individuelle n'existe pas, si la raison humaine est universelle, éternelle, impersonnelle, l'homme alors est une sorte d'incarnation du Verbe éternel ; l'homme, en adorant sa raison, adore Dieu lui-même : et telle est, en effet, aujourd'hui la théologie des sociétés secrètes, comme nous l'apprend le récent procès de la *Commune révolutionnaire.*

« Ecoutez plutôt :

« L'accusé Fournier : *La* Commune révolutionnaire *était une société philosophique.*

« D. *Qu'est-ce que cela?*

« R. *Une société philosophique est une société pour que la misère soit abolie et qu'on ne travaille pas pour faire des bottes pour un empereur ou pour un des prieux de bon Dieu, car il n'y en a pas.*

« D. *Malheureux, vous niez l'existence de Dieu.....*

« R. *Mais oui. Je sais bien qu'il y a un Etre Suprême : la raison que je porte en moi; mais dire qu'il y a un bon Dieu au ciel, c'est stupide. Que les prieux de bon Dieu croient ces choses-là, soit; moi, je suis plus philosophe que cela.*

« A coup sûr, les rationalistes de salon et d'académie rougissent de cette philosophie grossière : telle est cependant l'extrême conséquence du rationalisme de M. Cousin. La négation de la raison individuelle et personnelle conduit tout droit à l'idolâtrie de la raison humaine, qu'on prend alors pour la raison divine; de là à l'athéisme il n'y a qu'un pas, et les passions le franchissent aisément.

« Après avoir établi que la raison humaine est impersonnelle, M. Cousin continue ainsi : « D'où vient en nous cet hôte merveilleux, et quel est le principe de cette raison qui nous éclaire sans nous appartenir? Ce principe, c'est Dieu. Or, si la raison avait jusqu'alors en elle une foi immense, quand elle sait qu'elle vient de Dieu, la foi qu'elle avait en elle s'accroît de toute la supériorité de la substance éternelle sur la substance finie, dans laquelle elle fait son apparition. Mais arrive un redoublement de foi dans les vérités que nous révèle la raison suprême.

« Voilà donc la raison humaine divinisée à ses propres yeux dans son principe. Or, cet état de la raison qui s'écoute et se prend elle-même comme l'écho de Dieu sur la terre... c'est ce qu'on appelle l'enthousiasme.

« L'enthousiasme, c'est le souffle de Dieu en nous, c'est l'intuition immédiate, opposée à l'induction et à la démonstration ; c'est l'aperception des vérités les plus hautes par la raison dans la plus grande indépendance des sens et de notre personnalité. C'est l'enthousiasme qui fait les héros et les poëtes, et c'est encore l'enthousiasme qui fait les religions, car toute religion suppose deux choses : 1° que les vérités qu'elle proclame sont des vérités absolues; 2° qu'elle les proclame au nom de Dieu même qui les lui révèle.

« Jusque-là, tout est bien; nous sommes encore dans les conditions de l'humanité et de la raison, car c'est la raison qui est le fond de la foi et de l'enthousiasme, de l'héroïsme, de la poésie et de la religion; et quand le poëte, quand le prêtre répudient la raison, au nom de la foi et de l'enthousiasme, ils ne font pas autre chose, qu'ils le sachent ou qu'ils l'ignorent (ce n'est pas l'affaire du poëte et du prêtre de savoir ce qu'ils font !), ils ne font, dis-je, que mettre un mode de la raison au-dessus des autres modes de cette même raison; car si l'intuition immédiate est au-dessus du raisonnement, elle n'appartient pas moins à la raison; seulement l'enthousiasme peut aisément conduire à la folie. Voilà le principe universel, nécessaire et légitime de la philosophie religieuse, des religions et du mysticisme, principe qu'il ne faut pas confondre avec les égarements qui peuvent le corrompre...

« Voici maintenant où commence l'erreur. L'enthousiasme est, je le répète, l'intuition spontanée de la vérité par la raison... Mais il arrive que ceux qui participent à cette révélation de Dieu faite à tous les hommes par la raison et par la vérité, s'imaginent qu'elle leur est propre, qu'elle a été refusée aux autres. A genoux devant le principe de notre enthousiasme et de notre foi, nous voulons faire plier les autres sous ce même principe et le faire adorer et servir au même titre que nous le servons nous-mêmes. De là l'autorité religieuse; de là bientôt la tyrannie. On commence par croire à des révélations spéciales faites en sa faveur, on finit par se regarder comme un délégué de Dieu et de la Providence, chargé non-seulement d'éclairer et de sauver les âmes dociles, mais d'éclairer et de sauver malgré eux ceux qui résisteraient à la vérité et à

Dieu. La folie de l'enthousiasme conduit bientôt à la tyrannie de l'enthousiasme.»

« Ainsi, pour M. Cousin, la révélation ne vient pas de Dieu. Ce n'est pas Dieu qui nous l'a faite surnaturellement par les prophètes et par Jésus-Christ, son Fils : la révélation est tout simplement la lumière qui éclaire tous les hommes. Pour compléter sa pensée, M. Cousin nous renvoie à la sixième leçon de l'Introduction. Là il démontre, avec une lucidité dont il faut lui tenir compte, que le premier acte de l'intelligence est la vue simple de la vérité; que l'évidence précède le raisonnement; que l'intuition est antérieure à la réflexion; qu'au début nous ne sommes que spectateurs de la vérité : tout cela est vrai. Saint Thomas développe les mêmes idées, et démontre comme M. Cousin que l'intuition et le raisonnement sont deux modes d'une seule et même puissance. Mais saint Thomas donne à chaque chose son nom : il appelle l'évidence, l'évidence, tandis que M. Cousin, chose incroyable, alors même qu'on a le texte sous les yeux, en fait la foi !

« La raison et l'intelligence, dit le Docteur angélique, sont la même puissance. Concevoir, c'est percevoir simplement la vérité intelligible : de là l'intelligence. Raisonner, c'est aller d'une chose à une autre, afin de connaître la vérité : de là la science. Les anges, qui ont la connaissance parfaite de la vérité intelligible, n'ont pas besoin de raisonner. Le raisonnement est à l'intelligence ce que l'acquisition est à la possession, l'imperfection à la perfection. La raison humaine part des premiers principes, puis revient à ces premiers principes pour contrôler les vérités découvertes. Si les hommes connaissaient les conséquences, par cela seul qu'ils connaissent les principes, ils n'auraient pas besoin de raisonner; et c'est ce qui arrive aux anges. Ils peuvent raisonner, mais le raisonnement ne leur apprend rien qu'ils ne sachent déjà. L'intelligence de l'ange et celle de l'homme sont du même genre, mais l'une parfaite, l'autre imparfaite; l'ange est une raison, une intelligence, l'homme est simplement raisonnable. L'évidence ne trompe jamais, voilà pourquoi les anges, qui voient tout par évidence, ne peuvent se tromper, et que l'homme ne peut se tromper sur les premiers principes.

« La raison a deux degrés : la raison supérieure, où la sagesse a pour fin les choses éternelles; la raison inférieure, où la science a pour fin les choses temporelles. Nous partons des choses temporelles pour arriver à la connaissance des choses éternelles, et des vérités éternelles, déjà connues, pour juger des choses temporelles, et les disposer suivant les raisons éternelles.

« Voilà pour la raison : ici l'intelligence est mue par l'objet lui-même, c'est-à-dire, par la vérité qu'elle contemple. Mais quand l'intelligence ne voit pas la vérité, et que, n'étant pas dès lors nécessitée, elle flotte entre des assertions contradictoires, il faut qu'un certain choix volontaire la dirige d'un côté plutôt que de l'autre; si ce choix est mêlé de doute, c'est l'opinion ; si nous choisissons avec une entière certitude, c'est la foi : dans la vision, au contraire, c'est l'objet lui-même qui attire soit l'intelligence, soit le sens. D'où il suit qu'il ne peut y avoir ni foi, ni opinion dans l'évidence, soit sensible, soit intellectuelle. Croire, ajoute saint Thomas, est un acte de la volonté, et alors ce n'est pas la raison, c'est la volonté qui détermine l'intelligence. C'est toutefois l'acte de l'intelligence en ce sens que l'objet de la foi est la vérité, et que les motifs de crédibilité sont démontrés.

« *La foi est* donc *la preuve de ce que nous ne voyons pas, et la substance des choses que nous espérons* (*Hebr.* XI, 1). C'est l'adhésion volontaire de l'aveugle au témoignage de son divin guide. C'est l'adhésion volontaire de l'intelligence à la révélation proprement dite, c'est-à-dire, à la parole extérieure de Dieu fécondée par la grâce intérieure. Dans l'évidence, comme aussi dans la science qui en est le développement logique, l'intelligence est nécessitée ; dans la foi, elle est libre, de là son mérite ; car ici c'est la volonté qui entraîne le consentement de l'intelligence. L'intelligence, il est vrai, voit bien qu'il faut croire, mais elle ne voit pas ce qu'elle croit. Croire et voir sont deux opérations qui diffèrent complétement. On ne croit pas ce que l'on voit, on ne voit pas ce que l'on croit. Aussi la foi cessera dans le ciel, quand les bienheureux verront ce qu'ils ont cru sur la terre.

« Quant à M. Cousin, il ne conserve de la foi que le nom. Des trois moyens que nous avons d'arriver à la vérité : l'évidence, le raisonnement, la foi, il ne conserve en fait que les deux premiers. Il ne sait pas que la foi, loin de contraindre l'intelligence comme le fait l'évidence, est toujours volontaire, et qu'elle nous fait atteindre les vérités qui échappent au raisonnement, et surtout à l'évidence ; il ne sait pas qu'elle repose essentiellement sur le témoignage soit des hommes, c'est alors la foi humaine ; soit de Dieu, et c'est la foi divine.

« Selon M. Cousin, voir que le tout est plus grand que la partie, que le cercle a des rayons égaux, qu'il faut préférer le juste à l'injuste, c'est de la foi ! Selon lui, l'illusion est l'*origine sacrée des prophéties, des pontificats et des cultes. Nous ne débutons pas par la science, mais par la foi, par la foi dans la raison, il n'y en a pas d'autre.* Selon lui, c'est par la raison (M. Cousin l'a nié cependant) que nous comprenons, rejetons et admettons toutes choses, et pour aller à Dieu, il n'est pas besoin d'intermédiaires étrangers. Double assertion qui détruit toute religion positive et surnaturelle, tout sacerdoce divin, pour ne laisser subsister que le pur naturalisme. Aussi, la foi de M. Cousin est-elle très-commode. *Quand vous voyez un de vos semblables*, dit-il, *qui se met à douter de l'existence de Dieu, dites-vous, répétez-vous perpétuellement que cet être n'est pas dégradé ; qu'il croit encore, puisqu'il affirme en-*

core quelque chose (par exemple, que 2 et 2 font 4), *et que, par conséquent, il a de la foi; que seulement cette foi tombe et se concentre sur un point, et au lieu de le considérer comme un athée, comme un sceptique,.. vous verrez que la foi en Dieu est à son insu au fond de son cœur.*

« Libre à M. Cousin de nier la foi, mais alors qu'il le fasse hautement, qu'il n'altère pas le sens des mots au point de nier radicalement ce qu'il confesse en apparence. Là est le grand danger des livres de M. Cousin. Sa parole ressemble à une perpétuelle ironie. Quand il confesse il nie, quand il adore il blasphème, quand il vénère il insulte, et cela si froidement, qu'on ne sait, en vérité, s'il faut s'indigner ou le plaindre. »

RELIGION NATURELLE. — Le livre de M. Simon ainsi intitulé a été apprécié comme il suit par M. Maynard, dans la *Bibliogr. cath.* d'octobre 1857 :

« Existe-t-il une religion naturelle ? Si elle existe, est-il possible à la raison humaine, en dehors de toute révélation divine et sociale, de la découvrir, de se la démontrer, de la conserver complète, pure et exempte d'erreurs ? Et dans le cas même où toutes ces questions seraient résolues dans le sens de l'affirmative, la religion naturelle est-elle suffisante, nous ne disons pas à l'humanité entière, mais à son élite, à son aristocratie, aux philosophes ?

« Il existe une religion naturelle, c'est-à-dire, un petit nombre de dogmes : Dieu, la Providence, le devoir, la vie future, dont la raison reconnaît la vérité et la nécessité. Abandonnée entièrement à elle-même, la raison parviendrait-elle à les découvrir ? Question douteuse, et heureusement plus curieuse qu'utile, car, en fait, aucun homme n'a jamais eu, n'aura jamais à remplir cette lourde tâche, Dieu ayant parlé primitivement à l'humanité, et sa parole se transmettant depuis de génération en génération. Nier ce fait, ce serait nier la religion naturelle elle-même; car supposer que Dieu a jeté l'homme sur la terre sans lui rien dire de son origine, de sa loi, de sa destinée, c'est s'en faire une idée incompatible avec sa nature et son existence.

« Cette religion naturelle qu'une fois connue, la raison se démontre d'une manière certaine et infaillible, laissée à la garde de la raison seule, restera-t-elle complète, se conservera-t-elle pure et sans mélange d'erreurs? L'histoire de la philosophie et des religions autres que le christianisme est là pour répondre. Mais, sans entreprendre cet immense parcours, tenons-nous-en au livre de M. Jules Simon. Nous le demanderions à lui-même, et la franchise de son caractère nous assurerait de sa réponse : croit-il que ce livre eût pu être fait, nous ne disons pas par un obscur philosophe de l'antiquité, mais par un Platon et par un Aristote ? Le croit-il possible en dehors de l'influence chrétienne? Non; car évidemment dans ses grandes vérités, dans ses tendances généreuses, ce livre est chrétien. M. Jules Simon a dû autrefois croire au christianisme, et même en pratiquer la loi. C'est un prodigue qui a fui de la maison paternelle, emportant une riche part de l'héritage; mais, plus fort ou plus heureux que tant d'autres, il n'en a pas dissipé les plus précieux trésors dans les débauches de la pensée et du cœur. Comme l'a bien démontré M. Maret, dans son discours de rentrée, du 19 novembre 1856, le dogme de la création, la définition de la vie future, le sentiment des limites de la raison et de la nécessité d'admettre l'incompréhensible, en un mot, ce qu'il y a de vrai, de fondamental dans ce livre, tout cela est un emprunt fait au christianisme, tout cela tourne uniquement à la gloire et à la démonstration du christianisme, car lui seul a conservé pure la religion naturelle : d'où l'on doit conclure la nécessité d'une révélation. Ces conclusions, continue très-bien M. l'abbé Maret, ressortent avec plus de force encore des lacunes du livre. En effet, nous le verrons tout à l'heure, le livre se tait ou parle mal sur l'état primitif de l'homme, sur le sort du méchant dans la vie future, sur le culte dû à Dieu. Seul encore, le christianisme peut répondre sur tous ces points aux conditions du problème religieux et aux besoins de l'âme humaine.

« Allons plus loin : ce livre prouve l'impuissance de la raison philosophique à formuler complétement la religion naturelle, non-seulement parce qu'il reste en deçà des solutions chrétiennes, mais parce qu'il ne va pas même aux dernières limites d'une philosophie rigoureuse. Et à ce propos nous rappellerons deux articles pleins de talent, publiés dans le *Correspondant* du 25 août et du 25 octobre 1856. Là, M. le prince de Broglie cherche à établir une incompatibilité philosophique entre le Dieu créateur et le Dieu Providence, entre le Dieu de la raison et le Dieu du cœur. L'un n'est guère qu'une abstraction métaphysique sans personnalité, sans souci de son œuvre ; l'autre est le Dieu vivant, qui entre en rapport avec nous, qui nous soutient, nous bénit et nous pardonne. En adoptant cette thèse pour son compte, en la tournant contre M. Jules Simon pour lui prouver l'impossibilité d'arriver jamais par la raison seule au Dieu que la nature humaine réclame, M. le prince de Broglie allait trop loin, et se mettait presque sous les foudres de l'Eglise ; car la raison est capable de se démontrer le Dieu personnel et vivant, le Dieu auquel notre cœur et nos besoins aspirent ; mais il aurait été bien fort s'il se fût borné à faire de cette thèse un argument personnel contre M. Jules Simon, car il l'eût mis en contradiction avec lui-même, il eût démontré que les théories de son livre se détruisent l'une par l'autre, et qu'ainsi tout l'échafaudage de sa religion naturelle croule par manque de fondement ou par solution de continuité entre les diverses parties.

« En effet, analysons ce livre. Ce sera, comme l'a pensé M. Delarue, la meilleure manière de le réfuter. M. Delarue, en effet,

partant de ce principe que, si la vérité se justifie d'elle-même, d'elle-même aussi l'erreur se trahit par sa seule exposition, s'attache uniquement à le suivre pas à pas, et, chemin faisant, il en montre les lacunes et les fausses doctrines. — L'ouvrage se divise en quatre livres : La nature de Dieu, — la Providence, — l'Immortalité, — le Culte. — Dieu existe : c'est le premier mot de la philosophie. Ici M. Jules Simon discute les preuves ordinaires de ce dogme, et il en fait une critique outrée et même dangereuse. A ces preuves, il voudrait substituer une démonstration tirée de la philosophie tout entière. Mais s'il est vrai que la psychologie, la logique, la morale, ramènent partout la pensée de l'Infini, il est vrai aussi que les preuves métaphysiques et physiques de l'existence de Dieu ont une force qui échappe à tout sophisme.

« Si le premier mot de la philosophie est de proclamer que Dieu existe, le second doit être d'avouer qu'il est incompréhensible. Mais l'incompréhensibilité de Dieu ne détruit pas son existence : Dieu n'est pas contraire à la raison; il ne lui est pas entièrement inaccessible (p. 36, 37) ; distinctions excellentes, que nous aurons à invoquer tout à l'heure contre leur auteur ! — La raison de cette incompréhensibilité, c'est que Dieu ne nous est pas analogue : *Tous les êtres, excepté Dieu, sont dans un système; c'est leur condition et leur nature. Lui seul est en dehors et au-dessus du système : qu'y a-t-il de commun entre eux et lui* (p. 48)? Ici se développent deux thèses excellentes, l'une contre une vaine analogie établie par certains philosophes entre Dieu et l'homme, l'autre contre l'infinité du temps et de l'espace. Des philosophes ont dit, M. Cousin, entre autres : Voulez-vous connaître Dieu ? Connaissez-vous vous-même. Dieu, c'est l'homme, moins la borne. C'est l'anthropomorphisme, né de Descartes, faisant de l'âme humaine le point de départ et la règle de la philosophie. Cependant il ne faudrait pas nier toute analogie entre Dieu, auteur de l'homme, et l'homme fait à son image et à sa ressemblance. Tous les Pères, tous les philosophes chrétiens, et par-dessus tous saint Augustin et Bossuet, se sont plu à signaler dans l'homme la marque de l'ouvrier divin, mais à la condition d'ajouter aussitôt qu'il n'y a là que des figures, d'après lesquelles on ne saurait juger de la réalité infinie. Nous savons gré surtout à M. Jules Simon d'avoir si bien établi que l'éternité du temps et l'infinité de l'espace sont des contradictions dans les termes. Substance, qualité, rapport, telles sont les trois seules manières d'être quelque chose. Or, le temps et l'espace ne sont rien de cela. L'espace, a dit Leibnitz, n'est que l'ordre des coexistences, comme le temps n'est que l'ordre des successions. Il n'y a ni temps ni espace infini; le temps et l'espace commencent avec le monde, ils sont la condition et la nécessité du monde; mais Dieu, qui est infini, n'est ni dans le temps, ni dans l'espace : il est en dehors, il est au-dessus, et c'est encore pourquoi il nous est incompréhensible.

« Cette belle thèse renferme la réfutation des panthéistes. La chimère de l'infinité du temps et de l'espace suppose en effet nécessairement l'infinité du monde dans le sens de la durée et dans le sens de l'étendue, erreurs contradictoires, qui mènent droit au panthéisme. Le monde est créé, c'est-à-dire, fait, non pas de rien, comme M. Jules Simon le fait définir par le christianisme (p. 92), mais par la puissance de Dieu, et alors que rien, et là où rien, excepté Dieu, n'était encore. Création incompréhensible, sans doute, dans son mode, mais non dans son idée, parfaitement intelligible. L'objection insoluble contre la création, suivant M. Jules Simon, est celle qui se tire de l'existence de l'être en dehors de Dieu. A cela même, cependant, les docteurs chrétiens ont fait des réponses satisfaisantes. N'importe : si le panthéisme ne veut pas du mystère, il tombe dans l'absurde. Car il est moins difficile de comprendre l'imparfait existant en dehors du parfait, que l'imparfait faisant partie du parfait. Ainsi en est-il de toutes les objections des panthéistes. Ils allèguent que penser l'imparfait, le vouloir, est pour le parfait une dégradation : que sera-ce donc si l'imparfait est contenu dans le parfait ? De même du mal : il est pour nous un embarras, pour vous une impossibilité ou une impiété, puisqu'il serait dans la nature de Dieu. Ajoutez que votre doctrine détruit la liberté, et aussi l'immortalité véritable, l'immortalité personnelle. Telles sont les grandes lignes de cette belle réfutation du panthéisme. En général, c'est dans la discussion d'une doctrine, dans sa réfutation, que le talent de M. Jules Simon triomphe.

« Le Dieu que la raison nous révèle est parfait, impassible, un, immuable. Le Dieu que nous révèle le monde, que notre cœur réclame, est aussi providence. M. Jules Simon cherche donc à démontrer le Dieu-Providence, et à réfuter les objections tirées soit de l'existence du mal, soit de l'immutabilité divine. Mais la conciliation du un et du multiple, de l'immuable et du providentiel, lui semble au fond une difficulté insoluble. Pour s'en tirer tant bien que mal, il avance que Dieu ne gouverne le monde que par des lois générales. C'est détruire ce qu'il vient d'établir, c'est-à-dire, la Providence dans le sens universel que l'humanité attache à ce grand mot, c'est détruire tout rapport personnel entre Dieu et l'homme, c'est ruiner à l'avance ce qu'il dira du culte. Que me fait une Providence qui m'emporte dans le mouvement général du monde, au risque de me broyer, si la loi le veut ainsi, et qui ne songe pas individuellement à moi, qui ne voit pas mes besoins personnels, qui n'entend pas le cri de ma prière? C'est un protecteur, un ami, un père, que mon cœur réclame, et non le moteur insensible et abstrait d'une machine dont je ne suis fatalement qu'un imperceptible rouage. Ce Dieu n'est d'aucun secours à ma faiblesse, car il ne

coopère en rien à mes actes (p. 264, 278); il ne peut accéder à ma prière, car ce serait renverser une loi générale. Peut-être ainsi serait-il plus aimable; mais, à coup sûr, il s'amoindrirait en se rendant accessible à mes vœux (p. 284). Donc, on ne prie pas le Dieu de M. Jules Simon; on ne prie pas dans la religion que M. Jules Simon nous prêche. Et il le répète assez, ici et dans le chapitre du culte. La nature, pour qui la prière est un irrésistible besoin, semble lui arracher d'abord quelque concession : *Nous pouvons demander la force, la résignation, la vertu, le bien de l'âme, non celui du corps; ce qui est de notre destinée, et non ce qui ne touche qu'à notre épreuve* [pourquoi cette distinction?] (73). *Voilà la vraie prière, la seule permise.* Mais cette concession, il la retire à la page suivante, lorsqu'il dit : *Cette prière n'est au fond qu'un ferme propos de faire le bien* (p. 381, 382); c'est-à-dire qu'elle n'est pas une prière. — Même lacune dans le chapitre de l'immortalité. A son ordinaire, M. Simon démontre très-bien l'existence d'une vie future; mais, arrivé aux peines des méchants, il s'arrête et déclare que *aucun principe de la raison ne conduit à l'éternité des peines et ne permet de l'admettre* (p. 347). Or, si épouvantable, si insondable à certains égards que soit à la raison ce dogme de l'éternité des peines, la raison, cependant, en conçoit la nécessité; elle conçoit, de plus, qu'il est sur la terre la seule digue assez forte contre le mal, et, dans l'autre vie, la seule sanction qui laisse subsister la justice de Dieu et la nécessaire séparation du vice et de la vertu. Admettons qu'un jour, si reculé soit-il dans les âges d'outre-tombe, le méchant verra finir sa peine, et aussitôt le mal triomphe dans le temps et dans l'éternité. Nous dirons peu de chose du culte, parce qu'ici, avec sa franchise accoutumée, M. Jules Simon reconnaît l'incompétence de la raison, et l'impuissance de la religion naturelle à donner sur ce point à l'humanité tout ce que l'humanité lui demande. Inventer un culte, dit-il, cela ne se peut, et nier l'utilité d'un culte cela ne se peut davantage. Or, d'un autre côté, les quelques préceptes de la religion naturelle ne sauraient, il l'avoue, constituer un culte. Que faire donc entre cette nécessité et cette impuissance, sinon recourir à Dieu, qui seul peut nous révéler comment il veut être honoré par nous, par quelles voies nous viendra son secours et son pardon, par quels moyens nous nous unirons à lui, ce qui est le but suprême de la religion? — Et c'est toujours la conclusion à laquelle on arrive en parcourant ce livre. Il ne donne pas même tout ce que la philosophie peut absolument donner (74). Il ne donne jamais tout ce que réclament les besoins religieux de l'homme, et ce que donne la seule révélation. Encore une fois, M. Jules Simon le sent comme nous, car il n'est pas ennemi du christianisme, ni même du catholicisme, dont il parle mal quelquefois la langue, mais pour qui il n'a que des paroles de respect. Aussi, dans les dernières éditions de son livre, avec une loyauté qui l'honore, il a effacé des expressions blessantes pour le croyant, échappées d'abord à son inintelligence du mystère. Il avait écrit dans sa première édition, suivie par nous dans cet article, que le mystère ne porte pas un sens précis à la pensée, qu'il implique contradiction dans les termes, qu'il est un pur non-être en philosophie, et la négation même de la philosophie et de la raison (p. 230, 231, 234, 411). Dans les éditions suivantes, bien que les *Errata* ne soient pas encore complets, il se contente de dire que les mystères ne sont pas démontrés, et qu'ils sont proposés au nom d'une autorité surnaturelle. Il aurait fallu dire qu'ils ne sont pas démontrés en eux-mêmes, mais qu'ils reposent sur la démonstration intrinsèque de la révélation; il aurait fallu dire du mystère ce que M. Jules Simon lui-même dit de Dieu, de la création, que l'incompréhensibilité ne détruit pas l'existence. Tout se réduit à la question de l'existence de la révélation... Si Dieu a voulu épouser notre humanité..., M. Jules Simon croit-il qu'il soit loisible à l'homme de rejeter une telle destinée achetée d'un tel prix, pour choisir une destinée inférieure? »

M. Roux-Lavergne parle ainsi du même ouvrage, dans le n° de l'*Univers* du 28 juillet 1856 :

« Ce livre se divise en quatre parties : *La nature de Dieu; la Providence; l'Immortalité de l'âme; le Culte.* Tout l'édifice repose, au moins dans la prétention de l'auteur, sur l'autorité de la raison humaine. Pour en rendre compte méthodiquement, nous devons poser les questions suivantes :

« En premier lieu, quelle est, pour M. Simon, la valeur exacte de la raison humaine? Est-il, sur ce point capital, du même avis que M. Cousin, que M. de Rémusat, que ses anciens collaborateurs MM. Jacques et Saisset? Sa doctrine, au contraire, ne diffère-t-elle pas de la leur sous des rapports essentiels?

« En second lieu, est-ce de la raison uniquement, et, pour emprunter son langage, de ses « inductions infaillibles, » que M. Simon tire tout son enseignement? Le déisme qu'il propose ne renferme-t-il pas des dogmes que non-seulement il ne démontre pas, mais qui sont manifestement indémontrables aux yeux de la raison telle que M. Simon la conçoit?

(73) Ce qu'il y a de curieux, aurait pu ajouter M. Maynard, c'est que cette même distinction fut faite par la philosophie païenne, mais en sens inverse. Horace demande à Jupiter les richesses, la santé; quant à la sagesse, il se charge de la trouver lui-même.

(74) Nous pourrions faire la même objection à M. Maynard. Car si l'homme en était réduit à la religion naturelle, s'il était placé dans l'état de pure nature, il aurait la puissance d'*inventer un culte* proportionné à sa fin naturelle. Cela est tellement vrai, que, selon Suarez, à l'époque des patriarches, c'était l'autorité temporelle qui avait le droit de régler ce qui concerne le culte.

« En troisième lieu, comment l'auteur prend-il possession du milieu qu'il dit lui appartenir entre les religions positives et l'athéisme? Comment se rempare-t-il à droite? Comment se rempare-t-il à gauche? Il est certain, il est évident, dirait ici M. Pierre Leroux, qu'il ne peut ni occuper cette position mitoyenne, ni s'y fortifier, à moins qu'il n'éteigne les feux croisés du catholicisme et de l'athéisme. A-t-il encloué les canons qui disent: Jésus-Christ est Dieu; son Eglise est infaillible; les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle? A-t-il pris de droit fil les canons opposés, ceux du panthéisme, du nominalisme, du matérialisme, ceux qui disent: *Non est Deus*, et leur a-t-il fermé la bouche par quelque argument apodictique, par un de ces boulets qui s'engagent et restent?

« En quatrième et dernier lieu, quel fruit doit porter ce livre? A quel besoin répond-il? Quelles passions bonnes ou mauvaises est-il de nature a satisfaire?

« Nous allons répondre catégoriquement à toutes ces questions. Mais ce ne sera pas avant de nous être expliqué sur un point préliminaire dont personne, M. Simon moins qu'aucun autre, ne voudrait contester la gravité et l'importance. A qui avons-nous affaire? Ce que M. Simon nous a appris de lui-même, comme personne publique, depuis le temps qu'il parle et qu'il écrit, détermine-t-il nettement sa vraie situation intellectuelle et morale?

« Toutes les fois qu'un homme ouvre la bouche ou prend la plume pour enseigner les hommes au nom de la morale, au nom de la religion, au nom de Dieu, n'est-il pas très-naturel et très-légitime de lui adresser cette question: Qui êtes-vous? Et si cet homme a fait plusieurs livres, s'il a une existence publique, comme professeur et comme écrivain, est-il possible qu'il n'ait pas fourni ample matière aux jugements de ses semblables, en ce qui touche le fond réel de ses sentiments et de ses pensées?

« Il nous est pénible de le dire, mais M. Simon nous enferme à cet égard dans le cercle des probabilités et des conjectures. La lumière ne traverse pas cet esprit de part en part. Nous connaissons M. Jacques; nous connaissons M. Saisset; nous ne connaissons pas M. Simon. Son autorité morale en souffre. Si nous étions libre-penseur, ce qu'à Dieu ne plaise, nous soupçonnerions M. Simon d'être Catholique en secret, *propter metum Judæorum*, et il faut convenir qu'il y a du pour. Malheureusement il y a aussi du contre, ce que nous ne voyons que trop, nous autres Catholiques.

« Les apparences sont généralement contradictoires, voilà qui est incontestable, et nulle affirmation, nul aveu formel, ne tranche la difficulté. Nous n'accusons pas la sincérité de M. Simon, encore moins son intelligence. Nous nous trompons peut-être; mais il nous semble que le défaut si regrettable dont nous nous plaignons tient principalement à quelque doute intime, à quelque irrésolution profonde. Il est vrai qu'il faut en mettre une partie au compte de sa nature spontanément souple et habile, de l'impartialité philosophique qu'il ambitionne avec passion, et du respect qu'il professe avec une sorte de faste pour les opinions d'autrui. Mais ce ne sont là que des causes fort secondaires. Il y en a une autre que révèlent de nombreux symptômes et dont l'influence domine. M. Simon nous paraît porter en lui-même, dans son centre intellectuel et moral, une incertitude pleine de trouble. Il y a là un abîme que le philosophe a entouré d'un parapet par-dessus lequel il ne regarde jamais qu'à contre-cœur. Il a beau étaler ses convictions rationalistes et s'encourager en disant: *Ne nous troublons pas; tenons ferme;* plus il montre de sécurité, moins on en voit. Ce que l'on voit surtout alors, c'est que son déisme ne lui inspire qu'une médiocre confiance, et qu'il ne s'appuie, en prenant toutes sortes de précautions, à cette margelle équivoque, qu'avec une peur horrible de la jeter et de la suivre dans le puits.

« Nous comprenons cela. M. Simon a été Catholique; Catholique éclairé, convaincu, pieux. Sa raison s'était formée, elle avait mûri dans des temps meilleurs que ceux de Jouffroy. C'était à l'époque où la réaction religieuse attirait ce qu'il y avait de cœurs désintéressés, d'âmes nobles et généreuses parmi les jeunes gens. Les commencements de M. Simon, ses amitiés, sa conduite, si bien d'accord avec ses principes, tout en lui donnait le droit d'espérer qu'il exercerait un jour un autre apostolat que celui de la religion naturelle. La tentation éprouva ce jeune homme. Qu'allait-il faire des dons de Dieu? Il sentait sa valeur; il avait conscience de sa force. Il sortit du creuset pour entrer dans la route qui devait le conduire à la fortune et à la gloire. Assurément il pouvait, sans présomption, se croire capable de figurer un jour parmi les demi-dieux de l'Olympe parlementaire. Il pouvait se promettre, de son travail et de son talent, qu'il s'ouvrirait à tour de rôle la Sorbonne, l'Institut, le Palais-Bourbon et le Luxembourg, ces quatre étapes du burgraviat universitaire. Malheureusement, il lui fallait emprunter pour cela la clef de M. Cousin, qui la prête si difficilement à ses meilleurs amis, et qui a horreur des mystiques. M. Simon se séduisit lui-même par une distinction; il se dit: Je serai son élève, et non pas son disciple. Il a été en effet son élève et son suppléant, sans être, absolument parlant, son disciple; mais qu'est devenue sa foi? — Point de nouvelles certaines.

« Lisez les Préfaces que M. Simon a composées pour ses éditions de Descartes, d'Arnaud, de Malebranche; lisez sa part du *Manuel de philosophie* qu'il a publié avec MM. Jacques et Saisset; vous n'y trouverez rien qui vous puisse tirer de doute sur la foi religieuse de l'auteur. N'est-il pas prodigieux qu'il ait écrit deux gros volumes sur l'école d'Alexandrie sans rien dire du christianisme, ou à peu près? Qu'il soit sceptique

ou incrédule à l'égard de la religion catholique, M. Simon doit se déclarer ; tout lui en fait l'obligation la plus étroite. Il ne dépend pas de lui, il ne dépend de personne de changer, de déplacer, d'obscurcir ou de diminuer en une façon quelconque la grande, l'unique question religieuse posée au monde depuis la venue du Sauveur. Ce dont il s'agit avant tout, c'est de savoir si Jésus-Christ est Dieu. M. Simon ne l'ignore pas; jusqu'à lui le déisme n'a eu d'autre raison d'être que la négative, ni les déistes d'autre importance que leurs attaques contre le principe de la révélation en général, et, en particulier, contre le catholicisme. Comment donc se fait-il que, même après le *Devoir*, même après la *Religion naturelle*, deux titres pourtant bien absolus, il soit impossible de saisir la pensée de M. Simon sur ce qu'il y a d'ultérieur et de fondamental dans le problème religieux? Or, qu'il en soit vraiment ainsi, voici nos preuves.

« Qu'est-ce que la raison humaine pour M. J. Simon? *C'est le sens de l'absolu. Cette faculté souveraine a pour objet toutes les vérités éternelles qui servent de principe à l'être et à la connaissance, de but à l'amour, de règle à la liberté* (*Rel. nat.*, p. 162). — Ce sens de l'absolu a-t-il une portée absolue? — Non. *Créatures imparfaites, nous connaissons chaque chose imparfaitement, mais dans la mesure de nos besoins.* (*Ibid.*) — Qu'en savez-vous? Ces besoins n'impliquent-ils pas la connaissance exacte des rapports que soutiennent l'absolu et le relatif, de l'infini et du fini? Avez-vous cette connaissance? — *En général, nous ne comprenons pas le rapport du fini à l'infini : c'est une condition à laquelle il faut bien, bon gré mal gré, nous soumettre.* (P. 255.) — Si nous ne les comprenons pas en général, comment pouvons-nous les comprendre en particulier, dans la mesure que nos besoins exigent? N'y aurait-il pas par hasard, dans ce rapport, des vérités que nous devons croire sans pouvoir les comprendre? Ou bien ne devons-nous croire qu'aux vérités que nous y comprenons? — *Il y a eu de tout temps, mais il y a surtout de nos jours des philosophes qui croient servir la science en dissimulant ses limites... Notre philosophie n'est pas si hautaine. Plus humiliés de ce qui nous manque qu'enivrés de ce qu'il nous est permis d'entrevoir, le premier mot que nous voulons prononcer en parlant de Dieu est celui d'incompréhensibilité. Ce mot répugne à l'orgueil humain, et, s'il faut le dire, à l'orgueil philosophique..... On dirait que cette parole de Bayle: « Le comprendre est la mesure du croire, » est la devise même de la philosophie. Croire sans preuve ou croire sans comprendre paraissent tout au plus, pour la raison humaine, deux différentes manières d'abdiquer.* (P. 35, 56.) — Qu'en pensez-vous? — Que *ces lieux communs soutiennent à peine l'examen.* (P. 36.) — C'est mon opinion. Mais quoi! vous n'êtes donc pas de l'avis de votre maître : « *La philosophie est l'explication universelle...* » — *Les doctrines les plus puériles ont été enseignées par des hommes de génie dans les écoles les plus illustres. Nous parlons au passé, par respect humain.* (P. 144.) — Il est charmant.

« Que vous en semble, lecteur? Mais continuons de l'interroger. — Admettez-vous la distinction entre ce qui est contraire à la raison et ce qui est au-dessus de la raison? — Très-certainement. *Comprendre qu'une chose est contraire à la raison, et cependant l'admettre, c'est renoncer à la raison et à la philosophie; comprendre qu'une chose est au-dessus de la raison, c'est seulement reconnaître qu'il y a des bornes à la raison et à la philosophie. Dieu n'est pas contraire à la raison, il lui est supérieur.* (P. 37.) — A merveille! je m'en souviendrai ; poursuivons. Admettez-vous la création *ex nihilo*, au sens de l'Eglise catholique? — Oui, vraiment. — Ainsi vous répudiez cet aphorisme du maître : *Quand Dieu crée, il tire de lui-même.* — Allons donc! *Qu'entend-on par ce mot* créer? *La religion chrétienne le définit ainsi: Créer, c'est faire quelque chose de rien. C'est bien là, en effet, le sens que tous les partisans de la création donnent à ce mot.* (P. 92.) — Vous n'ignorez pas que les rationalistes en masse regardent cette doctrine comme insignifiante. — *Que vient-on nous parler de doctrine insignifiante? Il n'y en a pas de plus pleine de sens. Certes, quand j'affirme la création, je sais fort bien ce que j'affirme et ce que je nie. Qu'y a-t-il de réellement incompréhensible sous ce mot de création? une seule chose, mais capitale. Je comprends que Dieu est la cause du monde; je comprends que Dieu a produit le monde hors de lui, et je comprends enfin qu'avant la production du monde, il n'existait rien en dehors de Dieu. Mais je ne comprends pas comment Dieu a pu produire le monde dans ces conditions.* (P. 105.) — J'entends; le comment de la création vous surpasse. — C'est cela. Les panthéistes *veulent savoir comment Dieu a créé le monde. La vérité est que, loin de savoir le comment de la création, nous ne savons le comment de rien, pas même de la cause que nous sommes.* (P. 106.) — Dieu, dites-vous, a produit le monde hors de lui. Dieu n'est donc en aucune manière ni dans le temps, ni dans l'espace? Prenez garde, ce serait rejeter le temps absolu et l'espace infini, ces idées nécessaires de la raison. Vous connaissez ce passage du *Cours de l'histoire de la philosophie au* XVIII*e siècle, nouvelle édition, revue et corrigée* (1841) : *S'il est au pouvoir de la pensée de l'homme de supposer la non-existence des corps, il n'est pas en son pouvoir de supposer la non-existence de l'espace; l'idée de l'espace est donc une idée nécessaire et absolue.* (T. II, p. 137.) Et cet autre: *L'espace et le temps ont pour caractère d'être illimités et infinis.* (*Ibid.*, p. 166.) — Cela ne me gêne aucunement. *On a beau faire; le temps éternel, l'espace infini sont des erreurs qui mènent tout droit au panthéisme. Ce grand vide ne peut avoir que Dieu pour hôte, et, dès qu'il y entre, la mobilité, la divisibilité l'envahissent. C'est pourquoi le dogme de l'incompréhensibilité répugne à tous les rationalistes qui se sont laissé leurrer par l'in-*

finité prétendue du temps et de l'espace. Il leur faut un compréhensible, un Dieu humain, parce qu'ils ne veulent pas creuser un abîme entre Dieu et le monde. Ils feront volontiers des réfutations du panthéiste; mais ces réfutations prouvent leur bonne foi et leur inconséquence, et se retournent contre eux-mêmes. (*Rel. nat.*, p. 90, 91.) — Mais vous lacérez la charte éclectique! Vous jetez aux vents les plus savantes pages de M. Charles de Rémusat! — M. Simon fait le mort.

« Ne pourrions-nous pas obtenir d'autres aveux? Nous savons ce que pense de la raison humaine l'ancien suppléant de M. Cousin. Tout sens de l'absolu qu'elle soit, elle a des limites; elle est souveraine, mais chez elle; elle est finie, et *entre le fini et l'infini, il n'y a pas de commune mesure.* (P. 245.) Notre auteur déclare même résolûment que *l'infini n'a pas de mesure;* qu'*il ne peut être comparé;* qu'*il échappe à notre esprit, non-seulement parce qu'il le domine, mais parce que les lois de notre esprit n'étant que proportion, comparaison, analogie, mesure, ne s'appliquent plus à ce qui n'a pas d'analogue.* (*Ibid.*) Nous faisons nos réserves sur cette dernière assertion, qui nie toute analogie entre Dieu et son œuvre; elle est excessive et fausse, comme nous le prouverons; le reste est vrai.

« A nous en tenir à ces prémisses, ne serions-nous pas fondés à présumer que la philosophie de M. Simon mène tout droit à la révélation; que pour lui, comme pour saint Thomas, elle est le préambule de la foi et la servante de la théologie; qu'elle ne peut pas être autre chose? Car enfin, ériger en articles de foi le mystère de la création *ex nihilo* et le mystère de l'incompréhensibilité divine, reconnaître qu'il y a un abîme entre le fini et l'infini, entre le monde et Dieu, n'est-ce pas reconnaître du même coup que la raison humaine, attendu ses limites, est impuissante à jeter un pont sur cet abîme? N'est-ce pas se condamner soi-même à subir cette conclusion de l'Ange de l'école: La raison humaine étant très-défectueuse en ce qui touche la science de Dieu, la révélation est nécessaire à l'homme pour qu'il en puisse reconnaître avec certitude tout ce qui importe à sa destinée?

« Continuons sur ce terrain notre dialogue avec M. Simon. — Quel est, à votre avis, l'état de la question entre ceux qui croient à la création et ceux qui n'y croient pas? — *Il n'y a en question que la possibilité de la création. La création est réelle, si elle est possible.* (P. 91.) — En faut-il dire autant de la révélation? — Un moment; à bon entendeur, demi-mot. Ecoutez bien cette distinction que j'ai inventée, et qui fera son chemin, n'en doutez pas. Avez-vous des oreilles pour entendre? voici ma réponse: *Tout mystère est incompréhensible, mais tout ce qui est incompréhensible n'est pas un mystère. Admettre une chose incompréhensible, c'est reconnaître que la raison a des bornes; admettre un mystère, c'est nier l'autorité de la raison. Quand nous soutenons que Dieu est incompréhensible, nous n exprimons pas autre chose qu'un aveu de notre faiblesse; quand on dit qu'il est un en trois hypostases, on exprime une opinion sur la nature d'un être incompréhensible, et cette opinion est à la fois déterminée et contradictoire.* (P. 231.) — Nous n'y sommes plus. Quoi! vous voyez une différence entre *une chose incompréhensible* et *une vérité incompréhensible?* Mais en tant que compréhensible ou incompréhensible, une chose est l'objet de l'entendement, c'est-à-dire une vérité. Qui parle d'opinion? Il ne s'agit pas d'une opinion, toujours contestable; il s'agit d'une vérité. Dire, comme vous, que Dieu est supérieur à la raison, qu'il ne lui est pas contraire, n'est-ce pas dire que la vérité qui exprime Dieu sera supérieure à la raison, sans lui être contraire, si par hypothèse elle lui est révélée? De quelque façon que l'infini se mette en rapport avec le fini, l'absolu avec le relatif; que Dieu manifeste sa nature par l'action ou par la parole; qu'il soit créateur ou révélateur, la difficulté sera toujours la même. Dieu fait passer les contingents de la non-existence à l'existence; il les produit de rien; voilà le mystère de son opération. Dieu parle; il daigne révéler à sa créature intelligente qu'il est un en trois personnes; voilà le mystère de son être ou de sa nature. Il n'y a, selon vous, dans le mystère de la création, qu'une chose réellement incompréhensible, savoir le *comment* de l'opération divine. Quelle autre incompréhensibilité voyez-vous dans le mystère de la sainte Trinité, posé qu'il soit révélé de Dieu? Dieu nous enseigne qu'il est un en trois hypostases; une très-unique substance en trois personnes. Evidemment il n'y a là non plus qu'une chose réellement incompréhensible, savoir le *comment* de la nature divine. Ces deux mystères sont identiques; au même titre, au même degré, par le même motif, ils sont supérieurs à la raison, sans lui être contraires; et puisque, d'après vous, le mystère de la création ne nie pas l'autorité de la raison, le mystère de la Trinité ne la nie pas non plus.

« La distinction inventée par M. Simon est un sophisme manifeste. C'est là pourtant le roc sur lequel il a bâti son Eglise, la seule raison d'être, l'unique fondement de sa religion naturelle. C'est de cette distinction qu'il tient les lettres de créance de son apostolat. Sans cette distinction, M. Simon serait obligé d'avouer qu'en cessant d'être Catholique, il a cessé de faire un bon usage de sa raison.

« Nous le plaignons. Il se réfute lui-même, sans s'en apercevoir, de la manière la plus claire et la plus concluante. Il a écrit ceci, en parlant des athées: *Ils n'ont pas vu que si les formules scientifiques étaient également vraies pour le fini et pour l'infini, il s'ensuivait qu'elles étaient fausses.* (P. 52.) Or, quel est précisément le critérium des formules scientifiques? N'est-ce pas le principe de non-contradiction? Ce principe ne constitue donc la souveraineté de la raison que dans

l'ordre fini; dans l'ordre infini, pour ce qui regarde, non pas l'existence, mais la nature de l'infini, elle n'a, elle ne peut avoir d'autre critérium que l'autorité de la parole de Dieu. Cette doctrine, en imposant silence au principe de non-contradiction, lorsqu'il nous porte à nous ériger en juges des vérités de l'ordre infini, ne nie pas l'autorité de la raison. Elle la nie si peu, que c'est de l'autorité même de la raison qu'elle émane; car la raison nous dicte avec une égale autorité ces deux lois: le critérium des vérités que peut atteindre naturellement l'intelligence humaine est le principe de non-contradiction; le critérium des vérités qui la surpassent est la révélation divine explicite et positive. A l'égard du mystère de la Trinité, l'unique question est donc de savoir si Dieu s'est défini lui-même: *Un en trois hypostases.* Si cela est vrai en fait, comme l'Eglise catholique l'affirme, tout philosophe qui dira avec M. Simon: *Ce dogme est à la fois déterminé et contradictoire; l'admettre, ce serait nier l'autorité de sa raison*, ce philosophe méritera que la raison, de sa pleine et très-légitime autorité, le qualifie de sophiste.

« Non, il n'est pas possible qu'un pareil sophisme aveugle entièrement M. Simon; non, il n'est pas encore enseveli dans la fausse paix de l'incrédulité. Il dort mal sur cet oreiller, avec une conscience sceptique, où le remords de la foi volontairement éteinte n'a pas lâché prise. Le rationalisme et le catholicisme sont toujours en lutte dans cette œuvre, et si le philosophe insinue parfois qu'il a vaincu le chrétien, jamais il n'ose le dire ouvertement.

« Quel chrétien parle de la raison humaine avec plus d'humilité que M. Simon? *Hélas! nous trouvons pourtant assez de motifs, en nous regardant, de limiter notre raison pour la sauver. Souveraine et puissante quand elle se contient dans sa sphère, elle tombe, dès qu'elle en sort, dans des impossibilités et des paralogismes.* (P. 134.) Nul ne rend aux grandeurs du catholicisme des hommages mieux sentis; nul ne parle de ses dogmes avec plus de respect à la fois et plus d'exactitude. Il cite Bossuet, Fénelon, saint Augustin, l'Evangile, même l'*Apocalypse!* Demandez-lui si la révélation est possible; si l'on peut être à la fois philosophe et chrétien, il vous répondra: *Il peut arriver qu'un philosophe soit en même temps fidèle à une religion positive. On ne peut nier cette possibilité, car ce serait nier que Descartes fût Catholique, ou que Malebranche fût philosophe. En effet, en se plaçant à un point de vue abstrait, on voit qu'il n'y a pas de contradiction à admettre, d'un côté, que Dieu nous ait rendus capables de connaître la vérité par les lumières naturelles, de l'autre, qu'il nous ait révélé directement les vérités utiles au salut. Si la vérité religieuse et la vérité philosophique se contredisent, il est clair qu'on ne peut admettre l'une et l'autre à la fois, parce qu'il n'y a pas deux vérités; mais il n'y a rien dans l'essence de la religion positive et dans l'essence de la philosophie qui nécessite une contradiction entre leurs dogmes respectifs* (*Le Devoir*, p. 483.)

« La théorie est irréprochable; la règle pratique ne l'est pas moins. *La règle pratique abhorre l'originalité; il ne se résigne qu'en tremblant à être seul. Il faut qu'il soit toujours prêt à rompre en visière à la tradition et à l'autorité, si l'évidence de la raison l'y contraint; mais il faut surtout qu'il désire toujours avec passion de n'avoir pas à subir cette redoutable nécessité.* (*Rel. naturelle*, p. 293.)

« Si donc M. Simon a cessé d'être Catholique, c'est que, malgré la passion avec laquelle il désirait de ne pas avoir à subir cette redoutable nécessité, il y a été contraint et forcé par l'évidence de la raison. S'il n'est plus Catholique, c'est sa distinction entre l'incompréhensible et le mystère qui en est cause; c'est cette distinction qui lui a découvert avec évidence que le dogme de la sainte Trinité était en contradiction avec les dogmes de la philosophie, et l'a obligé, bien malgré lui, de rompre en visière à la tradition et à l'autorité. Nous avons vu ce que valait cette distinction, et nous avons démontré, il nous semble, que si M. Simon n'a plus la foi, il l'a sacrifiée à un sophisme puéril.

« Quoi qu'il en soit, à ne nous en tenir qu'aux principes, le rationalisme de M. Simon diffère essentiellement de celui de l'école éclectique. S'il n'est plus l'enfant soumis de l'Eglise, c'est par inconséquence. Nous montrerons dans un prochain article que sa doctrine sur la religion naturelle est elle-même un tissu d'inconséquences et de contradictions. »

M. Roux-Lavergne dit en effet, du même ouvrage, dans le n° de l'*Univers* du 1er aout 1856: « La religion naturelle imaginée par M. Simon, c'est le catholicisme moins les sacrements, moins la meilleure partie de ses dogmes, moins l'autorité divine de la révélation. ...*La religion naturelle*, dit-il, *qui n'est au fond que la philosophie, ne donne que ce qu'elle peut donner. Ses obligations ne se mesurent pas aux besoins de la société, mais à la force de l'esprit humain...*

« On l'avoue sans détour: la philosophie ne se mesure pas aux besoins de la société; elle le sait, elle le voit. Est-ce que cette impuissance ne lui impose pas, comme la première de ses obligations, de dire nettement quels sont les besoins sociaux qu'elle ne peut pas satisfaire, et par quel moyen il est nécessaire de pourvoir à son insuffisance? A quoi donc serait bonne la philosophie, si elle ne servait à cela? C'est la raison qui constate les besoins de la société; c'est la raison qui se juge elle-même incapable d'y répondre; c'est la raison qui nous montre avec une égale évidence ces deux choses: la légitimité des besoins qui découlent de la nature de la société; l'existence nécessaire, en droit, des moyens que ces besoins exigent. La philosophie est insuffisante, dites-vous; donc, devriez-vous ajouter, il faut la religion po-

sitive; et puisqu'il faut qu'elle soit, il s'ensuit qu'elle est.

« Dieu n'a pas d'analogue, c'est là pour M. Simon un axiome, une vérité première, et il en fait de continuelles applications. Ce principe est d'une fausseté palpable. S'il n'y avait aucune analogie entre la créature et le Créateur, il est manifeste que la créature ne pourrait avoir aucune idée du Créateur. Le semblable produit le semblable : *Agens agit sibi simile*, dit saint Thomas, et toute créature est un mode selon lequel l'essence de Dieu est imitable par des êtres contingents. Rien ne se dit univoquement, *univoce*, de Dieu et de ses œuvres extérieures, ni l'être, ni l'essence, ni la substance, ni l'intelligence, ni la volonté, ni l'opération, parce que ces expressions ne signifient pas en Dieu et dans ses œuvres l'identité de nature; mais elles signifient de part et d'autre des choses qui, malgré leur profonde différence, soutiennent d'incontestables rapports, et fondent par là ce que toute l'école appelle l'analogie d'attribution et l'analogie de proportionalité.

« A côté de cette énormité, l'auteur en juxtapose de diamétralement contraires. Ainsi, Dieu, qui n'a pas d'analogue, est pourtant notre père, et nous sommes ses enfants. Ceux-là seuls ont le droit de parler de la sorte qui croient en Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme; dans la bouche d'un rationaliste, ce langage serait impie, s'il était sérieux. Pour sentir le ridicule et l'absurdité de cette métaphore, il n'y a qu'à la traduire en style métaphysique : l'absolu est le père du relatif, le fini est l'enfant de l'infini. Quand on a l'honneur d'être philosophe, et que, comme M. Simon, on est l'ennemi déclaré de l'anthropomorphisme, est-on excusable d'ériger en dogme ses formules les plus outrées?

« La même erreur paraît dans tout son jour quand M. Simon avance que le bonheur de la vie future consiste à voir Dieu face à face. L'auteur prête ici bien gratuitement à la religion naturelle ce qu'il y a de plus mystérieux et de plus incompréhensible dans la religion surnaturelle. Et c'est un rationaliste qui parle ainsi! Que Dieu puisse élever la nature humaine au-dessus d'elle-même, à la bonne heure; mais que, sans aucun secours surnaturel, en vertu même des facultés qui lui sont propres, des intelligences essentiellement relatives et finies parviennent à voir face à face celui qui est par essence l'absolu et l'infini; voilà, sous la plume d'un philosophe, le comble de l'inconséquence. Strictement enfermée dans les limites de son domaine, la raison n'a rien à prétendre au delà, et vous en convenez vous-même. A vous qui niez toute analogie entre Dieu et ses œuvres extérieures... nous vous posons cette unique question : Le relatif peut-il naturellement voir l'absolu face à face?

« Autre contradiction tout aussi inexplicable : Dieu nous conduit, il nous *tient par la main*, et cependant il ne coopère pas avec nous. M. Simon a particulièrement en horreur la coopération divine... N'admirez-vous pas qu'après cela M. Simon admette sans hésiter, et *tienne fermement le dogme de la création?* Car enfin, est-ce qu'il peut concevoir comment l'acte de la création ne fait pas tomber l'Eternel dans le temps?... La nature du relatif vous oblige à reconnaître la création, et vous en faites un dogme. Ne s'ensuit-il pas que, pour vous, tout ce qu'exige la nature du relatif doit être vrai? Or cette nature exige avec une égale évidence que Dieu *conserve* le relatif, et qu'il *opère* avec lui... car quand l'être est essentiellement dépendant, l'opération l'est aussi..... Selon vous, le relatif dépend de l'absolu pour recevoir l'être, après quoi la créature ne dépend plus de l'acte divin, ni pour continuer d'être, ni pour agir. Est-ce que par là le relatif ne devient pas l'absolu, et y voyez-vous un moindre inconvénient que de faire tomber l'absolu dans le relatif?... Il est absurde d'admirer le catholicisme, et de lui reprocher le blasphème; car, M. Simon le sait bien, la coopération divine est un dogme catholique : *Deus est qui operatur...*, etc. (*Philip.* II, 13.) Il faut la coopération divine, il faut le libre arbitre humain;... pourquoi vous inquiéter en cela du comment, vous qui ne vous y arrêtez pas quand il s'agit de la création?... Un acte créateur nous tire du néant de l'existence... la coopération divine tire notre volonté libre du néant de l'indétermination... Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, quand on avoue que le rapport entre le fini et l'infini est supérieur à la raison humaine, c'est faire la part de la philosophie bien petite, celle de la théologie bien grande. Ce rapport ne nous est pas, il est vrai, entièrement inaccessible; mais le pouvons-nous pénétrer de nous-mêmes dans la mesure de nos besoins? Non... C'est ce rapport entre le fini et l'infini qu'expriment les dogmes mystérieux du christianisme... Entre une foule d'autres erreurs, M. Simon veut que pour Dieu le possible et le réel ne soient qu'un. Or il est clair que Dieu ne peut pas réaliser les possibles qui sont indéfinis... M. Simon ne se trompe pas moins en donnant la philosophie comme quelque chose qui peut remplacer la religion. »

M. Charles de Mazade, dans la *Revue des deux mondes* du 15 juillet 1856, parle en ces termes du même ouvrage : « L'auteur reprend toutes ces grandes questions de la nature de Dieu, de la Providence, de l'immortalité; il les aborde sans les résoudre. Et d'abord, entre ces deux mots, qui sont le titre même du livre, n'y a-t-il pas une véritable contradiction qui dénote la confusion des idées? Il n'y a point, à proprement parler, de religion naturelle. La religion a justement pour objet d'éclairer ce que la raison naturelle est impuissante à expliquer par elle-même. Elle ne nie pas la philosophie, elle commence là où finit celle-ci; elle embrasse toutes ces choses mystérieuses qui sont entre Dieu et l'homme, et elle en fixe le sens. L'inconnu et le mystère ne sont-ils

pas en effet partout autour de nous? La vie se manifeste sous toutes les formes, elle apparaît dans l'homme et dans le grain qui germe sous le sillon; mais où est le principe de la vie dans l'échelle des êtres? Le mal est répandu sur la surface du globe; la loi de la douleur et l'obligation du travail, toutes les rigueurs de l'expiation s'accomplissent avec une ponctualité terrible; où est la raison de cette injustice apparente qui fait peser sur l'homme, dès son premier cri, la peine d'une faute qu'il n'a point commise? Les dogmes religieux n'ont de puissance sur l'esprit humain que parce qu'ils expliquent tous ces phénomènes. Comment un système qui reste muet en présence de ces mystères serait-il une religion? Au fond, la religion dont M. Jules Simon se constitue le prophète n'a rien d'inconnu, c'est là foi de tous ceux qui prétendent se passer de religion. Elle admet Dieu, la Providence, l'immortalité, la vie future, pourvu qu'elle puisse dépouiller ces notions de ce qu'elles ont de positif. Elle enseigne le devoir, mais en le débarrassant de toute sanction. Elle ne nie pas l'utilité ou la convenance de la prière et du culte; quant au culte en lui-même, quel qu'il soit, peu lui importe! C'est une religion commode, facile et passablement impotente. Ce qu'il y a de particulier, c'est que l'auteur ne nie pas la présence de tout un monde de mystères autour de lui; seulement alors il a une réponse bien simple; ne lui demandez pas d'expliquer l'incompréhensible. Cela ne l'empêche pas cependant d'appeler son système une religion, — religion très-concluante en effet, qui, une fois ses principes exposés, laisse en suspens les plus grandes questions qui puissent intéresser la vie intellectuelle et morale des hommes. Ce n'est point là un fait indifférent; il prouve par un exemple de plus l'impuissance de ces doctrines d'un rationalisme inférieur, et la supériorité de cette parole prononcée, il y a deux ans, par M. Cousin, quand il montrait le christianisme et la philosophie spiritualiste se complétant, se prêtant un mutuel appui, et marchant au même but. C'est avec ces deux lumières qu'on rentre dans la vérité. »

En regard de cette appréciation élevée, mettons quelques lignes du compte rendu que M. Hauréau a donné du même ouvrage dans l'*Athenæum français* du 28 juin 1856. « Ecartez de la religion catholique tout ce qui tient à l'incarnation, à la rédemption, aux sacrements, à l'orthodoxie purement canonique telle que l'ont définitivement consacrée les derniers conciles de l'Eglise romaine, et vous aurez, sauf de légères différences, la religion naturelle de M. Jules Simon... Nous rendrons toute justice à l'auteur de la *Religion naturelle*, en reconnaissant qu'il est impossible de mieux présenter un ensemble de propositions dogmatiques, d'énoncer avec plus de discrétion des opinions qui ne sont pas toutes approuvées, de prêter de plus séduisants dehors à des inductions peut-être téméraires, et d'affirmer avec une réserve plus persuasive des choses qui dépassant la mesure de notre connaissance, ne peuvent être certaines pour notre raison. Mais nous lui dirons ensuite, que notre timidité résiste à ses entraînements et qu'il franchit les limites dans lesquelles nous voulons nous contenir. » On reconnaît ici le système exposé et répété cent fois par M. Hauréau dans ses deux volumes sur *La philosophie scolastique*, système d'après lequel les vérités naturelles que la raison démontre relativement à Dieu et à l'âme, sont de *beaux rêves*, de pieuses chimères, des jeux d'esprit qui ne correspondent à aucune réalité, ou du moins qui ne peuvent être l'objet d'une véritable certitude.

Enfin M. l'abbé Bensa, dans l'*Univers* du 16 septembre 1856, réfute péremptoirement la notion du mystère donnée par M. Simon. Celui-ci ne se borne pas à dire que le mystère est contraire à la raison; il ose, ce que n'avaient pas imaginé les incrédules du XVIIIe siècle, il ose prétendre que les Chrétiens reconnaissent l'absurdité des mystères, ainsi que l'impossibilité de les démontrer et de les concevoir. — « Les infidèles, » dit M. Bensa, « ne comprennent rien de ce qui constitue proprement la personnalité. Ils la confondent avec la liberté. Les dogmes chrétiens nous préservent de cette erreur. Nous savons qu'en Jésus-Christ il y a deux volontés libres, deux libertés et une seule personne. Nous concluons que la personnalité n'est ni la liberté ni la substance individuelle, autrement il y aurait en Jésus-Christ deux personnes, comme il y a deux natures dont chacune est complète et singulière par elle-même. Ces dogmes sont des jalons qui ont montré aux Chrétiens la voie pour trouver la vraie théorie de la personne (savoir la personnalité est ce qui rend une substance rationnelle, déjà constituée dans son individualité, *principe unique et incommunicable d'action*)... Le mérite de la foi religieuse, selon M. Simon, consiste précisément dans *l'effort qu'on doit faire pour admettre des dogmes qui sont contradictoires et qui répugnent à la raison.* Beau mérite que d'être absurde et de se contredire! Nous le laissons tout entier à d'autres que nous connaissons. Et puis, qu'en pensez-vous? L'absurdité nous rend donc agréables à Dieu! Plus nous serons absurdes et stupides, plus Dieu nous aidera et nous récompensera! Allons donc, Monsieur Simon, respectez donc la Divinité! respectez l'humanité! respectez les peuples civilisés! respectez dix-huit siècles de christianisme! respectez Bossuet, Pascal, saint Bernard, saint Augustin, et les autres grands hommes de la sainte Eglise! »

On lira avec plaisir ce passage de Bergier sur l'erreur de M. Simon: « On discute vainement pour savoir si les mystères ou dogmes incompréhensibles que la révélation nous enseigne sont *contraires* à la raison, ou si l'on doit seulement dire qu'ils sont *supérieurs* aux lumières de la raison. Il nous paraît qu'il y a encore ici une équivoque. Si la raison était la capacité de tout

connaître, les mystères seraient contraires à la raison puisqu'elle n'y conçoit rien. Mais si notre raison n'est dans le fond que la connaissance d'un petit nombre d'objets, si nous sommes forcés d'ailleurs de croire une infinité de faits aussi incompréhensibles pour nous que les mystères de la religion, en quel sens ceux-ci sont-ils contraires à la raison? Quand on parle à un aveugle-né des couleurs, d'un tableau, d'un miroir, d'une perspective, il n'y comprend pas plus qu'au mystère de la sainte Trinité; cependant, s'il ne croyait pas au témoignage de ceux qui ont des yeux, il serait insensé. Si cet aveugle s'avisait de soutenir qu'il est contraire à la raison qu'une superficie plate produise une sensation de profondeur, que l'œil aperçoive aussi distinctement une étoile que le faîte d'une maison, que la tête d'un homme soit représentée dans la boîte d'une montre, etc., que répondrions-nous? Nous lui dirions : Cela est contraire, sans doute, à la faible mesure de vos connaissances; mais cette mesure et la raison ne sont pas la même chose, » etc. (*Dict. théol.*, art. *Raison.*)

Pour compléter cet article, aussi bien que les articles Raison, Révélation, Foi, Enseignement, etc., qui se tiennent de près, on consultera avec fruit le concile de Périgueux dont Mgr Pie a cité un passage important dans sa belle *Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent.* Il y est expliqué, par la distinction de l'*acte* et de l'*habitude,* ce que peut être la raison avant la foi. Mgr Parisis, dans son ouvrage intitulé *Tradition et Raison*, a traité le même sujet. On lira aussi avec fruit le concile d'Amiens. (*Voir* le commentaire de ce concile, qui termine notre *Essai philosophique.*)

Ajoutons que le livre de M. Simon a été péremptoirement réfuté par M. Michel de Castelnau dans un *Essai critique* (1 vol. in-12, Paris, Sarlit), dont M. Ravailhe parle ainsi dans l'*Univers* du 29 sept. 1858 : « Tout le livre de M. de Castelnau est dans ces deux propositions : Vous prétendez que nous Chrétiens, nous admettons des choses qui ne sont ni démontrées ni raisonnables; sans sortir de ce que vous enseignez, la métaphysique et la logique, je vous prouve que tous nos dogmes, ceux en particulier que vous attaquez, sont raisonnables et démontrés. Vous prétendez que la religion naturelle, votre religion, n'admet rien que de démontré et de raisonnable, et je vous prouve, par vos propres enseignements, par vos propres expressions, que vous êtes obligé de bâtir comme nous sur l'*indémontré,* et que s'il était vrai que le christianisme fût établi sur la contradiction et sur l'absurde, votre religion naturelle le serait au même titre et à d'autres titres encore.

« Il y avait deux écueils à éviter dans ce travail : le premier, de se perdre dans des préliminaires interminables, dans des généralités sans conclusion immédiate et directe. M. de Castelnau ne s'y est pas trompé; il s'est précipité *in medias res*, et il a dégagé, dès l'abord, l'erreur foncière du livre de M. J. Simon, il l'a livrée au grand jour et s'est attaché à la poursuivre pied à pied, ligne à ligne, syllabe à syllabe, jusque dans ses plus subtils replis, et ne l'a quittée que dissoute et pour ainsi dire évaporée. Du même coup, il évitait le second écueil, qui était d'être entraîné par les redites de l'auteur dans les redites de la réfutation. »

Le même M. Ravailhe dit encore : « Tout le monde sait qu'il est plusieurs manières d'entendre la signification du mot : *Religion naturelle.* Les théologiens catholiques ont appelé loi de nature, *religion naturelle*, la religion des patriarches, depuis Adam jusqu'à Moïse, voulant exprimer par là que la religion révélée de Dieu à la première famille humaine était moins chargée de préceptes que la loi donnée au peuple élu sur le mont Sinaï; l'explication redresse ce que peut avoir aujourd'hui d'équivoque la dénomination.

« On peut appeler *religion naturelle*, une religion conforme à la nature de Dieu et à la nature dans laquelle l'homme a été constitué. En ce sens, la vraie religion, celle que Dieu nous a donnée, est la *religion*, la seule *religion naturelle.* — On appelle souvent encore *religion naturelle* un certain ensemble plus ou moins étendu de dogmes et de lois empruntés à la religion révélée et dont la philosophie démontre la rationalité intrinsèque et se prouve à elle-même l'existence. Ainsi entendue, la *religion naturelle*, loin d'être opposée à la religion révélée, se déclare au contraire issue d'elle, appuyée sur elle; et sans trop discuter théoriquement si la raison abandonnée à ses propres forces aurait pu tirer de son fonds tout ou partie de ce système religieux, elle rapporte historiquement la substance de tout ce qu'elle possède à la tradition révélée, comme le flot à la source qui l'a donné, comme le rayon au foyer lumineux d'où il émane. »

RELIQUES. — Nous trouvons le beau passage qui suit dans un Mandement publié en 1856 par Mgr l'évêque de Beauvais, à l'occasion de la reconnaissance et de la translation des reliques des saints patrons de la ville de Senlis : « Après avoir légitimé, à vos yeux, le culte des reliques, en vous le montrant, par la doctrine de l'Eglise, pur de toute superstition, exempt de tout reproche de nouveauté, ainsi que c'est le devoir de notre charge, aux termes mêmes du concile de Trente : *Illud vero diligenter doceant episcopi* (sess. 25), nous arrêterons-nous, N, T, C, F, à répondre aux fiers dédains, aux froides plaisanteries d'une philosophie sans conscience et sans cœur?

« A entendre les adeptes de cette école, à lire leurs ouvrages, où l'ignorance en matière religieuse est flagrante à chaque page, notre respect pour la cendre des saints, nos pieux devoirs à l'égard de leurs reliques ne seraient que *momeries, ridicules observances, pitoyable anachronisme dans un siècle éclairé...* et quelques-uns d'entre eux, les plus sérieux, dit-on, ne veulent voir qu'un *gros-*

sier sensualisme dans un culte qui glorifie les triomphes de l'esprit sur la chair, et qui exprime en même temps la foi la plus ferme à la résurrection future à la vie éternelle.

« Mais quel argument peuvent-ils donc nous opposer que nous ne puissions, avec plus d'avantage, rétorquer contre eux-mêmes? Le philosophisme n'a-t-il pas eu aussi son culte et ses reliques? Et Dieu, pour humilier tant d'esprits superbes, n'a-t-il pas permis que la superstition la plus insensée, la plus abjecte, vînt remplacer en eux les idées saines, les notions religieuses qu'ils avaient abjurées?... Tel qui souriait de pitié à la vue du fidèle catholique honorant les reliques d'un apôtre ou d'un martyr, ne l'a-t-on pas vu se prosterner respectueusement devant la tombe d'un sceptique, et disputer la gloire de posséder en sa demeure quelques lambeaux de sa triste dépouille? Culte pour culte, le culte de la vertu vaut bien celui des passions; reliques pour reliques, les cendres d'un martyr de la vérité méritent bien autant d'honneur que celles d'un mécréant qui n'a fait que blasphémer contre elle; et, anachronisme pour anachronisme, il est plus raisonnable de croire avec tous les siècles, que de vouloir ressusciter le siècle impie dont les funestes doctrines nous ont coûté si cher.

« Ah! le christianisme dont ils méprisent les dogmes, le christianisme dont ils parodient les pratiques tout en voulant les détruire, connaît mieux que ces fiers contempteurs les profondeurs de la nature humaine. Dans le culte rendu aux reliques des saints, comme dans les autres points de la croyance catholique, le christianisme a révélé l'homme à l'homme; il s'est emparé de ses tendances naturelles, et, après les avoir purifiées de toute souillure, il les a fait servir à sa destinée surnaturelle et toute divine. N'est-ce pas, en effet, un sentiment naturel au cœur de l'homme que ce respect qu'il manifeste en toutes circonstances pour la dépouille mortelle des personnes qui lui furent chères, ou que leurs vertus et leur célébrité recommandent à son souvenir? C'est de ce sentiment profond et universel que vient ce que nous appellerons le culte domestique pour les tombeaux et les souvenirs de famille : le culte civil pour les restes inanimés des bons princes et des grands hommes bienfaiteurs de l'humanité. De là provient aussi, vous le comprendrez facilement, N, T, C, F, le culte religieux pour la dépouille sacrée de nos pères dans la foi, de nos apôtres, de nos martyrs, de nos saints. Les saints sont éminemment les bienfaiteurs des hommes, leurs amis, leurs pères et leurs modèles; les saints sont des héros dans toute l'acception du terme. Et si l'honneur rendu aux restes des hommes illustres paraît une justice envers leur mémoire, comment pourrait-on incriminer le culte envers ces membres vénérés, instruments, durant une existence trop courte, des vertus les plus excellentes; ces membres, où habitait une âme qui règne aujourd'hui dans les cieux; ces membres sacrés qui, lorsque Dieu, dans sa puissance, ouvrira les tombeaux, ressusciteront pleins de gloire et brilleront comme des étoiles pendant toute l'éternité?

« Si l'hérésie venait à son tour taxer de superstition le culte des saintes reliques, nous appuyant sur la doctrine du saint concile de Trente qui vous a été exposée il n'y a qu'un instant, nous lui répondrions avec assurance : La superstition n'est pas autre chose que l'attribution faite à la pure créature d'une vertu divine, d'une vertu opérant par elle-même, sans le concours de la volonté et de l'action de Dieu. Tel fut le culte des païens d'autrefois à l'égard de leurs idoles, tel est le culte que les infidèles des temps modernes rendent encore à leurs fétiches, tels sont enfin les honneurs décernés de nos jours aux ancêtres par les disciples de Confucius, honneurs impies, sacriléges et vraiment superstitieux, que l'Eglise refusa de tolérer dans tous les temps, bien qu'elle prévît que, par la proscription de ces usages antiques, elle se fermait les portes d'un grand empire, qui ne demandait que cette condescendance pour embrasser tout le christianisme.

« Si donc il s'agissait de reconnaître et de vénérer dans les reliques des saints un mérite propre et indépendant de tout rapport à Dieu, seul auteur de la grâce, seul sanctificateur des justes ; s'il s'agissait d'espérer de leur protection une assistance quelconque, sans l'intervention du même Dieu qui veut être glorifié seul dans ses élus, un pareil culte, ayant pour terme final la créature, mériterait sans aucun doute d'être flétri comme superstitieux et impie, comme également injurieux à Dieu et pernicieux à l'homme. Mais, telle n'est pas évidemment la pensée, tel n'est pas le langage de l'Eglise parlant au saint concile de Trente sous l'inspiration même de l'Esprit d'en haut. Les corps des bienheureux y sont déclarés *saints*, mais c'est parce que Jésus-Christ le Fils de Dieu fait homme les a sanctifiés lui-même en habitant en eux par sa grâce. Si le concile nous fait un devoir de les *vénérer*, c'est qu'au dernier jour ils doivent, sous le souffle du Dieu vivant, se ranimer et se revêtir de gloire et d'immortalité. Si enfin l'Eglise nous dit d'espérer des grâces signalées par suite de la confiance que nous mettrons en eux, elle ajoute tout aussitôt que c'est Dieu *lui-même qui nous conférera ces grâces par leur médiation.*

« Quand on connaît cet exposé de notre croyance sur le culte des reliques, ne faut-il pas, en vérité, que l'on soit étrangement prévenu ou aveugle, pour y voir autre chose que l'expression et le sentiment légitime de la piété la plus respectable et la plus pure?

« Mais dans le culte des reliques, l'Eglise a un autre but que la glorification des saints : le salut de ses enfants, telle est, vous le savez, sa préoccupation continuelle. Elle espère que la vue des nobles et précieux restes des élus ranimera notre courage, et que, témoins du triomphe des amis de Dieu, nous aspirerons à le partager.

« Chez les anciens, on croyait inspirer une noble émulation aux générations naissantes, en plaçant le tombeau des grands hommes le long des voies publiques les plus fréquentées. Ces monuments funèbres, tout en rapprochant les souvenirs glorieux des ancêtres, invitaient silencieusement leurs descendants à les imiter. Mieux éclairée sur les véritables besoins de l'homme, l'Eglise a retiré et retire tous les jours, soit de l'obscurité des catacombes, soit de tout autre cimetière chrétien, les restes de ses grands hommes, de ses héros, de ses saints; elle les expose publiquement dans les temples où ses enfants viennent si souvent en foule pour s'y reposer des fatigues de leur pèlerinage, et là elle leur dit : *Mementote operum patrum quæ fuerunt in generationibus suis.* (*I Mach.* II, 51.) *Mementote qualiter salvi facti sunt.* (*I Mach.* IV, 9.) Enfants des saints, souvenez-vous des œuvres que vos pères ont accomplies en leur temps; souvenez-vous de quelle manière ils ont opéré leur salut.

« Si les enfants, en effet, qui n'ont pas dégénéré, ne peuvent voir le tombeau de leur père sans être attendris et sans se rappeler les plus purs sentiments de vertu que ce père leur a laissés comme en héritage, est-ce que nous, les descendants des saints, nous pourrions nous approcher de leurs cendres bénies, sans verser des larmes, non sur eux, mais sur nous-mêmes, sans ranimer notre foi, notre espérance et notre amour par le souvenir de leurs combats et de leurs victoires? Après la puissance de la parole, dit saint Jean Chrysostome, les tombeaux des saints sont ce qu'il y a de plus propre, lorsque nous les avons sous les yeux, à nous porter à l'imitation de leurs vertus.....

« Nous pouvons dire des reliques des saints, ce que Tertullien disait du sang des martyrs : elles sont la semence des Chrétiens, *semen Christianorum*, car elles révèlent à tous, d'une manière sensible, et les préceptes évangéliques et la possibilité de les accomplir..... »

On lit dans l'*Univers* du 23 octobre 1858, à l'occasion de la translation solennelle des reliques de saint Clair à Lectoure : « On demande quequefois à quoi servent ces grandes démonstrations religieuses? Nous répondrons d'abord que si l'Eglise catholique attache une grande importance à la parole sacrée qui descend de la chaire, elle tient et doit tenir beaucoup aussi à un autre genre de prédication qui parle aux yeux. De là, les statues, les tableaux, qu'elle a toujours considérés, non comme un simple accessoire du culte, mais comme un des plus puissants moyens de faire pénétrer dans les âmes les impressions de la foi et de la piété. Or, qu'est-ce qu'une fête comme celle de Lectoure, en la prenant seulement dans l'appareil qui s'y est déployé? C'est un immense tableau vivant, animé, qui a reproduit simultanément, sous une foule de nuances diverses, ce qu'il y a de plus grand et de plus doux dans les sentiments religieux. Chacun de ceux qui sont venus, de près ou de loin, pour le voir, en a emporté le souvenir dans son âme. De retour dans sa famille, il a communiqué à d'autres les pieuses émotions qu'il avait ressenties, et cette solennité, célébrée dans une petite ville du Gers, a été comme une prédication à distance qui a eu mille échos.

« Tel a été, à toutes les époques, le caractère de ces démonstrations religieuses; mais elles en ont encore un autre de nos jours. Dans la persécution religieuse qui a déshonoré la fin du dernier siècle, le culte des saints a été poursuivi avec un acharnement particulier. Leurs noms ont été effacés du calendrier, leurs autels profanés, leurs statues brisées. On a brûlé leurs ossements sur les places publiques, on a jeté aux vents leur poussière. Ces sacriléges solennels ne demandent-ils pas de solennelles réparations? Ne faut-il pas que la France proteste, de la manière la plus éclatante, contre ces fureurs de l'impiété, dont elle voudrait effacer le souvenir? Il ne s'agit pas seulement pour nous de relever les pierres des saints édifices qui ont été détruits, il s'agit aussi de réparer les ruines du culte des saints dans l'esprit des peuples. Aux ignominies dont on a voulu le couvrir, nous opposons des fêtes triomphales. Nous accumulons sur leurs tombes sacrées plus d'hommages et de couronnes qu'on n'y avait entassé d'outrages. Ce n'est pas seulement de la piété, c'est aussi de la justice. Ceux qui renferment toutes leurs pensées ici-bas, s'imaginent que la justice doit régler seulement les relations réciproques des hommes en ce monde; mais nous qui savons que l'Eglise militante ne fait qu'une même cité avec l'Eglise triomphante, que nous sommes les concitoyens des saints, nous voulons que justice leur soit rendue aussi sur la terre, et la justice envers les morts, surtout lorsqu'elle s'adresse aux héros de la foi et de la charité, et qu'elle est consacrée par des actes solennels de réparation, contribue beaucoup, par l'impression qu'elle produit sur l'esprit public, à affermir les sentiments sociaux parmi les vivants. »

RÉSURRECTION. — On lira avec plaisir le morceau suivant de saint Augustin (*Sermon sur la Résurrection*), traduit par Ozanam :

« Vous êtes triste d'avoir porté au sépulcre celui que vous aimiez, et parce que tout à coup vous n'entendez plus sa voix. Il vivait, et il est mort; il mangeait, et il ne mange plus; il ne se mêle plus aux joies et aux plaisirs des vivants. Pleurez-vous donc la semence, quand vous la confiez au sillon? Si un homme était assez ignorant de toutes choses pour pleurer le grain qu'on apporte au champ, qu'on met dans la terre et qu'on ensevelit sous la glèbe brisée; et si cet homme disait en lui-même : *Comment donc a-t-on enterré ce blé moissonné avec tant de peine, battu, émondé, conservé dans le grenier; nous le voyions, et sa beauté faisait notre joie; maintenant il a disparu de nos yeux!...*

S'il pleurait ainsi, ne lui dirait-on pas : *Ne t'afflige point ; ce grain enfoui n'est assurément plus dans le grenier, il n'est plus dans nos mains ; mais nous viendrons plus tard visiter ce champ, et tu te réjouiras de voir la richesse de la récolte là où tu pleures l'aridité du sillon...* Les moissons se voient chaque année ; celle du genre humain ne se fera qu'une fois à la fin des siècles... En attendant, toute créature, si nous ne sommes pas sourds, nous parle de résurrection. Le sommeil et le réveil sont de tous les jours ; la lune disparaît et se renouvelle tous les mois. Pourquoi viennent, pourquoi s'en vont les feuilles des arbres? Voici l'hiver, assurément ces arbres desséchés reverdiront au printemps. Sera-ce la première fois, ou l'avez-vous vu l'an passé? Vous l'avez vu : l'automne amene l'hiver, le printemps ramène l'été. L'année recommence dans un temps qui lui est marqué; et les hommes faits à l'image de Dieu mourraient pour ne plus revivre! »

Nous nous proposions de citer ici deux beaux travaux de M. Devay, et de M. Waterkeyn sur la résurrection, mais M. Henri Martin les ayant résumés et complétés, nous aimons mieux lui emprunter une partie de sa belle discussion sur ce mystère :

« Dans la doctrine chrétienne sur la vie future, » dit-il, « il y a un dogme qui, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, n'a pas été moins attaqué par les philosophes que celui de l'éternité des peines ; c'est le dogme de la résurrection des corps. Nous avons vu qu'il appartenait aux Hébreux dès avant la captivité de Babylone, et que le *Livre de Job* l'attribue à ce patriarche iduméen, qui, suivant la tradition, descendait d'Abraham par Esaü ; des traditions conservées par les Arabes font remonter ce même dogme aux plus anciens temps de leur nation. Cependant il me semble qu'on a eu tort de le nommer la *forme sémitique de la doctrine de l'immortalité de l'âme*, puisqu'on le trouve aussi, dès une haute antiquité, d'une part dans la religion des Egyptiens descendants de Cham, d'autre part dans la religion mazdéenne des Bactriens, des Mèdes et des Perses, peuples de la race de Japhet, et puisqu'il a été adopté par tous les peuples chrétiens. Quoi qu'il en soit, de la part des adversaires de la doctrine de l'immortalité, ou bien de la part des partisans de la métempsycose, les attaques contre ce dogme étaient nécessaires. Elles ne l'étaient pas de la part des philosophes spiritualistes, qui admettent la vie future sans prétendre la définir. Ces philosophes auraient pu se tenir toujours sur ce point, comme ils l'ont fait la plupart du temps, dans une prudente réserve, et éviter des questions qu'ils ne peuvent pas résoudre. Cependant, le dogme de la résurrection des corps étant donné par la théologie, la philosophie peut examiner quelles sont les conséquences de ce dogme, et comment il se concilie avec les données de la science. En usant de ce droit, mais sans se garantir assez de tout préjugé hostile, quelques philosophes ont proposé des objections que nous allons examiner.

« D'après une première objection partie des rangs de la philosophie spiritualiste, la doctrine de la résurrection n'aurait pas d'autre origine ni d'autre raison d'être qu'un préjugé matérialiste, d'après lequel pour l'homme il ne saurait y avoir de vie réelle, de bonheur ou de malheur, de peine ou de récompense, qu'autant que sa personnalité résiderait dans un corps organisé. Mais ce préjugé est, au contraire, inconciliable avec ce dogme, tel que la foi chrétienne nous le présente; car nous avons vu que, suivant la doctrine de l'Evangile, des apôtres, des Pères de l'Eglise, les récompenses des âmes justes et les peines des âmes réprouvées commencent aussitôt après la mort, tandis qu'à la fin du monde seulement les corps ressusciteront, pour prendre part à ces récompenses et à ces peines des âmes. Nous avons trouvé la même doctrine chez les Hébreux et même chez les Egyptiens, et chez les Perses. Le dogme de la résurrection des morts est donc toute autre chose qu'une hypothèse imaginée pour éviter d'admettre une vie de l'âme séparée du corps. La foi nous dit même que certains êtres très-supérieurs à nous, en relation sublime avec Dieu et les uns avec les autres, en relation aussi avec nous comme ministres de la grâce divine, n'ont jamais eu et n'auront jamais d'organes corporels.

« Une autre objection, empruntée aux adversaires du christianisme naissant, ne s'attaque pas à la possibilité d'une nouvelle union de l'âme avec des organes, mais à la possibilité de la résurrection d'un corps identique avec celui dont les éléments, dispersés après la mort, seront entrés dans des combinaisons nouvelles. Je ne m'arrêterai pas à discuter en détail de nombreuses difficultés soulevées plus ou moins ingénieusement contre cette possibilité. Une réponse générale suffira pour les faire disparaître. Je remarquerai d'abord que, suivant l'opinion de saint Thomas, la dissolution complète de tous les corps humains aura été opérée par le feu avant la résurrection. J'ajouterai volontiers, avec dom Calmet, qu'il n'est pas impossible à la toute-puissance du Créateur de réunir les molécules dispersées, de telle sorte que, dans le corps ressuscité, il n'y en ait aucune qui ne lui ait appartenu à quelque époque de sa vie mortelle, et je conviendrai volontiers aussi que, pour recomposer ainsi chaque corps humain, il y aurait toujours assez de molécules, sans prendre celles sur lesquelles d'autres corps humains pourraient avoir des droits supérieurs. Mais je pense, avec saint Thomas, que cette identité complète de matière n'est nullement indispensable pour établir l'identité parfaite du corps ressuscité avec le corps détruit par la mort. Allons droit au fond de l'objection ; quelques questions adressées à ceux qui la proposent suffiront pour en montrer l'impuissance, et pour couper court

à toutes les difficultés dans lesquelles elle se résout.

« Vous niez, leur dirai-je, qu'un corps rendu à une âme par la résurrection puisse être identique avec le corps qu'elle animait autrefois, et qui avait cessé d'exister comme corps organisé. Vous savez donc bien quel est le principe de l'identité des corps vivants; car autrement vous ne pourriez pas savoir s'il est impossible que ce principe se retrouve après la dissolution du cadavre. Ce principe, quel est-il? Réponde qui l'osera. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce principe ne consiste pas dans l'identité complète et persistante de la matière des corps vivants. En effet, dans ce flux continuel et ce renouvellement incessant qui constituent le jeu de la vie physiologique, les matériaux qui ont appartenu successivement à un même corps humain, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, suffiraient, suivant la remarque de dom Calmet, pour former un corps colossal. Dans ce torrent de la vie, les matériaux passent et changent sans cesse, mais l'organisme reste le même, malgré ses modifications de grandeur, de forme et de constitution intime; la tige naissante du chêne, cachée entre ses deux cotylédons, aura-t-elle cessé d'être le même végétal, quand elle sera devenue un chêne majestueux? L'embryon de la chenille, encore contenu dans l'œuf, aura-t-il cessé d'être le même insecte quand il sera devenu chenille, puis chrysalide, puis papillon? L'embryon humain, aura-t-il cessé d'être le même individu, quand il sera devenu enfant, homme, vieillard? Non, sans doute. Or, dans le chêne, dans le papillon, dans l'homme, reste-t-il une seule des molécules pondérales de la tige naissante du chêne, de l'embryon de la chenille, de l'embryon humain? Quel physiologiste oserait aujourd'hui l'affirmer ou même le supposer? Pourtant, nous le répétons, c'est bien toujours le même individu végétal, le même insecte, le même corps humain. Quel est donc ce *je ne sais quoi* qui persiste dans le chêne depuis sa germination, à travers toutes les périodes de sa végétation; dans l'insecte à travers tous ses développements et toutes ses métamorphoses; dans le corps humain à travers toutes les phases de son existence, et qui constitue à la fois la nature spécifique et l'individualité des corps vivants? Ce *je ne sais quoi* est quelque chose de réel, car la nature spécifique et l'identité individuelle persistent bien réellement dans ces corps. Mais ce principe d'identité, qui ne peut être ni la totalité, ni une partie de la matière changeante de ces corps, est indéfinissable pour nous, parce que nous ne pouvons pas le connaître en lui-même, parce qu'il échappe à toutes nos investigations, et parce que nous ne voyons de lui que ses manifestations, qui sont les phénomènes de la vie, sans pouvoir atteindre ce principe lui-même, qui est la cause permanente de ces phénomènes variables.

« Nous pouvons conjecturer seulement que ce principe est impondérable, puisqu'il n'est ni détruit, ni altéré par le renouvellement successif, mais complet, de toute la matière pondérable du corps vivant. Ce principe n'est vraisemblablement pas l'âme elle-même, puisque les plantes vivent et n'ont pas d'âme. Dans l'homme et dans les animaux intelligents, l'âme paraît exercer, outre les opérations dont elle se rend compte à elle-même, une action instinctive et sans conscience, par laquelle elle excite et règle les phénomènes de la vie des corps; mais il est vraisemblable qu'elle ne les produit pas. Ces phénomènes, qui ont lieu dans les plantes sans l'intervention d'une âme, doivent appartenir à l'activité d'un principe impondérable, mais matériel, qui produit et entretient la vie physiologique et avec elle l'identité spécifique et individuelle de chaque corps vivant. Il me paraît probable, d'après les données expérimentales de la science, que cet agent, objet direct et immédiat de l'activité externe tant volontaire qu'instinctive de l'âme, et instrument de son action sur la masse pondérable du corps, consiste en certains courants d'ondulations du fluide impondérable. Ces courants, analogues, mais non identiques à ceux de l'électro-magnétisme, ne peuvent exister que dans un organisme qui en détermine la nature spécifique et dont ils déterminent à leur tour la nutrition et le développement. Mais, avant la manifestation de la vie individuelle, ils doivent exister déjà, avec leurs caractères spécifiques, dans l'organisme à l'état rudimentaire, dans l'ovule, dans le germe. Pourquoi donc, en ce qui concerne l'homme, ne pourraient-ils pas survivre dans quelque organisme subtil, que la mort n'atteindrait pas, et qui serait destiné à reprendre une activité nouvelle, sous la puissance excitante et régulatrice de l'âme, au jour de la résurrection? En effet, qui nous prouve que le rapport de ce principe vital avec l'âme ne puisse pas se maintenir ou se rétablir après la mort du corps visible, et que ce même principe ne puisse pas survivre à la dispersion totale de la matière de ce corps après la mort, aussi bien qu'il survit au renouvellement incessant et total de cette matière pendant la vie? Qui nous prouve aussi que ce même principe, par la volonté toute-puissante du Créateur, ne puisse pas, dans son union avec la même âme, devenir un jour l'agent de la reproduction de ce corps détruit? Et ce corps ne pourra-t-il pas alors être, non-seulement spécifiquement, mais individuellement identique à celui que la mort avait dissous, quand bien même le corps ressuscité ne contiendrait plus les mêmes molécules de matière pondérable qu'à l'un quelconque des instants de sa vie mortelle, et bien qu'il puisse être doué désormais de facultés très-supérieures à celles qu'il avait autrefois? Pourquoi non, si le papillon est bien identique à l'embryon de la chenille, après le renouvellement de toute la matière de cet embryon?

« Les expressions de l'Ecriture sainte et les décisions de l'Eglise ne nous obligent

pas à croire que le corps ressuscité doive être plus identique au corps détruit par la mort, que ce corps n'était identique à lui-même pendant les diverses phases de sa vie mortelle. Bien loin de là, entre le corps mortel et le corps ressuscité, malgré leur identité spécifique et individuelle, ces deux autorités nous signalent une différence merveilleuse de propriétés, dont elles nous donnent un exemple en nous montrant le corps du Christ dans la transfiguration, dans les apparitions qui suivirent sa résurrection et dans son ascension glorieuse. Pour exprimer mieux la différence profonde entre le corps périssable, inerte, rebelle à l'âme, et ce même corps devenu incorruptible, instrument actif et docile de la pensée et de la volonté, saint Paul va jusqu'à opposer l'une à l'autre les expressions de *corps animal* et de *corps spirituel*. C'est donc l'Ecriture sainte elle-même qui nous invite à ne pas entendre d'une manière trop étroite l'identité du corps dans ces deux conditions si diverses. Mais ce qu'elle nous enseigne de façon à exclure tout écart d'interprétation, c'est qu'après avoir vécu d'une vie séparée, les âmes reprendront leurs corps à la fin des temps et pour toujours, et que ces corps, tout *spiritualisés* qu'ils seront, pour ainsi dire, par leur obéissance complète et facile aux ordres de l'âme, seront pourtant toujours des corps, des organismes composés d'une substance étendue et divisible, bien que désormais indissoluble.

« Nierez-vous que la résurrection ainsi comprise soit possible à la volonté créatrice? Non, si vous croyez à la création d'un premier couple humain. Or, nous avons démontré qu'on ne peut refuser d'y croire, sans rejeter les données les plus certaines de la raison. N'acceptez-vous que les données de l'observation et de l'induction expérimentale? La conclusion est la même; car les découvertes géologiques et paléontologiques montrent que l'espèce humaine n'a pas toujours existé sur la terre, mais qu'elle y est apparue, il y a quelques milliers d'années, comme un type nouveau, et non comme le résultat d'une transformation progressive de quelques types plus anciens. Il faut donc qu'une première association d'une âme et d'un corps humain ait eu lieu autrement que par la génération. Ainsi, en faveur de la possibilité de la production d'un corps humain sans génération, il y a un précédent constaté par la science. En faveur de l'identité possible d'un corps ainsi produit avec un corps uni autrefois à la même âme et détruit par la mort, il y a un fait constant, bien qu'inexplicable, le fait de l'existence d'un principe d'identité individuelle qui persiste dans chaque corps vivant, malgré le changement total de la matière dont ce corps se compose.

« Ce principe d'identité individuelle doit être le même que le principe de la vie physiologique de chaque corps, et il est vraisemblable, avons-nous dit, qu'il réside dans un organisme subtil, inaccessible à nos observations. La survivance de cet organisme après la mort est possible. Ajoutons que chez l'homme certaines observations physiologiques en indiquent la vraisemblance. En effet, dans la condition actuelle de l'homme déchu, la mort est le terme naturel et inévitable de la vie du corps humain; mais certains faits laissent entrevoir que le principe vital a une énergie plus durable que la vie du corps visible, car la longévité humaine est quelquefois accompagnée d'un réveil du principe vital, et d'un effort de sa part pour faire recommencer les phases de la vie dans un corps décrépit; c'est ainsi qu'on a vu se produire chez les vieillards des deux sexes une dentition nouvelle, la naissance de nouveaux cheveux pareils à ceux du jeune âge, et quelques autres phénomènes analogues. Cet effort du principe vital n'a que des effets peu étendus et peu durables, parce qu'il s'exerce sur des organes usés par ce travail incessant que la mort opère dans nos corps pendant le cours de la vie. Cet effort exceptionnel chez l'homme, et qui n'a jamais été signalé chez les animaux, est peut-être un faible vestige de la transformation glorieuse qui aurait tenu lieu de la mort, si l'homme était resté innocent et immortel tout entier. Mais, surtout, ce phénomène, dans le corps mortel de l'homme déchu, paraît être un indice de la survivance du principe qui, au jour de la résurrection générale, par l'ordre et sous l'excitation toute-puissante du Créateur, renouvellera l'organisme humain.

« Demanderez-vous ce que peut devenir ce principe entre le jour de la mort et celui de la résurrection? Qui le sait? mais qu'importe? Voulez-vous pourtant une hypothèse? En voici une qui n'est pas nouvelle, puisque Leibnitz a pu en trouver la notion, en partie chez saint Grégoire de Nysse, en partie chez les néo-platoniciens. Vous êtes libres de supposer, avec Leibnitz, que le principe de la vie physiologique est impondérable, mais non incorporel, et que l'âme reste unie à ce principe, tandis qu'elle est séparée du corps pondérable et visible. Je ne prétends ni accepter cette hypothèse, ni la rejeter. Je remarque seulement que le dogme de la résurrection peut s'en accommoder; mais il peut aussi s'en passer. En effet, rien ne prouve que l'union avec l'âme soit indispensable à l'existence du principe mystérieux de la vie physiologique; et, d'un autre côté, rien ne prouve *a priori* que l'âme, substance simple, ne puisse pas, pour un temps plus ou moins long, exister et penser sans être unie à un organisme quelconque; de même que rien ne prouve *a priori* qu'ayant bien été unie à un corps pendant la vie mortelle, elle ne puisse pas être réunie un jour à ce même corps reformé d'une manière plus parfaite pour une vie immortelle.

« Dira-t-on que l'immortalité d'un corps vivant est impossible? Pourquoi? Serait-ce parce que les corps vivants, dans leur condition actuelle, ont une existence limitée d'après les lois mêmes qui les régissent? De

quel droit suppose-t-on l'identité complète des lois de la condition actuelle des corps avec les lois d'une condition plus parfaite? Dira-t-on que tout corps, par sa nature même, est susceptible de périr par dissolution? C'est vrai; mais pour qu'il se dissolve effectivement, il faut que les forces qui tendent à le dissoudre viennent à l'emporter sur celles qui tendent à le conserver. Or, connaissons-nous la limite de l'énergie que ces dernières forces peuvent recevoir du Créateur, dont la puissance, comme Platon l'a dit, peut faire durer à jamais ce qui n'est pas impérissable par essence? Et, pour cela il n'est pas besoin de supposer une action immédiate, spéciale et perpétuelle de Dieu: il suffit que, dans cette association nouvelle de l'âme et du corps, l'organisation soit dans un état d'équilibre stable, sans pertes à réparer, sans nutrition, sans croissance, sans ossification progressive, sans dépérissement, et que l'âme, qui dans l'état actuel a peut-être à son insu le rôle d'exciter les phénomènes de la vie physiologique, reçoive alors sur les organes une puissance de même instinctive et nécessaire, mais beaucoup plus étendue, pour en régler les fonctions nouvelles et pour soustraire le corps à toutes les causes de destruction.

« Craint-on que la terre, même transformée, ne puisse suffire à la multitude des bienheureux? Mais qui nous force à considérer la terre comme leur demeure exclusive? Dans notre condition actuelle, la force motrice, tant instinctive que volontaire, de l'âme n'agit sur la masse pondérable du corps que par l'intermédiaire d'un moteur impondérable, dont les courants produisent les contractions musculaires, et par elles les changements d'attitude et de position réciproque des diverses parties du corps, et cette force interne ne peut produire un mouvement de translation du corps entier qu'autant que les muscles moteurs trouvent au dehors un point d'appui suffisamment résistant. Mais saint Augustin pense, et il est permis de croire avec lui, qu'après la résurrection l'âme pourra mouvoir le corps dans l'espace par un pouvoir volontaire, exercé directement sur toutes les parties à la fois, et que l'organisme perfectionné pourra, sous l'action de l'âme, se maintenir dans les conditions nouvelles de la vie en un milieu quelconque, et malgré toutes les causes tant internes qu'externes de destruction. Ainsi, une définition célèbre, mais peu exacte dans l'état actuel des choses, pourra se trouver réalisée dans la vie immortelle et bienheureuse; il nous est permis d'espérer que, dans cette autre vie, l'homme sera vraiment une *intelligence* toujours *servie*, jamais dominée ni entravée *par des organes*.

« Qu'on ne dise pas que cette hypothèse est invraisemblable, parce qu'elle s'éloigne trop des conditions de l'existence actuelle de l'homme. La vie de l'âme, à jamais séparée de tout organisme, cette vie annoncée au nom de la philosophie par quelques-uns de nos adversaires, s'éloignerait bien plus encore de ces conditions, dont elle serait la négation pure et simple en ce qui concerne la double nature de l'homme. Dans notre hypothèse, au contraire, ces conditions qui existaient toujours en puissance dans l'âme séparée, se rétabliraient en réalité par la résurrection, avec des modifications qui constitueraient un perfectionnement de notre double nature. Or, au point où en est la science, ce perfectionnement futur, loin d'être déclaré impossible, devrait plutôt être proclamé vraisemblable. En effet, la physiologie nous apprend que le corps humain, depuis l'état d'embryon jusqu'à l'âge adulte, parcourt une série de développements dont le premier terme est une organisation analogue, par ses caractères apparents, à celle des êtres les plus infimes du règne animal, et dont le dernier terme est la forme humaine parfaite; de sorte que, par rapport à l'homme, les animaux les plus inférieurs sont des embryons permanents. La même science paraît nous indiquer que beaucoup de maladies organiques consistent en une tendance rétrograde de certaines fonctions vers l'état embryonnaire. Mais, d'un autre côté, il est parfaitement constaté que, dans certains états nerveux, soit spontanés, soit produits par quelque excitation externe ou par quelque désordre de l'organisme, les sens et la force motrice acquièrent par exception une puissance étrangère et supérieure à la condition habituelle de l'homme.

« Par exemple, dans ces états, on entend distinctement les sons les plus faibles à une distance où les meilleures oreilles ne les entendraient nullement; on voit distinctement les objets les plus petits dans une obscurité profonde, ou bien à des distances prodigieuses, ou bien à travers des bandeaux épais; on produit sans effort un développement prodigieux de force musculaire, soit pour l'impulsion, soit pour la résistance. Je ne parle point ici des phénomènes problématiques de ce qu'on appelle le *magnétisme animal*, bien qu'on ne puisse pas les rejeter tous. Je veux bien aussi ne pas invoquer des faits beaucoup plus merveilleux, que présentent les vies de plusieurs saints personnages. Je m'arrête exclusivement à des phénomènes bien et dûment constatés par la science contemporaine. Je dis que ces phénomènes indiquent dans l'organisme humain des facultés latentes, dont l'entier développement ne se produit pas en cette vie, mais dont quelques indices y apparaissent exceptionnellement comme une anticipation de l'avenir. C'est comme si le corps d'une chenille laissait entrevoir quelques linéaments futurs du papillon.

« Je dis que la rénovation par laquelle ce progrès doit s'opérer longtemps après la dissolution du corps visible n'est pas plus invraisemblable que ce progrès même. Ici, prenons garde d'être dupes d'un préjugé et d'une illusion vulgaire. Les merveilles les plus apparentes de l'ordre actuel du monde excluent de notre part l'étonnement par l'ha-

bitude, et l'incrédulité par l'expérience journalière. Mais supposons un être intelligent, à qui toutes ces merveilles seraient restées inconnues, et à qui elles seraient révélées tout d'un coup. Supposons qu'on lui expliquât la résurrection future des corps humains : il serait très-étonné sans doute. Mais son étonnement serait-il moindre lorsqu'on lui ferait connaître, par exemple, comment se perpétuent, depuis la création, les espèces vivantes, et en particulier l'espèce humaine ; lorsqu'on lui montrerait l'ovule, corpuscule très-petit et sans organisation apparente, produit par germination spontanée dans l'ovaire avant toute fécondation, et lorsqu'on lui apprendrait que dans cet ovule est caché un germe imperceptible, qui, s'il vient à être vivifié par une parcelle de liquide fécondant, est destiné à se développer aux dépens du sang maternel, de manière à devenir un individu de l'espèce humaine, et à présenter habituellement, outre les caractères distinctifs de l'espèce, une ressemblance particulière non-seulement avec la mère, mais aussi avec le père, qui a eu si peu de part à la constitution matérielle du corps engendré? Pour qui sait réfléchir, ce fait de tous les jours est en lui-même aussi incompréhensible que la création du premier homme, et ne devrait pas paraître *a priori* plus vraisemblable que la résurrection des morts.

« Cet étonnement légitime et réfléchi que nous trouvons dans l'étude scientifique des phénomènes les plus vulgaires, nous enseigne à ne pas nous étonner outre mesure, nous révolter et nier sans examen, quand on nous propose, avec de bonnes preuves à l'appui, des phénomènes qui sont moins connus, mais qui ne sont pas plus surprenants en eux-mêmes. Toute grande découverte qui étend d'une manière inopinée la sphère de nos connaissances physiques, nous force à déclarer vrai ce qui auparavant nous aurait paru invraisemblable, si toutefois nous avions pu seulement en concevoir la pensée. Ce n'est point ici le lieu d'énumérer, en astronomie, en physique, en histoire naturelle, tant de merveilleuses découvertes, qui autrefois auraient paru des conjectures incroyables, et qui sont aujourd'hui des vérités démontrées. Ces prodiges que le télescope, le microscope, les voyages lointains, les recherches géologiques, des observations patientes, des inventions ingénieuses ou d'heureux hasards nous ont révélés, doivent nous apprendre à être circonspects, quand il s'agit de rejeter comme impossible ou comme invraisemblable ce que nous ne connaissons pas. Mais elles ne nous placent pas encore au vrai point de vue en ce qui concerne l'avenir de l'espèce humaine.

« Transportons-nous par la pensée à l'époque où la vie végétale et animale n'existait pas encore sur la terre ; ensuite, à cet état de choses, dont la longue durée correspond aux deux premiers versets de la *Genèse*, donnons, par hypothèse, pour spectateur un être incorporel d'une intelligence égale, mais non supérieure à la nôtre, et supposons qu'un être d'un ordre plus élevé lui annonce, dans un avenir lointain, la création de l'homme, et ce mystère incompréhensible que nous portons en nous, l'union d'une âme raisonnable et d'un corps organisé. Une telle annonce aurait dû sembler alors plus incroyable à cet être incorporel, que la résurrection future de nos corps ne doit nous le paraître, quand elle nous est annoncée par la parole divine.

« La paléontologie nous montre, à divers intervalles dans l'immensité des âges antérieurs à l'existence de l'homme, des espèces vivantes apparaissant à la surface de la terre, tandis que d'autres espèces disparaissent. Parmi les animaux les plus anciens, elle nous montre des vertébrés, aussi bien que des articulés, des mollusques et des rayonnés. Dans chaque embranchement zoologique, elle est très-loin de nous montrer toujours, d'une époque à la suivante, un perfectionnement général et constant de l'organisation. Pourtant en dernier résultat, dans la *Genèse* suivant la science, de même que dans la *Genèse* suivant la Bible, comme le remarquait déjà saint Grégoire de Nysse, il y a un progrès incontestable, caractérisé par l'apparition tardive des mammifères, et en dernier lieu par l'apparition de l'homme.

« Cela posé, l'induction ne semble-t-elle pas indiquer la probabilité d'un progrès ultérieur ? Or, en supposant qu'il en fût ainsi, à quelles conditions s'opérerait ce progrès? La race humaine se continuerait-elle sur la terre, pour y être dominée par une espèce nouvelle et plus parfaite ? Ou bien devons-nous croire que la race humaine passera au rang des races éteintes ? La Bible résout la question dans ce dernier sens, et elle ajoute que les individus de l'espèce humaine vivront immortels, après que la terre leur aura rendu des corps plus parfaits, bien que spécifiquement et individuellement identiques à leurs corps actuels. Il me semble qu'après les explications données plus haut, ce fait ne doit pas paraître plus incroyable dans l'avenir, que ne le sont dans le passé les créations d'espèces nouvelles, et surtout la création de l'homme. Or, cette création, racontée par la Bible, est confirmée par la science, qui ne permet plus de supposer, ni, avec Dupuis, que le genre humain existe parce qu'il a toujours existé, ni, avec Lamark, que l'homme est sorti des espèces inférieures, nées spontanément, puis modifiées par une série de transformations progressives. Sur la terre, l'apparition de l'homme, c'est-à-dire du premier et jusqu'à ce jour du seul animal doué de la raison et de la liberté morale, capable de connaître et d'aimer son Créateur, a été un fait tout nouveau et vraiment merveilleux ; pourquoi la fin de la race humaine ne serait-elle pas marquée par un autre fait tout nouveau et merveilleux aussi, par la résurrection ? J'ose dire que, pour celui qui croit d'une part à l'immortalité de l'âme, d'autre part à la toute-puissance et à la sagesse du Créateur, le

merveilleux n'est pas ici invraisemblable. Pour celui qui croit de plus à l'Evangile, il y a mieux que la vraisemblance, il y a la certitude.

« Il est vrai que le dogme de la résurrection est loin de couper court à toutes les questions sur les destinées de la race humaine et du globe terrestre ; mais aussi tel n'est pas son objet. Sans aborder en ce moment ces questions difficiles, qui ne sont pas indispensables, et auxquelles, du reste, nous arriverons bientôt, nous sommes dès maintenant en droit de poser les deux conclusions suivantes, en réponse à l'objection que nous venons de combattre : 1° L'affirmation de la séparation perpétuelle des âmes et des corps dans la vie future et la négation de la résurrection ne s'appuient sur aucune induction légitime; 2° la foi en la résurrection s'appuie sur l'autorité religieuse du christianisme, et aucune induction scientifique n'autorise à la repousser comme impossible ou comme invraisemblable. »

L'éminent auteur réfute encore plusieurs objections contre la résurrection, et présente sur ce mystère des vues profondes. Notre but sera atteint si, par les citations qui précèdent, nous avons décidé nos lecteurs à acheter et à propager le livre de *La vie future.*

REVELATION. — On lit dans Brunet, à la fin de son *Parallèle des religions :*

« La première chose qui se présente est d'un côté la suffisance de la religion naturelle, que le déiste soutient; et de l'autre la nécessité d'une religion révélée, pour laquelle le Chrétien se déclare. Il est vrai qu'absolument parlant le déiste pourrait avouer la nécessité d'une religion révélée, sans tomber d'accord que le christianisme soit lui-même cette religion révélée qui est nécessaire. Mais on peut supposer ici que le Chrétien montrera, dans le cours de la discussion, que la religion satisfait à ce qu'il prétend qu'on ne peut se promettre que de la révélation. On peut encore supposer que le déiste lui-même n'hésite qu'entre son déisme et le christianisme, soit parce que nulle autre religion ne lui paraît mieux répondre à l'idée qu'il s'est faite de ce qu'une religion doit être; soit parce que, sans connaître assez les autres religions, le christianisme lui semble, au moins dans ce qu'il a suivant lui de capital, conforme au déisme. Dans notre *Traité philosophique de la révélation* (fin du Ier tome, IIe partie ; en voir le chap. 2), nous avons établi suivant l'esprit du christianisme la nécessité d'une religion révélée, sur deux bases principales, et même uniques, sur le double besoin que l'homme a d'être instruit des remèdes du péché, et de sa destinée future dans une autre vie. Il nous a paru en effet que ceux des docteurs chrétiens qui traitaient le mieux cette matière, n'avaient pas de raison plus solide pour montrer que si l'homme manquait de ces deux connaissances, il ne serait né que pour son malheur; que conséquemment il devait désirer que Dieu lui-même les lui communiquât ; car sa raison ne lui offre aucun moyen de s'élever jusqu'au conseil de Dieu, pour savoir à quoi il le destine dans la vie à venir, ni s'il a résolu de lui pardonner ses péchés, et à quelles conditions il veut les lui pardonner. Que le déiste donc, dit le Chrétien, se fasse à lui-même une religion telle qu'il voudra, il ne pourra jamais ni lui donner pour fondement solide la fin à laquelle il se promettra de parvenir par la pratique du culte qu'elle lui prescrira, ni l'assurer des moyens les plus indispensables pour arriver à cette fin. Mais la religion chrétienne laisse-t-elle quelque chose à désirer sur ces deux objets? N'y rapporte-t-elle pas même tout ou presque tout ce qu'elle enseigne, ce qu'elle ordonne, comme à des objets capitaux? La révélation n'était-elle nécessaire à l'homme que pour l'instruire sur ces deux objets, qui, de l'aveu du déiste, n'étaient aucunement du ressort de la raison humaine? Parmi les dogmes mêmes et les maximes dont le déiste compose sa religion naturelle, n'y en a-t-il pas sur lesquels l'homme avait besoin d'être éclairé par la révélation? Les docteurs Chrétiens le prétendent. Pour soutenir leur prétention, ils disent d'abord qu'il ne faut pas s'arrêter à la religion telle que la présentent aujourd'hui les déistes, que la lumière de l'Evangile et de tous les saints Livres a éclairés, et qui ont pu y puiser, au moins en partie, la doctrine dont ils se parent; mais qu'il faut se transporter au temps où cette lumière n'avait pas encore répandu ses rayons, et juger de ce que pouvait la raison humaine, par la doctrine qu'enseignaient alors les philosophes de l'antiquité, dont les déistes se donnent maintenant pour les successeurs. Ensuite les docteurs chrétiens montrent par le détail qu'il s'en faut beaucoup que les philosophes anciens aient eu sur la religion, même naturelle, toutes les connaissances dont elle aurait pu être formée, et demandent hardiment aux déistes, s'ils voudraient adopter tout ce qu'ont enseigné les plus sages d'entre les philosophes. Ce qui est peut-être encore plus considérable, c'est que les plus estimés et les plus estimables en effet des philosophes anciens ont désiré eux-mêmes que la Divinité leur donnât sur la religion les lumières qu'ils sentaient leur manquer et passer leur portée. Aussi dans le *Second Alcibiade*, Platon fait dire à Socrate : *Il faut attendre que quelqu'un vienne nous instruire de la manière dont nous devons nous comporter envers les dieux et envers les hommes... Jusqu'alors il vaut mieux différer l'offrande des sacrifices, que d'en offrir sans savoir si l'on plaira ou non à Dieu.* Il conclut ailleurs qu'il faut recourir à quelque dieu ou attendre du ciel un guide, un maître qui instruise l'homme sur ce sujet. Enfin il veut que l'on consulte l'oracle sur tout ce qui concerne les sacrifices et le culte des dieux : *Car*, dit-il, *nous ne savons rien de nous-mêmes sur tout cela, et nous ne saurions mieux faire que de suivre exactement les décisions de l'oracle.* Dans le *Phédon*, après que Socrate a dit ce qu'il pense sur l'immortalité de l'âme, et sur

la vie à venir, un de ses disciples répond : *La connaissance claire de ces choses, dans cette vie, est impossible, ou du moins infiniment difficile. Le sage doit donc s'en tenir à ce qui lui paraît plus probable, à moins qu'il n'ait des lumières plus sûres, ou la parole de Dieu lui-même qui lui serve de guide.* Les philosophes mêmes modernes qui loin de reconnaître le besoin qu'a l'homme de la révélation, rejettent celle que les mahométans, les Juifs et les Chrétiens prétendent que Dieu a faite, ne prouvent-ils pas ce besoin? Quand ils veulent ne suivre que les lumières de leur raison, ne donnent-ils pas dans des écarts? — Aucun auteur chrétien n'a fait sur ce sujet un travail plus complet que celui des *Helviennes* ou *Lettres provinciales philosophiques*, comme on le voit par le sommaire des matières qui y sont contenues. L'objet de cet ouvrage, dit-il, étant de mettre sous les yeux des lecteurs, les opinions diverses des philosophes modernes, le 1er volume est consacré à l'exposition et à la réfutation de leurs systèmes sur l'origine et la formation de l'univers. La première lettre expose le sujet de l'ouvrage; depuis la deuxième jusqu'à la seizième, système de M. de Buffon, ses erreurs physiques, ses *oui* et ses *non*...

« Tome II.—Métaphysique des philosophes modernes. — Lettres 32, 33 et 34. Philosophes pour Dieu, philosophes contre Dieu, philosophes entre deux, philosophes tantôt pour, tantôt contre, tantôt ni pour ni contre. — Voltaire à son lever, à son déjeuner, à son dîner, à son coucher, etc... — Lettre 35. Diversité et opposition de J.-J. Rousseau, sur Dieu et les athées... — Lettres 36 et 37. Les oui et les non de M. d'Alembert sur les preuves de l'existence de Dieu... — Lettres 38 et 39. Dieux des philosophes modernes. Le dieu grande âme; le dieu grand homme; le dieu grand tout; le dieu petit atome; le dieu million d'atomes; dieu de Robinet; dieu de Deslisle; le dieu tranquille; le double dieu. — Lettres 40 et 43. Opinion des philosophes sur la spiritualité de l'âme. Philosophes sans esprit, philosophes spirituels. Philosophes peut-être esprit et corps, peut-être tout matière. Voltaire esprit, Voltaire tout matière; Voltaire peut-être esprit, peut-être tout matière. Jugement provisoire d'Helvétius. Jugement définitif de même sur l'esprit. La raison du marquis d'Argens indécise et très-décidée sur l'esprit. L'âme de M. Robinet distincte de son corps, confondue avec son corps, moitié corps, moitié esprit... Philosophes à deux esprits, philosophes au double moi, mais à un seul esprit; à un seul esprit, à une seule âme, à un seul moi, et le tout très-matière; philosophe tout esprit, et rien de plus; philosophe tout esprit et tout matière... — Lettres 44 et 46. Diverses situations et diverses leçons du philosophe Tribauder sur la liberté...

« Tome III. Lettre 46. Diderot, Voltaire, et divers autres philosophes, tantôt libres, tantôt esclaves, machines, automates, girouettes.. — Lettres 48, 49. Philosophes mortels, immortels; tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt ni l'un ni l'autre; diverses métempsycoses... — Lettre 50. Philosophes égaux, supérieurs, inférieurs aux bêtes. — Lettre 51. Philosophes pour ou contre, et tantôt pour, tantôt contre, et en même temps pour et contre l'éternité de la matière... — Lettre 52. Diverses âmes philosophiques, le feu, l'eau, le mouvement, etc., etc...

« Tome IV. Morale des philosophes modernes. Lettres 61 et 62... Tout est dit, tout est vieux en morale; rien n'est dit encore, et tout est neuf dans cette même science. Sages tout à la fois premiers et derniers à l'école de la morale... — Lettre 63. Comment tout est neuf, quoique tout soit très-vieux en morale... Etat de la morale antérieurement à l'Evangile. 1° De la morale de la révélation, qui fut celle des Juifs; 2° de la morale du sentiment, qui fut celle des peuples; 3° de la morale de la raison, qui fut celle des philosophes... — Lettre 74. On prouve, d'un côté, qu'il n'y a dans ce monde ni vices ni vertus; on démontre, de l'autre, qu'il y a dans ce monde des vertus et des vices... Philosophes certains et incertains; Voltaire affirmant, doutant, niant l'existence des vertus et des vices. Diderot affirmant et niant. On demande à prouver l'unité de ces opinions... — Lettre 75. Que l'idée de la vertu est et n'est pas innée dans l'homme. Que cette idée est et n'est pas invariable. Que l'homme est bon, qu'il est méchant; qu'il n'est ni bon ni méchant; qu'il est moitié l'un, moitié l'autre, et tout cela à la même école... — Lettre 77. Métamorphose de la vertu chez les sages modernes. 1° Que la vertu est toute dans l'intérêt public; 2° qu'elle est toute dans l'intérêt personnel; 3° qu'elle n'est ni dans l'un ni dans l'autre; qu'elle est toute dans la sensibilité physique. — Lettre 79. 1° Que les passions sont bonnes, très-utiles; 2° qu'elles sont très-mauvaises, très-nuisibles; 3° qu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises. Opinion de quelques philosophes à droite, et des mêmes philosophes à gauche. — Lettre 80. 1° Que l'erreur en morale est toujours dangereuse; 2° que l'erreur en morale n'est jamais dangereuse.

« Tome V. — Lettre 81. Découverte du double catéchisme philosophique.... Chapitre à droite; le sage très-content du bonheur de ce monde; à gauche, le sage très-mécontent du bonheur de ce monde. Preuves de ce chapitre... — Chapitre 2. Vertus à renvoyer au préjugé; vertus à maintenir dans leur réalité, ou bien double doctrine sur la la chasteté, la pudeur, le célibat, le mariage, le libertinage, l'adultère, etc. — Chapitre 3. Autres vertus à renvoyer au préjugé, et à maintenir dans leur réalité. Piété filiale, amour paternel, amitié, reconnaissance, véracité, crainte de Dieu, pardon des injures, etc., etc. Preuves pour et contre. — Chapitre 4. — Conscience et remords réformés, conscience et remords maintenus. Preuves pour et contre... — Chapitre 5. Enfer détruit, enfer rétabli. Preuves pour et contre. — Chapitre 6. Moyens philosophiques d'établir la vertu parmi les hommes. Médecins, maréchaussée,

législation, bourreaux, communautés de biens, plaisirs, divorces, courtisanes, communauté et choix des femmes, musique, géométrie, etc... Preuves de ces moyens...— Chapitre 7. Suicide approuvé, suicide proscrit. Preuves pour et contre... — Lettre 85 et dernière. Dernière épreuve de la B. Excès de son dépit contre une philosophie qu'elle croyait moderne, et dont elle apprend à connaître la décrépitude. Preuves de cette décrépitude. Comparaison suivie, rapprochement, identité de l'école moderne et de l'école antique... L'école des philosophes comparée à celle de l'Evangile. Conclusion. — *Voy.* ce sommaire à la fin du tome V^e^.

« Par les noms des philosophes qui viennent d'être cités, on voit que, comme nous l'avons dit au commencement de notre *Histoire du christianisme*, ce n'est que depuis environ le milieu de ce siècle que le *philosophisme a enfanté* tant de productions contradictoires, absurdes et destructives de la religion même naturelle et des bonnes mœurs. Avant cette époque, les vrais philosophes rendaient les hommages les plus solennels à la religion chrétienne, tels que Bacon, Descartes, Locke, Newton, entre les mains desquels d'Alembert lui-même, dans son discours préliminaire de l'Encyclopédie, a mis le sceptre de l'empire philosophique, et qu'il appelle les véritables maîtres de l'esprit humain. Ce titre imposant ne leur convient pas exclusivement, et pourrait se donner avec justice à quelques autres au moins des philosophes chrétiens, tels que Bossuet, Fénelon, Arnaud, Nicole, Pascal, Malebranche, Pétau, Mabillon, Tillemont, Leclerc, parmi les Français; Leibnitz, Wolf, Budée, Mosheim, Grotius, Bernoully, Boerhaave, parmi les savants du Nord; les Galilée, les Baronius, les Sadolet, les Muratori, parmi ceux du Midi; enfin les Clarke, Cumberland, Boyle, Steele, Addisson, Méad, Warburton, chez les Anglais. Voy. *Essai sur l'union du christianisme avec la philosophie*, par M. Baudisson. »

— M. Maret parle ainsi de la philosophie séparée, c'est-à-dire de celle qui sans tomber dans les erreurs matérialistes ou panthéistes, rejette la révélation, et veut s'en tenir aux vérités naturelles (*Phil. et rel.* p. 472) : « Je dis que la philosophie pure ou séparée serait insuffisante, parce qu'elle mêlerait presque toujours des erreurs aux vérités qu'elle professerait; parce qu'elle ne prémunirait pas suffisamment l'esprit contre les dangers de doute et d'erreur inséparables de la spéculation rationnelle; parce que son enseignement offrirait des lacunes qu'il lui serait impossible de combler; parce que le genre humain presque tout entier échapperait à son action et à son influence; parce que, enfin, elle n'aurait pas une prise efficace sur l'âme humaine. »

Voici quelques fragments de la discussion consacrée à prouver ces diverses propositions : « Il y a des vérités nécessaires à l'homme pour atteindre à la perfection de ses fins naturelles,... et que la philosophie séparée ne peut pas lui donner... Telles sont toutes les vérités qui se rapportent aux questions d'origine et de fin, et en particulier de l'origine et de la fin de l'homme; celles qui ont pour objet les rapports complexes de Dieu avec le monde, les contradictions de notre nature, le remède du mal qui nous souille et nous dévore, le culte que nous devons à Dieu.... Il est manifeste que ces vérités ne peuvent pas être pour nous des axiomes... En second lieu, la plupart de ces vérités sont placées en dehors de notre expérience personnelle.... et de l'expérience historique. Reste le raisonnement, et je reconnais tout de suite qu'il a quelque pouvoir sur ces vérités... Ainsi le raisonnement peut prouver la spiritualité, l'immortalité, la vie future; mais il est incapable de nous dire ce que sera cette vie future, il ne peut pas même assurer avec une certitude absolue qu'elle sera éternelle... Quel parti prendre par rapport à ces questions que le raisonnement agite, mais qu'il ne peut résoudre ? Faut-il ignorer ces vérités, faut-il en douter ?..... N'est-il pas plus sage, plus raisonnable de désirer une lumière supérieure, une lumière plus abondante, qui vienne éclairer ces hauteurs, ces abîmes où ne peut atteindre ma raison !

« J'ai accordé à la philosophie séparée toutes les vérités rigoureusement démontrables. Mais il faut bien qu'elle reconnaisse que plusieurs de ces vérités lui sont venues fort tard, et d'une lumière qui ne se donnait pas pour la sienne. Je ne prends pour exemple que la vraie notion de la perfection divine impliquée dans celle de la création... Il y a là une question bien grave à éclaircir; et s'il était certain que des vérités démontrables sont arrivées à la raison par une lumière distincte de sa propre lumière, il n'y aurait plus de difficulté à reconnaître qu'elle a besoin de cette lumière pour parvenir à des vérités qui, de son aveu, ne sont pas susceptibles de démonstration rigoureuse.

« Toutes les considérations que je viens de présenter à votre méditation n'auraient-elles pas la force qu'elles possèdent, nous aurions encore des raisons décisives contre la suffisance de la philosophie séparée. Car la philosophie est le partage du petit nombre, du très-petit nombre.... Abandonnerez-vous les masses à elles-mêmes? Ce serait les condamner à l'ignorance, au vice, à une véritable barbarie. Les amenerez-vous aux écoles de la philosophie? Mais, pour philosopher, il faut des loisirs et de la capacité... Que leur faut-il donc?... Un enseignement sûr, facile, et cependant revêtu d'une autorité capable de commander leur assentiment... Cet enseignement lumineux, saint, uniforme, invariable, lait pour les enfants, pain pour les forts, simple et profond, tempéré et sublime,... cet enseignement sans lequel l'humanité n'arrivera pas à toutes ses fins naturelles, la philosophie, avec son langage savant, ses méthodes difficiles, ses systèmes nombreux et divers, la philosophie avec ses variations

et ses contradictions, le possède-t-elle? Jamais elle ne l'a donné, jamais elle ne pourra le donner. Il y a là une lacune immense qui accuse son insuffisance.

« Et si nous pénétrons dans l'âme humaine, si nous cherchons les ressorts secrets qui la font mouvoir vers le bien, nous reconnaîtrons sans peine qu'elle demande autre chose que des préceptes et même des exemples. »

— Le *Journal des Débats* (sept. 1857) répond à M. de Broglie, qui met la révélation au-dessus de la religion naturelle : « Nous craignons bien que le défenseur de la foi n'ait interverti les rôles et qu'il n'ait pris le chêne pour le lierre et le lierre pour le chêne. On serait en droit de lui demander laquelle, de la religion naturelle ou de la religion révélée, vit d'emprunts aux dépens de l'autre, laquelle fournit le plus de séve et de suc nourricier à l'autre..... La religion naturelle est une puissance anonyme qui fait son chemin lentement, obscurément dans le monde. Elle établit son règne invisible sous le voile de la religion positive, comme ces ministres célèbres dont le génie viril envahit l'autorité souveraine que des rois dégénérés laissent échapper de leurs mains débiles. Nier les progrès de la religion naturelle au XIXe siècle, c'est nier l'évidence; ils sont empreints dans nos mœurs, dans nos croyances, dans nos lois, dans l'esprit général de la civilisation moderne. Où s'arrêtera le progrès?.. Le malheur est que la raison, cette faculté maîtresse, à qui semble assigné de droit divin le gouvernement de l'homme et des sociétés dans l'ordre religieux, comme dans l'ordre civil, est condamnée à lutter, depuis que le monde existe, contre des instincts jusqu'ici irrésistibles qui ont pris officiellement le pas sur elle!... La vraie philosophie est à la fois chaleur et lumière, apostolat et milice. La vraie philosophie est de ce monde, et sa prétention est de le gouverner un jour. Toutefois elle est obligée de conformer son rôle à sa fortune actuelle, et pour dire son dernier mot sur la religion naturelle, elle doit se rabattre et poser la question dans les termes que voici : La raison toute nue, la vérité toute nue, suffit-elle au commun des hommes? Je tiens à ce point d'interrogation, car il est une profession de foi tout entière. »

M. de Maumigny répond (*Univers* du 22 septembre 1857) : « Comme tous les Chrétiens, le *Journal des Débats* reconnaît deux cultes, l'un spirituel et catholique, qui adore Dieu en esprit et en vérité, l'autre figuratif et particulier; seulement il fait de la réalité la figure, et de la figure la réalité... Voici la base de son argumentation : « Autres sont le point de vue, les conditions, les procédés de la religion positive, autres sont ceux de la religion naturelle. Toute religion positive est l'expression plus ou moins fidèle de l'humanité considérée dans telle ou telle phase, dans tel ou tel cycle déterminé de son existence historique et de sa marche progressive à travers les siècles. La religion naturelle, fruit de l'esprit philosophique, est l'idéal de l'homme tel qu'il devrait être... Dans la religion naturelle, c'est la raison pure qui joue le principal rôle; les sens et l'imagination ne sont que des auxiliaires (c'est l'inverse dans les religions positives). » « Fruit de la raison de l'homme, » reprend M. de Maumigny, « la religion naturelle est une religion particulière, en ce sens que la forme du culte n'étant pas prescrite, peut varier dès lors suivant les lieux, les temps, les peuples, les individus. D'autre part, elle est figurative, en ce sens que Dieu n'est point connu en lui-même et tel qu'il est, mais tel qu'il se laisse deviner dans l'énigme de la création. Fondée sur la parole de Dieu, fondée sur la révélation, la religion positive, au contraire, est immuable comme Dieu lui-même, vraie comme Dieu lui-même, universelle comme Dieu lui-même. Le dogme, le culte, la prière, rien n'y est arbitraire. Tout ce qu'il y a d'essentiel nous vient d'en haut, et la parole de Dieu est le fond de la liturgie. » Le profond écrivain montre ensuite que le principal argument des rationalistes n'est qu'une équivoque; car pour exalter la raison au-dessus de tout, ils la prennent dans le sens absolu, objectif, dans lequel elle est vraiment infaillible; et ils en concluent que la raison de chacun est souveraine! Il termine en montrant que Jésus-Christ est non-seulement la raison illuminante, mais encore la *raison humaine* par excellence; refuser de l'écouter, c'est donc rejeter la raison humaine, que seul il possède dans sa plénitude. Il est donc doublement absurde de donner à notre raison particulière la souveraineté dans l'ordre religieux. Car le rationalisme veut chasser le Christ de l'ordre religieux après l'avoir chassé de l'ordre civil. »

— Le P. Ventura dit dans son livre sur *La tradition*, p. 344 :

« Les cultes païens ne sont que la révélation primitive, la vraie religion, la religion universelle catholique, défigurée par les absurdités les plus grossières, par les obscénités les plus révoltantes. Le judaïsme n'est que cette même révélation, cette même religion restée à l'état de préparation, de figure, de prophétie; il est cette même révélation, cette même religion, mais incomplète. Toutes les sectes hérétiques, le mahométisme lui-même, ne sont pas des religions positives; elles ne sont que des protestations ou des négations plus ou moins étendues du dogme chrétien. Ce sont donc la même révélation, la même religion mutilée. Il est donc évident que, parmi toutes les religions du monde, le christianisme est la religion primitive, seule pure et parfaite, et que dans le christianisme, le catholicisme est la révélation primitive, seule pure et parfaite, et en même temps *entière*. C'est donc dans l'Eglise catholique seulement que se trouve la révélation primitive, la religion universelle de l'humanité aussi pure et entière qu'elle est sortie de la bouche du Dieu créateur, et qu'elle a été restaurée et perfectionnée par la mission du Dieu rédemp-

leur... *Il est certain*, dit saint Augustin, *que cette religion qu'on appelle chrétienne aujourd'hui, a été connue chez les anciens, et même dès l'origine du genre humain.* A l'exception près que les anciens croyaient en Jésus-Christ qui devait venir, et que nous croyons en Jésus-Christ qui est venu; à l'exception près que cette foi au divin Rédempteur, qui est explicite chez les Chrétiens, était le plus souvent implicite chez les gentils; à l'exception près que nous croyons comme s'étant accomplies les prophéties et les promesses faites à l'homme dès l'origine du monde, que les anciens croyaient comme devant s'accomplir dans un temps plus ou moins éloigné ; à l'exception près enfin que les anciens avaient en figure et à l'état d'imperfection et d'attente les mêmes rites et les mêmes sacrements que nous possédons en réalité, en fait et dans toute leur perfection. » (*Voy.* dans notre IIIe p. des *Confér.*, l'*Essai sur les sacrements avant le christianisme.*) Et plus loin : « Pour laisser aux causes secondes la liberté de leur action, Dieu a pu permettre que la *création* primitive du corps de l'homme pût être viciée par la génération humaine, choisie comme le moyen de continuer l'opération créatrice, et que la révélation primitive faite à l'homme pût être altérée par la tradition humaine, chargée de perpétuer l'acte *révélateur*... Mais ce double dégât de l'œuvre divine n'a pu être permis que par rapport aux accidents et non par rapport à la substance de cette œuvre. »

On lit dans les *Débats* du 30 avril 1852 :

« Socrate et Zénon, Cicéron et Sénèque, ont professé les principes de la plus saine et de la plus pure morale. Entre cette morale, à laquelle on donne le nom de païenne, et la morale chrétienne, quelle est donc la différence essentielle et caractéristique? La morale de Socrate est la morale humaine par excellence, la morale de ce monde et de cette vie; la morale de l'Evangile est la morale surhumaine, la morale de l'autre monde et de l'autre vie. L'une a pour but la vertu laïque, l'autre la perfection mystique ; l'une fait des hommes, l'autre fait des saints. Or est-il écrit que tous les hommes sont vases d'élection? Sommes-nous prédestinés à vivre en odeur de sainteté? Non, c'est l'Evangile qui le dit : *Beaucoup d'appelés et peu d'élus.* (*Matth.* xx, 16.) La conséquence à tirer de là, c'est que... aux laïques, les devoirs et les vertus laïques ; aux mystiques, les devoirs et les vertus mystiques. » Ce morceau est à conserver comme spécimen du degré auquel le rationalisme peut embrouiller les idées des meilleurs esprits. Peut-être aussi l'auteur a-t-il voulu seulement plaisanter, ce qui n'est pas de bon goût en matière si grave. Comment croire, en effet, qu'un homme sérieux, partageant l'humanité en deux groupes, s'avise de mettre d'un côté les *laïques* et de l'autre les *élus*? C'est à peu près comme s'il avait dit : Tous les hommes sont ou boulangers ou nègres. Et cette prétention d'assimiler la distinction des laïques et des élus à celle de l'ordre naturel et du surnaturel, à celle aussi des préceptes et des conseils ! car l'auteur confond tout cela dans son pathos. Mgr l'évêque de Poitiers a exposé les idées des rationalistes un peu mieux qu'ils ne le font eux-mêmes. Ecoutons ce qu'il met dans la bouche d'un philosophe : « Vous me parlez d'une vie supérieure et surnaturelle; vous développez tout un ordre surhumain, basé principalement sur le fait de l'incarnation d'une personne divine. J'admire cette hauteur de vue et de spéculation; mais, si je rougis de tout ce qui m'abaisserait au-dessous de ma nature, je n'ai non plus aucun attrait pour ce qui tend à m'élever au-dessus. Ni si bas ni si haut! Je ne veux faire ni la bête ni l'ange ; je veux rester homme. D'ailleurs, j'estime grandement ma nature; réduite à ses éléments essentiels et telle que Dieu l'a faite, je la trouve suffisante; je n'ai pas la prétention d'arriver, après cette vie, à une félicité ineffable, à une gloire transcendante, si supérieure à toutes les données de ma raison; et surtout je n'ai pas le courage de me soumettre ici-bas à tout cet ensemble d'obligations et de vertus surhumaines. Je serai reconnaissant envers Dieu de ses intentions généreuses, mais je n'accepterai pas des bienfaits qui seraient pour moi un fardeau. Je vivrai selon les lois de ma conscience, selon les règles de ma raison et de la religion naturelle; et Dieu ne me refusera pas, après une vie honnête et vertueuse, le seul bonheur éternel auquel j'aspire, la récompense naturelle des vertus naturelles. » Le savant évêque de Poitiers (il faut lire en entier la belle instruction synodale dont nous venons d'extraire les lignes qui précèdent) montre que l'homme n'a pas le droit de refuser une faveur que Dieu lui offre, en lui imposant l'obligation de la recevoir; que la raison de l'homme ne peut pas lui montrer suffisamment le bien que Dieu, en fait, exige de lui, et qu'elle ne montre pas même, livrée à ses seules forces, tout ce qu'elle peut montrer avec une assistance divine.

Mgr l'évêque de Poitiers est revenu depuis sur la même erreur. Dans son *Instruction synodale sur les principales erreurs du temps*, il réfute avec une grande force de raisonnement et avec une grande éloquence, ceux qui prétendent pouvoir rester en dehors de l'ordre surnaturel, sous prétexte qu'ils sont laïques; il montre que cette erreur a succédé à une autre toute contraire qui diminuait ou même supprimait la différence entre le prêtre et le laïque. On jugera de la haute valeur de cet ouvrage par l'extrait suivant où est rapporté un admirable passage de saint Augustin : « Mes frères, » disait saint Augustin (Serm. 340, *in die ordinationis suæ*, 11, n° 1), mon sujet d'effroi c'est la considération de ce que je suis pour vous ; mon sujet de consolation c'est la considération de ce que je suis avec vous. Pour vous, je suis évêque ; avec vous, je suis Chrétien. La première qualité, en m'élevant au-dessus de vous, m'impose une charge et un péril; la seconde qui m'égale à

vous, est pour moi, comme pour vous, le principe de la grâce et du salut. Et certes, il m'est plus doux et plus avantageux d'avoir été racheté avec vous que d'avoir été préposé sur vous. » — « Messieurs, reprend Mgr de Poitiers, « saint Louis est touchant, il est admirable quand il place si haut la royauté spirituelle de son baptême, qu'il aime à s'appeler Louis de Poissy plutôt que Louis de France. Mais saint Augustin ne vous semble-t-il pas plus sublime encore, et ne vous donne-t-il pas une idée encore plus magnifique de la régénération baptismale, quand, sans déroger en rien à la vertu de l'onction pontificale, qui a surajouté en lui le caractère plus élevé du sacerdoce à celui du christianisme, déposant en quelque sorte devant son peuple la mitre qui sied si bien à sa noble tête, il veut ne se complaire que dans sa qualité de Chrétien, et ne trouve de consolation et de sécurité que dans ce titre commun aux brebis et aux pasteurs ! »

— M. Renan a parlé des œuvres posthumes de Lamennais, dans la *Revue des deux mondes* du 15 août 1857. Nous allons résumer cet article qui contient des indications précieuses sur les dernières idées de Lamennais, et sur les idées actuelles de M. Renan, lesquelles, nous l'espérons, ne seront pas les dernières. Nous accompagnerons notre analyse de quelques réflexions.

— M. Renan indique nettement dès son début le caractère de sa critique : « On raconte, » dit-il, « que quand les missionnaires de Rome, après avoir converti au christianisme les Saxons de Northumbrie, les engagèrent à renverser eux-mêmes les idoles que, jusque-là, ils avaient adorées, nul n'osa porter la main sur ces images, longtemps consacrées par la foi et la prière. Au milieu de l'hésitation générale, un prêtre se leva et abattit d'un coup de hache le dieu dont il connaissait mieux que personne la vanité. L'attaque du prêtre a toujours ainsi un caractère particulier de froideur et d'assurance : on sent dans les coups qu'il porte une sûreté de main que le laïque n'atteint jamais. Celui-ci, habitué à regarder de loin le sanctuaire, ne s'en approche qu'avec respect, même quand la Divinité l'a quitté ; mais le prêtre qui en connaît les secrets, l'ouvre et le livre aux regards avec l'audace d'un familier. » A voir la manière dont M. Renan attaque l'Eglise, on est tenté de se demander s'il n'est qu'un laïque? Que signifie, en effet, le passage que nous venons de citer, si on le rapproche de tant d'autres du même écrivain? Il signifie que le catholicisme est comme la religion de Northumbrie, un symbole que la *Divinité a quitté*, et par conséquent où elle n'a jamais résidé que par l'imagination des fidèles. Il signifie, que M. de Lamennais n'a pas eu moins raison d'attaquer l'Eglise, que le prêtre des idoles n'a eu raison de se faire Chrétien. Nous accordons à M. Renan qu'en général le prêtre apostat se fait remarquer par son audace. Mais s'imaginer qu'il est plus digne d'être écouté après qu'avant son apostasie, et que pour porter un jugement éclairé sur la religion, il est utile d'entendre ce qu'en dit cet ancien *familier*, c'est s'abuser étrangement. L'apostat sans doute a de grandes facilités pour semer l'erreur ; mais, loin de pouvoir donner aux autres une notion exacte de sa foi répudiée, il est incapable de s'en faire à lui-même une juste idée. La claire connaissance des vérités surnaturelles ne se conserve que par un commerce assidu et respectueux. Le doute est l'ennemi de la lumière. On pourrait lui donner pour symbole un éteignoir.

M. Renan continue ainsi : « Un même système de haine éloquente appliquée aux objets les plus divers, voilà Lamennais... Le besoin de voir partout des mystères d'iniquité, la conception d'un idéal satanique et pervers, qu'il imaginait tout exprès pour servir de prétexte à sa colère, lui inspiraient ces sombres images qui obsédaient et souvent égaraient sa raison... La flamme vive et passagère de la passion méridionale n'a rien de commun avec ce feu ardent et sombre, avec cette colère profonde et obstinée qui ne veut pas être adoucie. Il n'y a pas de plus mauvaise disposition pour un philosophe et un critique; il n'y en a pas de meilleure pour un artiste et un poëte... Le ton absolu des opinions de Lamennais qui nous a valu tant de pauvres raisonnements, tant de jugements défectueux, nous a valu aussi les cinquante pages de grand style les plus belles de notre siècle... Lamennais n'eut pas de maître connu... Il ne fut jamais au courant de son temps. La discipline complète de l'esprit, fruit d'une gymnastique prolongée de toutes les facultés, suppose des contacts nombreux avec des ordres très-divers d'activité intellectuelle ; elle n'est guère possible que dans les grands centres de mouvement littéraire et scientifique, comme sont les capitales, ou, en Allemagne, les villes d'universités. Lamennais ne dut rien à ces influences générales : son caractère de race, très-profondément accentué, et son éducation ecclésiastique, la Bretagne et le séminaire, voilà ses origines, et, si je l'ose dire, toute son explication... La foi ardente des peuples bretons... est le fait de natures loyales qui ont besoin de se dévouer à une cause. Or, les causes auxquelles les âmes honnêtes se dévouent le plus volontiers sont toujours les causes désespérées... L'éducation ecclésiastique, qui a de graves inconvénients quand il s'agit de former le citoyen et l'homme pratique a d'excellents effets pour réveiller et développer l'originalité de l'esprit. L'enseignement de l'Université, qui est certainement plus régulier, plus solide, plus discipliné, a l'inconvénient d'être trop uniforme et de laisser trop peu de place au goût individuel soit du professeur, soit de l'élève. L'Eglise, en littérature, est, somme toute, moins dogmatique que l'Université. Le goût y est moins pur, les méthodes y sont moins sévères, mais la superstition littéraire du XVIIe siècle y est moindre. Le fond y est peut-être moins sacrifié à la forme. On y trouve plus de déclamation, mais moins de rhétorique. Cela est vrai surtout de l'en-

seignement supérieur, soustrait à toute inspection, à tout contrôle officiel ; le régime intellectuel des grands séminaires est celui de la liberté la plus absolue; rien ou presque rien n'étant demandé à l'élève comme devoir rigoureux, il reste en pleine possession de lui-même. Qu'on joigne à cela une solitude absolue, de longues heures de méditation et de silence, la constante préoccupation d'un but supérieur à toutes les considérations personnelles, et on comprendra quel admirable milieu forment de pareilles maisons pour développer les facultés réfléchies. Un tel genre de vie anéantit l'esprit faible, mais donne une singulière énergie à l'esprit capable de penser par lui-même. On en sort un peu dur, parce qu'on s'est habitué à placer une foule de choses au-dessus des intérêts, des jouissances et même des sentiments individuels; mais cela même est la condition des grandes choses, qui ne se réalisent jamais sans une forte passion désintéressée. Voilà pourquoi les séminaires sont une source si importante d'esprits distingués et tiennent une si grande place dans la statistique littéraire. La nullité même de l'enseignement qui s'y donne est en un sens un avantage : l'esprit des jeunes gens y conserve plus de liberté que dans les écoles où l'enseignement est trop réglé. La vieille scolastique qu'on y apprend est si insignifiante, que personne ne peut s'en contenter. M. Lamennais sortit du séminaire tout formé... Les premiers essais, d'un caractère purement ascétique qu'il publia dès 1807, sont aussi parfaits de style que ses ouvrages les plus admirés. On y trouve ce mélange pénétrant d'onction et de vigueur qui forme le cachet de son génie. Il eut tout d'abord, et garda à travers ses transformations l'ampleur du style ecclésiastique, ce vocabulaire sonore, à nuances tranchées, qu'il a porté avec lui dans les camps les plus divers. Le prêtre a un style à part, et dont il ne se débarrasse jamais. Le grand absolu de ses thèses lui permet des airs hautains qui siéraient mal au philosophe... Il est censé parler au nom de Dieu; cela est très-choquant dans la polémique, où, par la loi même du genre, les deux adversaires sont égaux; et, en effet, rien de plus fatigant que la polémique catholique, l'apologiste se donnant une foule d'avantages que la critique désintéressée doit se refuser; mais dans les ouvrages oratoires cette façon de prendre les choses de haut est d'un assez grand effet. C'est par là que les mandements des évêques se font souvent lire avec agrément, et que le latin des bulles papales, sans signifier grand'chose, a un certain charme de plénitude et de grave harmonie. » Nous ne relèverons pas l'inconvenance de ces dernières paroles ; tout ce qu'elles prouvent, c'est que M. Renan n'est pas en état de comprendre et d'apprécier le *latin des bulles papales ;* mais nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que, dans la polémique entre Catholiques et rationalistes, les airs hautains, les exigences fatigantes sont du côté de ces derniers, qui n'ont pourtant pas l'excuse d'être *censés parler* au nom de Dieu. N'est-ce pas en effet un avantage énorme que se donne l'incrédule de récuser *a priori* toutes les doctrines qui dépassent le niveau de sa raison, même quand il lui serait démontré qu'elles sont révélées de Dieu? Pourquoi, d'ailleurs, M. Renan ne spécifie-t-il pas ces avantages que s'accorde, *contre la loi du genre*, la polémique catholique? Accuser d'une manière aussi vague, n'est-ce pas réellement fuir la discussion, en mettant l'adversaire dans l'impossibilité de répondre ?

M. Renan reproche ensuite à M. de Lamennais d'avoir traité à chaque page de l'*Essai sur l'indifférence* des matières qui sont du domaine de l'érudition, et cependant d'avoir négligé de profiter des travaux historiques et philosophiques des Allemands, de s'en être tenu à des livres de dixième main, et d'avoir ainsi commis beaucoup d'erreurs. Il ajoute : « Quand on parle des choses, il faut les savoir aussi bien que possible. Voltaire écrivait à Cideville qu'il se proposait bien de ne pas lire l'*Histoire littéraire de la France*, que compilaient patiemment, volume par volume, les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Quel dommage ! Et que d'erreurs sur le moyen âge, ses mœurs et ses institutions ne se fût-il pas épargnées s'il eût étudié avec plus de soin le savant ouvrage dont il parlait sur un ton si cavalier! Bossuet de même écrivit toute sa vie sur la Bible, et n'eut que dans ses dernières années l'idée d'apprendre l'hébreu; notez que préalablement il s'était permis de persécuter Richard Simon qui le savait...

« Le reproche que j'adresse à M. de Lamennais ne lui est pas personnel : il s'applique à toute l'école si distinguée à beaucoup d'égards, qui, dans la première moitié de notre siècle, a cherché à relever le catholicisme du discrédit où il était tombé. Cette école à laquelle on ne peut contester une véritable valeur en philosophie, et surtout en esthétique, en a très-peu sous le rapport de l'érudition. Cela est tout simple : la partie savante de l'ancien clergé qui avait survécu à la révolution, ou bien s'était totalement sécularisée, ou bien était tenue par ses tendances jansénistes et gallicanes en dehors de la nouvelle école. M. Daunou et dom Brial se fussent donné la main pour condamner des idées aussi contraires à leurs habitudes d'esprit. Or, en érudition, la tradition est nécessaire, et les plus louables efforts n'y sauraient suppléer. M. de Châteaubriand, qui avait une intuition si vive des temps et des races, fut arrêté sur le seuil de la grande histoire par l'insuffisance de son instruction. M. de Bonald faisait de grandes considérations sur la succession des systèmes philosophiques, et n'avait guère lu, hélas! en fait d'histoire de la philosophie que M. de Gérando, M. de Maistre, qui avait l'esprit éveillé sur tant de choses, en resta toujours à la philologie des Jésuites, dont les *Soirées de Saint-Pétersbourg* présentent de si amusants spécimens. M. de Lamennais

s'en tint également aux vieux arguments qui, depuis plus d'un siècle, n'ont pas cessé de défrayer les apologistes; il ne soupçonna pas un moment que la science eût depuis cinquante ans entièrement changé d'aspect. Même sorti de l'Eglise, il ne se renouvela pas; en philosophie du moins, il ne dépassa jamais ses cahiers du séminaire.... La foi à son infaillibilité l'empêcha de rien demander au dehors, et de comprendre l'esprit du véritable critique se livrant pieds et mains liés aux faits pour que les faits le traînent où ils veulent... » M. Renan essaye ensuite de prouver l'incompatibilité du catholicisme avec la liberté de conscience, les tendances modernes, etc. : « Le mot de *liberté*, » dit-il, « ne saurait avoir pour les Catholiques le même sens que pour *nous*. » Mais à cette vérité incontestable, il mêle une foule d'aperçus aussi faux que disparates; on en jugera par les extraits qui suivent : « Ce que Socrate a été pour le mouvement philosophique de la Grèce antique, Lamennais l'a été pour le mouvement catholique contemporain : tout procède de lui. Le changement qu'il avait désiré avec une si ardente passion s'est fait sans lui, malgré lui, et avec ses malédictions. S'il eût attendu quelques années, il eût vu les principes qui le faisaient condamner devenir la politique générale de l'Eglise.» M. Renan confond tout ici. La contradiction qu'il signale dans Lamennais est réelle, s'il parle de ses tendances ultramontaines; mais là n'est pas la cause de sa condamnation; quant aux principes qui l'ont fait condamner, c'est-à-dire quant au droit absolu de l'erreur à la liberté, M. Renan reproche précisément à l'Eglise de ne pas l'admettre! Mais continuons de lire : « L'état de l'Eglise de France est bien maintenant ce que le voulait Lamennais en 1825, et l'état général de l'Eglise tend de plus en plus vers le même idéal.... Il vit que le système des Eglises nationales, composées de diocèses organisés sur une sorte de droit divin, allait se perdant dans l'idée de catholicité, que la féodalité, ou, en d'autres termes, la souveraineté divisée, tendait à disparaître de l'Eglise, comme elle a disparu de l'Etat, et que l'Eglise obéissait comme le monde entier à une tendance vers la centralisation. La justesse de ses prévisions sur tous ces points est vraiment digne d'admiration; je suis persuadé que l'avenir ne fera que confirmer ce qu'il a si finement entrevu. Sans vouloir en effet hasarder de prophétie sur un sujet aussi délicat, il est permis de dire qu'une grande révolution est sur le point de s'accomplir dans le sein de la catholicité; que dis-je? elle est déjà accomplie. Le type du gouvernement que Napoléon imagina pour la France devient celui de l'Eglise. L'institution de l'évêque envisagé comme le souverain spirituel de son diocèse, réglant sa liturgie, parlant seul à ses fidèles par ses Mandements, est en contradiction avec l'état actuel du monde et la tendance des temps modernes vers les grandes agglomérations. L'évêque en vient de plus en plus à n'être que le représentant d'un pouvoir central, un véritable préfet. Que restera-t-il debout dans un pareil état de l'Eglise? Deux choses : l'administration romaine et le journalisme. Le journalisme, en effet, est seul capable d'une action centrale. L'évêque s'adresse à quelques milliers de fidèles, répandus sur quelques lieues de territoire. Le journaliste catholique s'adresse à toute la chrétienté; il peut enseigner dans le diocèse même de l'évêque qui le combat, parler aux fidèles sans permission du pasteur. On ne songe point assez à l'énorme importance de cette révolution; ce que les ordres mendiants furent au XIIIe siècle, le journaliste catholique l'est de nos jours : un pouvoir indépendant de l'évêque, tenant ses pouvoirs du Pape, exerçant sur le terrain de l'évêque sans sa participation. L'épiscopat a fini, à force de luttes, par vaincre les ordres religieux; vaincra-t-il le journalisme? Il est certain du moins que, jusqu'ici la victoire est restée à ce dernier: nous avons vu un archevêque humilié devant un journaliste, son diocésain; nous avons vu poser en principe, que l'ordinaire ne peut rien sur le journal qui s'imprime dans son diocèse. Il est évident que le gouvernement de l'Eglise est dominé de plus en plus par des influences extraépiscopales, et que l'avenir appartient à tout ce qui, de près ou de loin, exercera une action centrale dans la catholicité.

« Mais qu'on réfléchisse à une autre conséquence qui sort invinciblement de ces prémisses. L'administration centrale de la catholicité, établie à Rome, et destinée à attirer tout à elle, ne peut point être la papauté italienne des derniers siècles, fondée sur les traditions et les habitudes de l'esprit romain. Tandis que la papauté a eu dans l'Eglise un pouvoir restreint, elle a pu déférer ce pouvoir à l'Italie; mais du jour où la catholicité sera réellement gouvernée par Rome, elle voudra que Rome soit une vraie image de la catholicité. Déjà les clergés locaux sont représentés à Rome par un certain nombre d'hommes importants, qui bientôt deviendront des puissances, et rejetteront dans l'ombre les rouages purement romains. Il se passera là quelque chose de ce qui arriva dans la Rome profane le jour où elle fut maîtresse du monde : le monde l'absorba à son tour; Rome ne fut plus dans Rome; les provinces l'envahirent, en firent leur chose et se gouvernèrent par elle. Ainsi la papauté prendra le gouvernement entier de la catholicité, mais la catholicité voudra alors que la papauté soit catholique et non plus italienne. Le fait qui s'est si souvent et si logiquement produit au moyen âge, lorsque la papauté était cosmopolite, tend à se produire de nouveau, et, de même que la papauté universelle du moyen âge eut des Papes de toutes les nations, de même que la Rome impériale eut, au bout de quelque temps, des empereurs faits par les provinces, Rome aura des Papes étrangers à l'Italie, Français surtout, puisque la France a été le point de départ et sera longtemps le

foyer du parti catholique. Le jour où Pie IX a reconnu qu'en suivant une politique italienne, il perdait la papauté, il a posé la question dans ses véritables termes. La papauté ne peut plus être qu'universelle : le personnel italien de l'administration romaine ira baissant de plus en plus; il cessera de se recruter, et ses vides seront remplis par des étrangers. Mais l'Italie, ne profitant plus de la papauté et n'y présidant plus, n'en voudra plus, et ne supportera pas qu'une fraction notable de son territoire reste sacrifiée à une administration qui n'aura plus rien d'italien. Que conclure de tout cela? Que la papauté s'en va de l'Italie; qu'avant cinquante ans, il sortira d'un conclave un Pape non Italien. Ce jour-là le parti catholique aura remporté sa dernière victoire, et sera arrivé réellement au gouvernement de la catholicité. » Ce qu'il y a de vrai dans tout cela a été dit, il y a sept ou huit ans, par M. Auguste Nicolas, dans un Appendice à ses *Etudes philosophiques sur le christianisme.* Mais M. Renan y ajoute des inexactitudes, des exagérations, des confusions. Il se laisse éblouir par les apparences, et des modifications superficielles lui semblent des transformations radicales. Les attributions de l'épiscopat et celles de la papauté, dans ce qu'elles ont d'essentiel, sont aujourd'hui ce qu'elles ont toujours été, et elles ne changeront jamais. Cette immutabilité se concilie très-bien avec le soin que prend l'Eglise de varier sa discipline selon les besoins des peuples catholiques. Dix-huit siècles d'expérience prouvent assez cette affirmation. Le pouvoir épiscopal n'a rien à craindre des progrès de l'amour des fidèles pour le Saint-Siége; car le Saint-Siége a toujours été le premier défenseur du pouvoir épiscopal. L'un et l'autre d'ailleurs reposent sur la parole de Dieu, et il faut être bien prévenu pour ne pas reconnaître que le Pape a toujours gouverné, comme aujourd'hui, la catholicité, et que les évêques gouvernent encore, comme autrefois, leurs diocèses. M. Renan voit une incompatibilité entre l'affaiblissement de l'élément italien dans les conseils du Pape, et le maintien du pouvoir temporel pontifical; mais il se contredit; car il compare lui-même ce qu'il appelle la centralisation de l'Eglise avec l'influence des Papes au moyen âge; et cependant, au moyen âge, la fréquente élection d'étrangers au souverain pontificat n'empêchait pas le Pape d'exercer un pouvoir temporel plus étendu qu'aujourd'hui, même en Italie. D'ailleurs le Pape ne pourrait-il pas faire gouverner ses Etats par des Italiens, tout en faisant participer les étrangers au gouvernement général de l'Eglise? Si certaines branches de ce gouvernement général sont indépendantes les unes des autres (par exemple, la Congrégation de l'Index et celle des Rites), l'administration temporelle de l'Etat pontifical pourrait bien plus facilement encore être séparée du gouvernement spirituel, quoique dépendant de la même volonté supérieure.

« Ce que nous reprochons à Lamennais, » dit plus loin M. Renan, « ce n'est pas d'avoir changé, mais d'avoir changé d'une manière trop absolue, et, sans rien garder de la foi qu'il abandonnait, d'avoir passé subitement de l'amour à la haine. Quand on lui parlait de ses variations, il avait coutume de répondre : *Je plaindrais l'homme qui n'aurait jamais changé.* Il avait raison, si, par changement, il entendait le progrès rationnel d'une intelligence embrassant chaque jour un horizon de plus en plus étendu, tout en conservant le sentiment de ce qu'il y avait de bon et de vrai dans les états qu'elle a quittés; mais les variations de Lamenais ne furent pas de ce genre : le lendemain du jour où il avait abandonné une croyance, il la détestait. En cela, il montra peu de critique; car le premier principe de la critique est qu'une doctrine ne captive ses adhérents que par ce qu'elle a de légitime. On se fait injure à soi-même en admettant qu'on a pu croire et aimer ce qui n'avait rien de vrai ni d'aimable. Si, au lieu de sortir du christianisme pour des motifs où la politique et la passion eurent plus de part que la froide raison, il en fût sorti par la voie royale de l'histoire et de la critique, peut-être eût-il gardé sa paix, et se fût-il épargné les choquantes contradictions qui ont semblé aux yeux de plusieurs une tache à sa probité. » M. Renan, qui ne manque pas une occasion de nous dire qu'il n'est plus Catholique, tâche ici de justifier la *voie royale* par laquelle il est sorti du christianisme. Peut-être, cependant, n'a-t-il pas *gardé sa paix.* Nous le souhaitons, afin qu'il éprouve le besoin de changer encore, et qu'il reconnaisse enfin que le catholicisme, étant la vérité, est assez vaste pour que l'on puisse, sans en sortir, *embrasser chaque jour un horizon de plus en plus étendu.*

« Lamennais, » ajoute-t-il, « ne vit pas que la politesse renferme un grand fonds de justesse et de philosophie, il ne comprit pas ce qu'il y a d'ironie dans un certain respect... Il y a chez lui trop de colère, et pas assez de dédain; les conséquences littéraires de ce défaut sont fort graves; la colère amène la déclamation et le mauvais goût; le dédain, au contraire, produit presque toujours un style délicat. La colère a besoin d'être partagée, elle est indiscrète; car elle veut se communiquer. Le dédain est une fine et délicieuse volupté, qu'on savoure à soi seul. Il est discret, car il se suffit. » — Pourquoi donc M. Renan ne savoure-t-il pas son dédain à lui tout seul, au lieu de l'étaler dans les journaux? D'ailleurs, n'est-ce pas se faire injure que de dédaigner, même secrètement, ce qu'on a cru? Toutes ces contradictions ne l'embarrassent nullement, et il poursuit : « A cet égard, je suis toujours tenté d'opposer à Lamennais l'exemple d'un homme qui, comme lui, avait été prêtre, et qui avait professé la théologie. Daunou, dont la foi était peut-être plus éteinte que la sienne, travailla toute sa vie sur des matières ecclésiastiques

sans qu'on puisse trouver dans ses écrits, ni une concession à ses anciennes croyances, ni une vivacité contre elles. Qu'on lise son bel article sur saint Bernard, dans l'*Histaire littéraire de la France;* c'est d'un bout à l'autre un sarcasme du moyen âge et de ses institutions, voilé sous les formes d'un respect apparent. Lamennais ne connut, ni cette indulgence de l'homme judicieux qui a appris à tout comprendre, ni cette haute placidité de la philosophie, qui ayant dépassé la sphère des disputes et des contradictions, est arrivée, comme on disait autrefois, à se reposer en Dieu. Par là s'explique la médiocrité relative des ouvrages philosophiques qu'il produisit dans sa seconde période. »

M. Renan parle ensuite des OEuvres posthumes de Lamennais, « Le rhéteur, » dit-il, « domine dans la Préface du *Dante:* l'homme attachant et digne de toute l'attenton de la critique se retrouve dans les *Mélanges.* Il se retrouve bien plus encore dans la *Correspondance*...Il est fâcheux que Lamennais, en traduisant la *Divine Comédie,* se soit cru obligé de joindre à sa traduction des considérations appartenant à l'histoire littéraire, avec laquelle il n'était point familier, et toute une philosophie de l'histoire, qui a le tort de dégénérer souvent en lieux communs... L'histoire devient sous sa plume une sorte de grisaille incolore, formée par la réunion du blanc et du noir. (Suit une citation furibonde contre la féodalité.) Si M. de Lamennais, au lieu de s'en tenir à des données superficielles, avait lu seulement les vieilles lois barbares recueillies dans le *Corpus Juris Germanici antiqui,* il eût reconnu que, loin de contribuer à détruire, la race germanique a plus contribué qu'aucune autre à fonder la liberté, le droit de l'individu contre l'Etat, et les institutions politiques dont les peuples modernes sont le plus justement fiers. L'Histoire de la théologie chrétienne suggéra à Lamennais des idées plus fines et plus vraies, sans une précision..... tout à fait scientifique, faute de connaître les détails..... Il semble être sorti du catholicisme pour des motifs de froissement personnel, bien plus que par la marche fatale de sa pensée ; l'étude lui révéla ensuite les raisons scientifiques de l'acte qu'il avait accompli sous le coup de la passion. Dans cette recherche, à laquelle on ne peut reprocher que d'avoir été faite après coup, il porta une rare sûreté de méthode... Sur la critique du surnaturel, par exemple, on trouve dans son livre d'excellentes discussions, qui égalent presque les belles analyses de la foi au merveilleux, qu'a données M. Littré. *Il y a des miracles, quand on y croit; ils disparaissent quand on n'y croit plus.* Peut-on mieux dire? Et quelle excellente page que celle-ci ! *Sur tout ce qui touche l'inspiration des livres hébreux, il faut remarquer que, chez les anciens peuples, toute législation comme toute poésie était crue inspirée, et quand cette opinion s'établit, elle laisse dans le langage, dans certaines formules consacrées des traces profondes qui subsistent encore aujourd'hui. L'homme voyait Dieu partout, le sentait partout, et ce n'était certes pas en cela qu'il se trompait. Par une sorte de vive et sûre intuition, il le découvrait en soi et hors de soi, mais il ignorait ce que la raison, la philosophie, la science devaient peu à peu lui révéler, le mode de sa présence et les lois de son action. Pour établir l'inspiration des écrivains bibliques, on oublie donc d'abord, qu'en tous lieux, les premières histoires, purement traditionnelles, se composaient de récits vrais pour le fond, mais ornés dans le détail de fictions poétiques, que de tout temps le génie oriental, ami du merveilleux, a multipliées sous toutes les formes. Prenant ensuite à la lettre ce merveilleux poétique, ces fictions, y attachant une foi absolue, on a fondé sur elles l'autorité divine du livre où elles sont consignées, en même temps que l'on fondait sur l'autorité du livre, la vérité de ces mêmes fictions. Que si, en effet, on ne consent pas à se renfermer dans ce cercle, plus de preuves possibles, ou en tout cas, des preuves uniquement de raison, et qui dès lors n'ont de force que celle de la pure raison naturelle, à qui l'on pose ce problème étrange: Trouver dans la nature un motif de croire ce qu'on suppose être au-dessus de la nature.* » Excellente page! dit M. Renan. Excellente appréciation! pourrions-nous dire, car elle donne la mesure des connaissances théologiques des libres penseurs. Si les *raisons scientifiques* d'apostasier se bornent là, nous ne ferons pas de compliments aux déserteurs des idées chrétiennes. Ne peuvent-ils comprendre qu'en s'appuyant sur les Livres saints pour établir la réalité d'un fait surnaturel, on fait abstraction de leur caractère inspiré, et que l'inspiration est un mystère qu'on croit comme les autres sur un témoignage divin, après avoir pris connaissance des motifs de crédibilité de ce témoignage? En d'autres termes, il faut des miracles pour prouver l'inspiration, mais les miracles eux-mêmes ne se prouvent que par des moyens naturels. Il n'y a donc pas l'ombre d'un cercle vicieux.

M. Renan reproche ensuite à Lamennais les grossières injures qui déparent son style, et son dédain pour les femmes, *qui arrivent à tout comprendre, non selon les principes de l'Ecole, mais selon un tact fin et sûr.* M. Renan explique ensuite la tristesse de Lamennais, par la lutte entre ses instincts de tendresse et ses tendances spéculatives. « D'ailleurs, » dit-il, « celui que Dieu a touché est toujours un être à part. Il est, quoi qu'il fasse, déplacé parmi les hommes. On le reconnaît à un signe : il n'a point de compagnon parmi ceux de son âge. Pour lui, les jeunes filles n'ont point de sourire. Lamennais était trop profondément prêtre pour jamais en perdre le caractère. Il sortit d'ailleurs trop vieux du sacerdoce pour recommencer une vie complète. Il conserva l'austère tension de son premier état et les vagues aspirations d'un cœur tendre jointes à un spiritualisme hautain..... Sa mort fut de même couleur que sa vie, grande, altière, un peu surexcitée. Il

se coucha dans son obstination, devenue raisonnée, et mourut dans sa colère. La fermeté contre des obsessions indiscrètes ne lui suffit pas, il lui fallut la dureté. Une sépulture simple ne le contenta pas, il lui fallut la fosse commune. Ici, comme toujours, il dépassa l'effet pour l'avoir trop voulu. Ses funérailles offrirent un aspect étrange. Le jour était triste et brumeux; un petit nombre d'amis put le suivre entre deux haies de soldats. Tout se fit en silence et sans aucune prière. Au moment où la terre fut jetée, le fossoyeur, croyant tenir un mort vulgaire, demanda: *Il n' y a pas de croix?— Non*, fut-il répondu. Aucun signe ne marquera donc pour l'avenir la tombe du vieux prêtre. Oh! pourquoi un de ces rayons de grâce qui si souvent l'avaient touché ne vint-il pas à sa dernière heure, je ne dis pas le fléchir, mais le rendre, sur quelques points, légèrement inconséquent? Retrouva-t-il la paix à ce moment suprême, et la vérité, qu'il avait tant poursuivie toute sa vie, se découvrit-elle à lui? Il paraît que non. Il se plaignit, dit-on, que le problème auquel il avait réfléchi toute sa vie ne lui fût pas resté moins obscur. Qu'importe? Le doute est un hommage qu'on rend à la vérité. Dieu l'a jugé et il connaît maintenant le mot de cette énigme qu'il a si courageusement essayé de résoudre. Qui sait si une belle déception n'a pas trompé son attente désespérée, et si ses erreurs, fruits d'une soif ardente pour la vérité, ne sont pas des titres pour la posséder? Nous croyons qu'il fut absous s'il arriva à l'apaisement de ses colères, et à la parfaite purification de son cœur; que ceux, du moins, qui veulent lui faire acheter sa gloire au prix de l'enfer, le placent, comme Dante l'aurait fait, dans le cercle de ces nobles réprouvés, dignes de faire envie aux élus »

M. Renan n'a oublié qu'une chose, c'est de nous indiquer les *raisons scientifiques* de sortir du catholicisme. Je conviens qu'il n'est pas facile d'articuler de pareilles raisons; mais si l'on n'est pas en mesure de les donner, il faudrait, ce semble, quand on trouve sur son chemin le surnaturel, être à son égard moins dédaigneux. Faut-il l'avouer, quoi qu'il m'en coûte? chacun des articles de M. Renan me fait l'effet d'un avis ainsi conçu: *Faisons savoir à tous Français présents et à venir, qu'à dater de tel jour, tel an, nous avons cessé de croire à la ci-devant révélation.* A quoi il me semble entendre cette réponse: *Libre à vous de ne plus croire; que nous importe? Parlez-nous, si cela vous plaît, histoire, critique, langues; mais faites-nous grâce de vos affaires.* Et, s'il faut dire notre pensée plus gravement, nous sommes surpris qu'un homme éclairé, comme M. Renan, ne sente pas qu'afficher sans cesse l'incrédulité, c'est faire preuve, entre autres choses, d'un goût médiocre. Ce n'est là, il est vrai, que le moindre tort des pourfendeurs du surnaturel. Il faut une singulière faiblesse d'esprit pour ne pas comprendre la possibilité du miracle, car c'est bien jusque-là que vont de concert, malgré mille divergences, M. Renan et Lamennais. On n'en serait point là si l'on avait fait plus de cas de la métaphysique. M. Renan blâme, et je l'en loue, ceux qui écrivent sur la religion, sans se tenir au courant des études philologiques; il me permettra d'ajouter que l'érudition, toute nécessaire qu'elle est, ne peut suffire, en telle matière, sans les efforts spéculatifs. A moins d'allier à une érudition étendue, une métaphysique profonde, on n'émettra jamais sur la théologie que des aperçus plus ou moins risqués. M. Renan nous objectera peut-être le goût de Lamennais pour la métaphysique. Nous répondrons que M. Renan lui-même, avant de louer Lamennais d'avoir découvert les *raisons scientifiques* de son apostasie, avait déclaré voir en lui l'étoffe d'un grand poëte et d'un écrivain, non celle d'un philosophe. En effet, un goût marqué pour les abstractions, n'atteste pas suffisamment le génie spéculatif. Est-il besoin d'ajouter que ce génie ne rend pas l'homme infaillible; qu'il peut être réel, malgré de grands écarts; que la vénération pour les grands esprits ne doit point aller jusqu'à leur sacrifier la vérité connue? Ne mêlons-nous pas des restrictions à nos hommages, même à l'égard de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, qui pourtant, s'ils ont pu se tromper, ont ajouté, au domaine de la science, des provinces entières, parce qu'ils n'étaient pas aveuglés, comme tant d'esprits modernes, sur la meilleure partie des choses connaissables?

S

SACERDOCE. — M. l'abbé Duquesnay, curé de Saint-Laurent, à Paris, a publié, en les adressant à ses paroissiens, une série de seize instructions par lesquelles il a inauguré ses fonctions actuelles. Ces instructions exposent sous toutes ses faces les devoirs de la charge pastorale. Nous avons surtout remarqué celle qui considère les rapports du prêtre avec les pécheurs. En voici quelques extraits: « Voyez le prêtre. Il est voué par état à des habitudes austères.... Mais le pécheur, ce qu'il lui faut, à lui, c'est l'existence bruyante, le luxe du logis et des vêtements, les faveurs de la mode, les festins, les fêtes, les spectacles, la parole haute, le langage libre, les sentiments ardents, les passions sans gêne, le rapide tourbillon des plaisirs, les affections légères et inconstantes... Le prêtre et lui, vous le voyez bien, ne sauraient se rencontrer. Ils ont des habitudes et des relations diamétralement opposées. Il y a plus: la règle de conduite du prêtre, si elle est dans le vrai, est la condamnation vivante de la conduite du pé-

cheur... Aussi pour ne pas subir cette sentence toujours vivante, le pécheur s'efforce-t-il de noircir la vie du prêtre... Si profondément séparés par leurs relations et par leur conduite personnelle, le prêtre et le pécheur achèvent de s'anathématiser dans leurs doctrines. Contre qui le prêtre exerce-t-il le plus souvent son éloquence? Contre le pécheur. Il le met au ban de l'humanité; il met à nu ses turpitudes... Le pécheur, de son côté, rend au prêtre la pareille. Il déclare son autorité un joug insupportable qui n'a d'appui que dans l'imbécillité des autres hommes..... Oh ! n'y a-t-il pas un abîme entre le pécheur et le prêtre, et qui pourra le combler? — Oui, il y a un abîme, un abîme infranchissable, si Dieu qui a fait le cœur de l'homme ne l'avait pétri d'un mystérieux levain où peuvent toujours fermenter je ne sais quels retours de la bonne nature. Quel est le prêtre qui n'a constaté dans sa vie les merveilles de la réconciliation? Ah ! j'en ai trop vu pour ne pas me rétracter, pour ne pas retirer tout ce que je viens de dire de l'antipathie du prêtre et du pécheur, et pour ne pas déclarer, une main sur mon cœur et l'autre sur l'Evangile, que les plus sincères sympathies du pécheur sont pour le prêtre, et que les plus tendres prédilections du prêtre sont pour le pécheur. Ces deux hommes sont faits l'un pour l'autre; ils s'appellent l'un l'autre. C'est en vain que le monde voudrait les séparer. Ils courront toujours l'un vers l'autre à travers tous les obstacles, l'un poussé par les transports du zèle et de la charité, l'autre par les puissants aiguillons de la conscience; la paix et le bonheur du pécheur seront toujours d'aller se jeter dans les bras du prêtre; la gloire et le bonheur du prêtre seront toujours de presser dans ses bras le pécheur. » Après avoir fait ressortir ailleurs la grandeur de l'œuvre d'un curé; l'orateur se demande ce qui arriverait si cette œuvre était supprimée : « Une révolution du genre, en sens inverse, de celle que le christianisme a produite dans le monde... Rien ne serait changé à la surface officielle des sociétés; mais on verrait le respect s'affaiblir dans la cité et au foyer domestique, l'obéissance disparaître, l'autorité être contestée, les convoitises s'éveiller menaçantes comme de vieux serpents longtemps endormis sous la neige; la corruption des mœurs s'étaler effrontément ou miner sourdement les générations à leur source; des ambitions inquiètes s'agiter, les classes laborieuses se soulever; en un mot, peu à peu le paganisme reparaître, y compris, entendez-moi bien, la monstruosité des mœurs et l'idolâtrie. »

SAINTETÉ. — Le P. Félix dit dans sa première Conférence de 1858 : « Ce que le peintre ne peut montrer sur la toile, le sculpteur sur le marbre, le poëte dans ses chants, l'orateur dans ses discours, le Chrétien a la vocation de le montrer dans ses actes. Oui, moi Chrétien, j'ai cette vocation difficile mais sublime, faire moi-même de moi-même un portrait de Jésus-Christ. »

Puis, il montre que la sainteté est non-seulement l'idéal, mais le besoin du Chrétien : « Comme toute plante appelle sa rosée, toute fleur son soleil, toute vie son atmosphère, mon christianisme appelle la sainteté. »

Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ vit réellement en nous : « Le naturalisme, c'est l'homme dépouillé du surnaturel, et décapité de Jésus-Christ; le christianisme c'est l'homme vêtu du surnaturel et couronné de Jésus-Christ. *Mihi vivere Christus est.* (*Philip.* I, 21.) O Paul, ô adorateur, ô amant passionné de Jésus-Christ, j'en crois au cri de votre âme; j'en crois à l'affirmation, je devrais plutôt dire à l'enthousiasme de mes frères les saints; j'en crois au témoignage de mon âme, qui s'anime pour affirmer devant vous le mystère de sa propre vie; j'en crois au tressaillement de mes lèvres qui vibrent, en prononçant ces mots, au souffle même de Jésus-Christ; j'en crois enfin à l'assentiment unanime et sympathique de tant de cœurs qui viennent à ma rencontre et semblent me dire en reconnaissant dans cette parole le cri sorti d'eux-mêmes: Oui, la vie du Christ est en nous, et notre bonheur et notre joie est de nous sentir avec vous dans l'unité de cette fraternelle vie. Frères (quel autre nom puis-je vous donner en parlant de ce mystère où gît le secret de notre fraternité), frères, vous avez raison; oui, la vie du Christ est en vous, et votre vie et sa vie ne sont pas deux vies, mais une seule vie. *Christus vita vestra.* (*Coloss.* III, 4.) »

L'orateur montre ensuite, par l'histoire, la sainteté dans le christianisme, et il continue : « Et aujourd'hui même, au milieu de ce siècle dont je vous ai révélé les plaies profondes et les maladies morales, croyez-vous que nous devions désespérer de la sainteté chrétienne? Croyez-vous que dans ces jours mauvais, nous n'ayons plus de saints? Des saints ! ah ! le Ciel en soit béni ! j'en ai rencontré dans ma vie, et, comme à tous les âges de l'Eglise, je les ai rencontrés sous tous les costumes, à tous les rangs, dans toutes les conditions, et en reconnaissant en eux des frères héroïques, j'ai dit en souriant à ma Mère l'Eglise catholique : *Mère, soyez bénie; vous êtes la religion des saints.* »

— M. Schœbel (*Univers* du 20 octobre 17) répond ainsi à M. Renan qui prétend faire du christianisme un produit de l'humanité : « Qu'était alors le monde connu, l'empire romain? Quel était son état moral et social aux environs de notre ère, et longtemps encore après? Le paganisme avait perverti la société à un point qui nous paraîtrait impossible, si les monuments n'en attestaient la réalité. L'infanticide et la sodomie étaient devenus des institutions publiques, (Plutarch. *Lyc.*, 16; *Solon.*, 1; *Æschin.*, *Tim.*, *Or. Att.* 3; — Sextus Empiric., *Adv. Ethic.*, 190; — Aulu-Gelle, 15, 12; — Cicer., *Ad Att.*, 1, 16. — Senec. Epist. 47, 95; — Suet., *Octav.* 65, *Calig.* 5.

— Juven., 2, 117. *seqq.* — Mart., 12, 42; — Paul., *Dig.* 82, 2.) La femme était profondément avilie. (Plat., leg. 6; — Aristot., 1, 5; — Plaut., *Merc.*, 4, 6, 1 *seqq.* — Dio Cass., 56, 43 : Plut., *Lyc.* 14, 15.) Le ménage s'était changé en prostitution (Senec. *De benef.*, 3, 16.) La prostitution et toutes les obscénités faisaient partie du culte (Luc., *De dea Syr.*, 6; — Euseb., *Vita Const.* 3, 56: — Luc., *Amor.*, 53.) La mutilation volontaire était pratiquée pour plaire aux déesses (Tit. Liv., 37, 9; — Macrob., Sat. 1, 23; — Luc., *De dea Syr.*, 10), pour satisfaire la bestialité (Cicer., *Pro Milone*, 21 ; Senec., Epist. 47), les boucheries d'hommes offertes comme passe-temps (Senec., Epist. 7),.. la luxure et les exactions érigées en moyen de gouvernement (Tacit., *Annal. passim; Hist.*, 4, 64; *Agricol.*, 16-21, 38), l'homme était estimé un produit du sol (Censorin., *De die nat.* 4, — Théodoret, *Therap.*, Fabrit., *inscript. ant.*, 5, n°s 387) ; et son âme passait pour une émanation de la cervelle ou du sang, ou était définie comme une simple qualité (Cicer., *Tuscul.*, 1 9. *seqq.*; — Senec. Epist. 88; — Pseud. - Plutarc., *De plac. philos.*, 4, 23). »

M. Schœbel montre ensuite que l'état de la nation juive n'explique pas mieux la naissance du christianisme ; car les Juifs ne s'attendaient qu'à un Messie temporel, et quand le vrai Messie parut, ils le crucifièrent. Puis il réfute cette assertion de M. Renan, que « la légende de Bouddha ressemble le plus, par son mode de formation, à celle du Christ, comme le bouddhisme est la religion qui ressemble le plus, par la loi de son développement, au christianisme. » Il montre qu'il y a dans le bouddhisme des éléments moraux, restes de traditions spirituelles primitives, qu'on ne trouve pas dans le védisme, et que Bouddha a sans doute puisés dans la Sogdiane, où régnait la doctrine de Zoroastre. Il compte parmi ces éléments, l'égalité d'origine de la race humaine, le péché originel, la réhabilitation de l'âme par la vertu. Il ajoute : « Mais si le bouddhisme touche au surnaturel par ses origines, comme toute autre religion, il s'en éloigne tout à fait dans la forme que lui a donnée son fondateur, il est extrêmement philosophique et rationaliste, ou pour mieux dire, puisque ces mots réveillent des idées trop modernes, le caractère qu'il revêt est purement humain ou naturiste. Le but qu'il propose à ses sectateurs est l'obtention des vertus morales, de bienveillance, de la force d'âme, de la patience, de la libéralité, de l'abstinence et de la connaissance, et au lieu de donner à ces vertus une sanction surnaturelle et divine, il les fait aboutir au *nirvana*, c'est-à-dire, à une abstraction physique, le retour de l'homme à l'état d'élément. Délivré ainsi de la possibilité de souffrir, il jouira à jamais de la plénitude d'un bonheur qui, comme on le voit, est absolument négatif.

« Eh bien, cette doctrine a subi des additions si nombreuses et si disparates, qu'elle est devenue comme le pot-pourri de toutes les religions, depuis le christianisme jusqu'au fétichisme. D'un développement proprement dit, il ne peut en être question pour le bouddhisme. Il ne s'est pas développé, il s'est étendu, il a juxtaposé par amalgame, à l'abri du nom de Bouddha, les croyances de tous les pays où il s'est trouvé établi. Avant qu'il ne fût sorti de l'Inde, il s'était donné un Dieu suprême et toute une hiérarchie de dieux, ce qui est tout à fait contradictoire avec sa doctrine primitive; il s'était forgé une sorte de Christ, il avait constitué à son fondateur une légende miraculeuse, dont une partie est calquée sur l'histoire de Jésus, il avait accouplé la fatalité avec la liberté, l'idée de l'illusion avec l'idée de la réalité, la magie avec la science, l'adoration de la matière avec la dévotion pour des êtres d'un idéalisme raffiné; puis après être sorti de l'Inde, il a succombé, dans chaque pays où il s'est transporté, aux influences des religions et des opinions qu'il y a trouvées établies. Il est matérialiste en Chine, idolâtre dans la presqu'île Transgangétique, sorcier chez les Tartares, monacal à Ceylan, pastiche au Tibet, et le sort du Bouddha est analogue à sa doctrine, Les uns l'incorporent dans la personne du grand Lama; les autres dans une idole; ici il devient une formule, ailleurs le fils d'une nuée; enfin, il n'a partout que dissenblance incohérence et contradiction; l'unité ne s'y trouve que dans l'absurde. »

— Nous lisons dans un journal allemand :

« Que de fois on a objecté aux Catholiques d'Allemagne, la prospérité de l'Angleterre, contrastant avec la décadence de l'Espagne et de l'Italie, pour offrir au protestantisme la couronne politique et sociale. Nous voyons enfin à quel prix cette prospérité a été atteinte. Depuis un an les journaux protestants ne cessent de se lamenter sur la ruine inouïe de la morale en Angleterre, et d'en rapporter mille preuves. Il y a quelques semaines, le *Kreuzzeitung*, prouvait d'après la statistique criminelle que l'Angleterre occupe le dernier échelon de la moralité en Europe, tandis que la Prusse rhénane possède le plus haut degré. Onze pour cent au moins des criminels sont au-dessous de dix-sept ans, en Angleterre. Le nombre des récidives a quadruplé en 40 ans. Les compagnies d'assurance sur la vie ne veulent plus garantir des primes sur l'existence des proches parents, tant il a été commis de crimes pour hériter des assurés. Le *Times* parlait dernièrement des empoisonnements secrets qui se multipliaient comme la peste, plus nombreux que dans l'ancien monde païen. D'immenses tromperies ont altéré la confiance dans la loyauté commerciale des marchands, qui était proverbiale. Une commission parlementaire nous a appris que 99 boutiquiers sur 100 falsifient leurs marchandises à Londres, jusqu'à vendre parfois des aliments empoisonnés. Les suicides sont innombrables... A quoi donc l'Eglise établie a-t-elle employé

depuis trois siècles ses immenses richesses? » (*Feuilles historiques de Munich.*)

— *L'Univers* du 25 juillet 1857, publiait la lettre suivante, écrite à propos des gravures indécentes de Holywell-Street:

« Le mal, » dit un Anglais, « n'est pas chez nous plus grand qu'en France ou en Allemagne. Je ne pense pas d'ailleurs que le protestantisme puisse tirer avantage de ces apparences de moralité publique. Il est dans le génie du protestantisme de cacher une corruption profonde sous des dehors décents. Il vise à rendre la population *respectable* et *confortable*, comme disent les Anglais. L'Eglise catholique est certainement bien éloignée de rejeter cette *respectabilité* et ce *confortable;* mais elle ne pense pas que son but soit de travailler directement à ce résultat, pas plus qu'elle ne travaille directement à rendre les hommes riches, bien portants et beaux. Son but est avant tout de faire des *saints;* ses efforts s'emploient surtout à maintenir ses enfants dans la grâce de Dieu. Le protestantisme ne vise pas si haut; il est satisfait quand il a obtenu le plus haut degré possible de décence extérieure, de respectabilité et de confort. Ainsi s'explique cette honnêteté relative qui paraît en public dans le sujet même qui m'occupe ici, malgré les progrès de la corruption chez nous. Il y a peu de protestants qui soient aussi profondément corrompus que certains mauvais Catholiques, je l'avoue, mais bien peu aussi atteignent à la pureté de vie d'un bon Catholique ordinaire, aucun n'aspire à la sainteté. Pour conclure, j'ajouterai qu'on trouve, même dans les librairies les plus honnêtes, les Œuvres de nos auteurs classiques, dans lesquelles on rencontre plus d'un passage qui offense grossièrement la morale. Je parle de nos auteurs anciens, car, grâce à Dieu, notre littérature moderne est exempte de ces souillures, et on doit en partie à Walter-Scott cette amélioration de notre littérature populaire. Deux poëtes surtout, Dryden et Pope, ont écrit des pages vraiment honteuses. » Nous ajouterons que l'excès même de corruption que l'on trouve chez les nations catholiques est une preuve de plus en faveur de la véritable Eglise, et cette considération est de la plus haute importance pour détruire les fausses conséquences que les protestants tirent souvent des désordres qu'ils observent en France et en Italie. En effet, pour un raisonneur superficiel, il semble très-logique de dire: « Il y a plus d'impies, de blasphémateurs dans les pays catholiques qu'en Angleterre: donc la religion catholique n'est pas la plus propre à sanctifier les hommes. » Ce raisonnement n'est au fond qu'un sophisme. Car c'est une loi de la nature humaine, que le plus grand mal s'y trouve toujours en face du plus grand bien. La raison en est simple. Dans tous les pays du monde, il règne dans certaines âmes un esprit d'opposition à la vérité. Lorsqu'une religion, comme l'anglicanisme, ne possède que partiellement la vérité, ceux en qui se personnifie l'esprit d'opposition, de négation, ne se mettent point par ce fait en lutte avec la vérité totale; ils ne rejettent tout au plus qu'une vérité altérée, amoindrie... Au contraire, dans les pays catholiques, les hommes qui occupent le pôle négatif de l'intelligence, ceux qui se révoltent contre l'enseignement révélé ne peuvent s'empêcher d'aboutir à l'extrémité de l'erreur, puisqu'ils s'attaquent à la vérité complète. En face d'une affirmation sans lacunes ni méprises, ils sont condamnés à la négation totale, et c'est ainsi que l'excès même de leur égarement fournit une preuve à la religion qu'ils attaquent. Il serait facile d'appliquer à la vertu le raisonnement qui vient d'être fait pour la vérité.

— Le major Fridolin (*Revue des deux mondes*, 15 décembre 1856), après avoir parlé de l'infanticide chez les Khonds, continue ainsi: « Chez les Rajpoots, le père n'est souvent pas consulté, et le nouveau-né est mis à mort par la mère, ou dans les familles de haut rang et de fortune, par les serviteurs, avec moins de formalités et plus d'indifférence que l'on n'en met à supprimer une portée importune de jeunes chats ou de jeunes chiens. Le mode de destruction varie suivant les localités et les ressources du moment. Ici l'enfant est étouffé au moyen du cordon ombilical; là il est noyé dans une fosse remplie de lait: une pilule mortelle, ou, détail plus horrible encore, un poison subtil appliqué au sein de la mère accomplit bien des fois l'œuvre homicide. Souvent enfin l'enfant est mis dans un panier, d'où il ne sort que pour être jeté dans un trou ou abandonné en pâture, dans un endroit désert, aux tigres et aux chacals. »

Le *suttée*, ou sacrifice des veuves, est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en parler. On lira avec intérêt les lignes suivantes que nous empruntons au même écrivain sur les *Thugs*, société secrète de meurtriers: « Au moment d'entrer en campagne, le premier acte des *Thugs* réunis est de rendre hommage à la déesse (Kali ou Bowhanée), qui prend soin elle-même d'indiquer par des présages la route qui doit être suivie. Chaque meurtre est accompagné de cérémonies en l'honneur de la divinité tutélaire, et la part de butin de la déesse est religieusement donnée aux prêtres ou *chams* initiés aux mystères du culte, mystères interdits aux autres *Thugs*, qui se divisent en *bouthotes*, entre les mains desquels le fatal mouchoir devient un arrêt de mort, *lughas* ou fossoyeurs, experts dans l'art de creuser des tombes invisibles, et en *soothas* qui jouent le rôle le plus important dans cette communauté mystérieuse et terrible. Le procédé des *Thugs* est uniforme; jamais ils n'emploient la violence ouverte; tout meurtre commis par eux est préparé de longue main; la ruse, l'hypocrisie ainsi que l'indique leur nom, dérivé du verbe hindoustan *Thugna*, qui signifie tromper, sont les armes les plus dangereuse des *Thugs*. Malheur au voyageur qui prête l'oreille sur la route aux avances et aux paroles mieilleuses des *soo-*

thas! A un endroit désert témoin de bien des meurtres, lorsque la nuit est noire, au milieu d'une conversation amicale et de chants joyeux, le signal est donné... Bientôt les victimes sont empilées, faces contre pieds dans une fosse préparée à l'avance ; on leur ouvre le ventre à coups de pieux pour prévenir tout gonflement de terre révélateur, les *lughas* recouvrent la fosse de sable et la bande va se réunir à un endroit peu éloigné, pour rendre à Bowhanée les actions de grâces accoutumées. »

Après quelques détails sur les *datturéas* ou empoisonneurs, et les *dacoïts*, espèce de chauffeurs, l'auteur continue : « Pour donner une idée exacte des crimes qui se commettent dans l'Inde il faudrait encore dresser non-seulement la liste de cette triste progéniture de la misère et des passions, — le meurtre, le viol, le faux, le parjure, l'adultère, — mais faire remarquer que les crimes de l'Inde sont empreints, d'un caractère de férocité que l'on ne rencontre pas dans la société européenne.... Soit que le sens moral de l'Indien ait été dégradé par des siècles d'abrutissante tyrannie, soit que sa chair et ses nerfs soient plus rebelles aux souffrances que la chair et les nerfs de l'homme d'Europe, l'instinct de la torture semble inné dans les populations natives. Le père punit son fils vicieux en injectant du poivre rouge dans ses yeux ; un fermier a-t-il à sévir contre un serviteur infidèle, il l'expose des heures entières en plein soleil, bras et jambes liés, ou l'enferme dans un étroit réduit sur un lit de chaux en poudre. Il est dans les mœurs de la police pour obtenir des aveux d'appliquer des moxas aux prisonniers et de les suspendre par les cheveux et les moustaches... Des enfants tuent souvent un petit camarade, en introduisant dans ses entrailles un bâton effilé, pour s'approprier ses bracelets et ses colliers.

La plus grande partie des crimes, dit encore l'auteur, reste inconnue, grâce aux habitudes de parjures générales dans l'Inde, et l'omnipotence odieuse des brahmes entretient une abjection dégradante. « Les citrouilles, les chouettes, les chacals, les plus humbles ustensiles du ménage sont érigés en divinités, et adorés sérieusement comme telles à des jours consacrés. Autour de l'enfant résonnent sans cesse des chants obscènes.... Ajoutez... l'abandon des malades et l'exposition des morts au bord des fleuves; ajoutez que, dans la famille indienne, la mère est réduite au rôle le plus dégradé..., et vous devrez logiquement et tristement conclure que l'éducation intime de la famille est exclusivement faite dans l'Inde pour dépraver le jugement, pervertir la raison, atrophier les sentiments de bonté et de justice innés au cœur de l'homme : aussi ne doit-on pas s'étonner que le mensonge, le hideux mensonge, soit à l'ordre du jour dans cette société bâtie sur l'imposture. » L'auteur termine en reconnaissant quelques bonnes qualités chez les Indiens, par exemple le dévouement chez les domestiques et le respect pour les femmes européennes, obligées quelquefois de faire seules de longs voyages.

SCHISMATIQUES. — Le compte rendu suivant, que nous empruntons à la *Revue catholique* de Louvain (janvier 1856), fera connaître un livre qui jette un grand jour sur les causes du schisme grec.

L'*Eglise orientale*, exposé historique de sa séparation et de sa réunion avec celle de Rome. — Accord perpétuel de ces deux Eglises dans les dogmes de la foi. — La continuation de leur union. — L'apostasie du clergé de Constantinople de l'Eglise de Rome, sa violation des institutions de l'Eglise orientale et ses vexations contre les Chrétiens de ce rite. — Seuls moyens praticables pour rétablir l'ordre dans l'Eglise orientale et arriver par là à l'union générale et à la restauration sociale de tous les Chrétiens, par Jacques G. Pitzipios, fondateur de la société chrétienne orientale. — *Rome*, imprimerie de la Propagande, 1855.

« *La séparation des deux Eglises de Rome et de Constantinople ne fut point provoquée, comme il est bien notoire, par des dissensions religieuses, mais uniquement par des motifs provenant d'intérêts personnels et mondains. C'est à de pareils motifs qu'on doit attribuer encore le schisme actuel, ainsi que les efforts de toute espèce que le clergé de Constantinople avait faits pour l'imposer aux Chrétiens sous sa juridiction, et continue de faire aujourd'hui pour le soutenir et le consolider. L'histoire de tous les faits relatifs à ce triste sujet atteste de la manière la plus authentique cette déplorable, mais incontestable vérité.*

« La *Société chrétienne orientale* vient de poser, en publiant l'ouvrage que nous annonçons, la première pierre de son œuvre de persuasion, d'unité et de charité, conformément à son programme, publié à Paris le 12 octobre 1853. En attendant qu'une étude spéciale soit consacrée à ce beau livre, si important pour l'histoire de l'Eglise et des traditions apostoliques qu'elle conserve, nous allons faire brièvement connaître le contenu de chacune des quatre parties du travail de M. Pitzipios, qui en prépare lui-même une édition grecque.

« La première partie intitulée : *Séparation des deux Eglises*, contient un exposé clair et précis des vrais motifs de cette séparation, des sophismes employés par ceux qui avaient intérêt à la maintenir, des circonstances politiques qui menaçaient l'unité de l'Eglise, des différences qui furent introduites après la séparation. L'auteur montre par les institutions de l'Eglise orientale, par ses docteurs les plus révérés, par ses prières, ses rites, ses traditions, qu'elle a conservé jusqu'aujourd'hui tous les dogmes de la foi tels que Rome les professe. Les différences n'y ont jamais été acceptées solennellement, ou même tolérées officiellement. Elles ont toujours conservé leur caractère primitif, c'est-à-dire, celui d'opinions purement personnelles du clergé patriarcal de Constantinople, imposées, par abus du pouvoir temporel et

spirituel, aux Chrétiens du rite oriental.

« La seconde partie a pour titre : *Réunion des deux Eglises.* Cette réunion, solennellement proclamée au concile œcuménique de Florence, en 1439, existe de droit jusqu'aujourd'hui, et n'a été modifiée par aucun acte postérieur. L'Eglise orientale a pris une part active à ce concile, et a donné un plein consentement à la définition de foi qui y a été arrêtée, et qui conserve toute sa force canonique et légale. Les effets de l'acte de réunion, sa publication, son exécution dans tout l'Orient, et les attaques auxquelles il ne cessa d'être en butte, terminent cette deuxième partie.

« La troisième concerne *l'apostasie du clergé de Constantinople.* C'est à la fois l'histoire politique et religieuse de tout ce qui a été fait par le pouvoir temporel, et ceux qui ont accepté sa domination contre le concile et contre Rome. La prétendue orthodoxie de ce clergé, docile instrument des sultans, et avide à profiter, pour lui seul, des avantages que les réformes modernes accordent aux Chrétiens d'Orient, a été l'objet des plus minutieuses et des plus curieuses investigations.

« La quatrième partie recherche *les seuls moyens praticables pour remettre l'ordre dans l'Eglise orientale.* Le rétablissement de fait de l'union, existant en droit entre les deux Eglises, est non-seulement conforme à l'unité de l'Eglise, commandée par son divin Fondateur, mais encore nécessaire à tous les intérêts sociaux des Chrétiens d'Orient. Beaucoup d'obstacles tiennent à la fois à la politique et à l'esprit de secte. Les intérêts de l'Eglise sont ici pleinement en harmonie avec tous les grands intérêts religieux et sociaux de l'humanité, et la réunion des deux grandes Eglises aura une influence considérable pour l'union générale de tous les Chrétiens, qui en sera infailliblement la conséquence.

« Diverses sectes protestantes, et surtout les réformés de France, la grande assemblée des protestants de Prusse à Berlin en 1854, ont mis en sérieuse discussion la réunion des deux Eglises et des protestants. Ces symptômes peuvent faire espérer les plus heureux fruits, si l'unité chrétienne, qui doit commencer par l'Orient, devenait une réalité.

« L'auteur s'est servi à dessein du mot Eglise *orientale*, au lieu d'Eglise *grecque.* Toutes les Eglises d'Orient prennent encore aujourd'hui le nom d'Eglise *orientale*, et le gouvernement ottoman ne connaît le patriarche de Constantinople, que sous le nom de Patriarche des Romains (Roûm-Patrick).

« Le travail de M. Pitzipios, d'une lucidité remarquable pour un écrivain d'Orient qui emploie la langue française, est riche en faits et en documents, tous puisés à des sources pures. Il n'est pas besoin de faire remarquer qu'étant publié par la Propagande, il a été revêtu de toutes les approbations d'usage. »

SOCIETES SECRETES. — Nous rangeons l'affiliation volontaire aux sociétés secrètes parmi les actes opposés à la loi de Dieu, et par conséquent, parmi ceux qui doivent être stigmatisés dans un traité complet de morale chrétienne. Toujours l'Eglise a manifesté sa désapprobation pour ces associations ténébreuses qui n'osent produire au grand jour leurs intentions. Le plus vulgaire bon sens suffit pour apercevoir ici encore la sagesse de l'Eglise. Quel est le caractère fondamental des sociétés secrètes, leur trait dominant ? C'est la promesse que font les initiés, quelquefois sous les serments les plus terribles, d'obéir aveuglément à la volonté des chefs, quelles que soient les décisions qu'ils prennent. Il n'est personne qui ne voie aussitôt ce qu'il y a de profondément immoral dans une telle promesse. Tant que les sociétés secrètes ne permettent pas à leurs initiés d'exprimer cette restriction : *En tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu*, le moraliste les flétrira, comme poussant les hommes à s'engager à faire le mal, le cas échéant.

Notre siècle de révolutions a vu naître et mourir en masse les sociétés secrètes. L'une des plus connues est celle des francs-maçons; elle est à notre avis une des plus dangereuses, précisément parce que son antiquité, le rang de ses adeptes, sa modération relative, lui donnent une apparence trop favorable aux yeux du grand nombre. Une circonstance fort simple explique l'erreur de ceux qui croient que cette société n'est pas dangereuse; c'est qu'en elle, comme dans les autres sociétés secrètes, il y a plusieurs degrés, plusieurs grades, et que les initiés des derniers grades ignorent les projets subversifs des grands maîtres de l'ordre. On ne leur révèle des doctrines du parti que ce qu'ils peuvent en savoir sans vouloir rompre aussitôt avec une secte antisociale. Souvent même, on les reçoit en apparence dans les grades les plus élevés, afin de les mieux tromper, et de s'en faire des instruments plus sûrs; mais la véritable pensée des chefs, le but réel de l'institution, n'est révélé qu'aux hommes sur lesquels on croit pouvoir compter, et encore, avec un tel luxe de précautions contre les indiscrétions, qu'il a fallu un miracle de la Providence pour que des révélations irrécusables vinssent de temps à autre dessiller les yeux de ceux qui cherchent à s'éclairer.

Si l'on prenait le mot de *société secrète* dans son sens le plus général, il pourrait fournir la matière d'un volumineux traité. Le christianisme lui-même apparaîtrait à l'état de société secrète, dans les pays et dans les temps où la persécution l'a obligé à se réfugier dans les catacombes ou dans les forêts. Les *mystères* des religions païennes se présenteraient aussi naturellement à l'esprit de l'écrivain. Mais ces rapprochements ne reposent pas sur une base solide. Les sociétés secrètes, comme on les entend aujourd'hui, ne sont autre chose qu'une réunion d'hommes conspirant dans l'ombre pour renverser l'ordre existant en religion et en

politique. Au contraire, les colléges des savants qui conservaient dans l'antiquité des doctrines secrètes, faisaient partie de l'ordre existant et reconnu ; souvent même ils formaient la première classe de la nation, et ne retenaient la *vérité captive* (*Rom.* I, 18) que pour perpétuer une influence acquise depuis longtemps. Les *mystères* auxquels n'étaient initiés qu'une partie des citoyens, étaient des institutions publiques, à tel point que l'initiation, devenant de plus en plus accessible à tous, il vint un temps ou ces *fameux mystères* n'avaient plus de secrets pour personne. Aucune pensée d'hostilité, contre l'ordre existant ne s'y mêlait. Il y eut, sans doute, dans l'ancien monde, des partis qui, pour s'emparer du pouvoir, manœuvraient dans l'ombre. Le secret a toujours été une arme d'opposition, surtout pour ceux qui ne pouvaient avoir recours à la publicité Mais on ne voit nulle part, dans l'antiquité, des sociétés secrètes s'organiser pour saper les doctrines régnantes. Ceux même qui sentaient le faible de leur culte national, n'avaient pas assez de courage pour désabuser leurs concitoyens ; et nul motif humain ne pouvait les exciter à combattre une religion qui ménageait toutes les passions humaines. C'est ce qui nous fait penser que les sociétés secrètes, proprement dites, sont une arme nouvelle que le génie du mal a inventée pour combattre le christianisme. Il fallait que la divine religion de Jésus-Christ essuyât tous les genres d'épreuves. Elle eut d'abord à supporter le plus grand effort que jamais gouvernement ait fait contre une doctrine ; quand elle eut converti à sa cause les gouvernements, il fallait qu'elle eût à lutter contre une opposition qui fût dans son genre ce que les persécutions des Césars avaient été dans le leur, c'est-à-dire, un fait nouveau, ou au moins un fait ordinaire porté à des proportions inouïes.

Le christianisme lui-même, avons-nous dit, dut d'abord se cacher. Mais ce qui le distingue des *sociétés secrètes*, c'est qu'il ne se cachait que pour se défendre. Il avait bien, il est vrai, la prétention de transformer le monde ; mais, outre qu'il avait le *droit* de poursuivre ce but, il ne voulait l'atteindre que par des moyens dont personne n'avait rien à redouter ; d'ailleurs la transformation qu'il entreprenait, respectait tous les droits acquis, et devait avoir pour résultat, non-seulement probable, mais certain, le bonheur de la société. Les *sociétés secrètes* proprement dites, sociétés si funestes à la *société publique*, ont toutes été dirigées contre le catholicisme, et inspirées par des doctrines hostiles au catholicisme. L'Eglise les a toujours combattues non-seulement par des anathèmes, mais surtout par une admirable institution qui offre avec elles une certaine analogie, malgré de nombreuses différences ; nous voulons parler des ordres religieux, qui sont aussi de petites sociétés dans la grande société ; qui gardent aussi, jusqu'à un certain point, le *secret* sur leurs règles, et qui sont souvent *secrètes* et *inconnues* pour les mondains, parce qu'elles évitent par l'humilité l'éclat et le bruit.

Nous sortirions de notre sujet, si nous entreprenions de donner ici des détails historiques sur les sociétés secrètes. Nous ne devons rapporter que les faits indispensables pour établir nos assertions. Or l'histoire proclame que si le catholicisme a toujours condamné les sociétés secrètes, les doctrines hétérodoxes les ont toujours favorisées. Une foule d'hérésies, celles du XIIe siècle entre autres, n'étaient autre chose que des sociétés secrètes. La même époque nous offre, dans les Templiers, l'exemple unique peut-être, d'un ordre religieux, qui se transforme, par suite de son contact avec l'islamisme, en une société secrète des plus dangereuses. Mais c'est surtout depuis l'établissement du protestantisme, et le développement de l'incrédulité que ces funestes sociétés ont pris un grand essor, et ont acquis une influence considérable Les compagnies de *francs-maçons*, qui, au moyen âge édifièrent nos cathédrales, perdirent peu à peu leur caractère de *confréries chrétiennes*, et se métamorphosèrent, sous l'influence de l'hérésie, en associations révolutionnaires. Plusieurs savants croient que le mouvement partit de l'Ecosse ; mais tous reconnaissent que son développement fut en raison directe des progrès du rationalisme. Jusqu'ici, les gouvernements et les francs-maçons ont cherché à se tromper mutuellement : jeu périlleux, qui pourrait avoir pour la société de tristes conséquences. Tandis que les francs-maçons flattent les ministres et les princes, en feignant de leur confier les dignités de l'ordre, les gouvernements tolèrent ces associations ténébreuses dans l'espoir de s'en faire un instrument, ou au moins de participer à leur direction, et de les empêcher d'être nuisibles. Dans cet assaut de ruses contraires, les sociétés secrètes ont eu presque toujours l'avantage, et c'est un motif puissant pour décider leur abolition. A part certains pays, où les circonstances les ont rendues inoffensives (et par là même inutiles et sans objet) elles ne cesseront, tant qu'elles seront tolérées, de semer au sein des peuples des germes de malaise, d'inquiétude, d'opposition, de démoralisation et d'impiété.

— Mgr Rendu, évêque d'Annecy, a publié dans les *Annales catholiques* de Genève, un travail intitulé : *Où en est la révolution.* Nous en extrayons les passages suivants sur les sociétés secrètes :

« A l'exemple de la société officielle, la société clandestine a son organisation, sa hiérarchie, ses chefs, ses sujets, sa police, son budget, ses impôts, ses assemblées, ses délibérations, sa législation et sa pénalité, qui va jusqu'au droit de vie et de mort.

« L'action des sociétés secrètes sur la chose publique est considérable ; mais elle n'est pas comparable à ce qu'elle opère sur chacun des adeptes qu'elle a pu saisir... Appartenir à une société secrète, c'est n'être plus à soi, c'est avoir aliéné sa liberté. L'a-

depte, véritable manœuvre de révolution, préconise des doctrines qu'il ne comprend pas, reçoit une morale qu'il désapprouve, et ,lié d'avance, obéit à des ordres qui lui font horreur... Les épreuves, les initiations, les serments, les mystérieuses promesses, les vagues théories du progrès, les obscures dissertations de la philosophie humaine, les révélations réservées aux grades supérieurs font de chaque adepte une espèce de fanatique, sur qui la raison a perdu tous ses droits... Dans beaucoup de cas donnés, il n'a ni la liberté d'être vrai, ni celle d'être juste, ni même celle d'être honnête homme. Est-il possible de concevoir une situation plus méprisable ?... Une chose qui paraît incroyable, tant elle est contre nature, c'est que les sociétés secrètes parviennent à enrôler sous leurs drapeaux, des rois, des princes, qui, par leur naissance, leur position, leur intérêt, doivent être opposés aux révolutions... Qu'on leur parle des empiétements de l'Eglise, de ses projets ambitieux, des horreurs de l'Inquisition, de la tyrannie du Pontife romain, de la dureté avec laquelle il a, dans le temps, déposé les rois, les empereurs, ils pâlissent, la lâcheté entre avec la honte dans leur cœur, ils n'ont plus que le courage de s'enrôler dans l'innombrable armée des ennemis de l'Eglise. Ils resteraient fermes devant des escadrons d'ennemis, mais ils ne peuvent, sans reculer, s'entendre appeler roi ou empereur sacristain... Pendant les huit siècles où les Papes étaient les souverains les plus forts et les plus puissants de l'Europe, ils ont déposé, et non exécuté, deux ou trois mauvais princes qui tyrannisaient les peuples soumis à leur loi... En moins d'un demi-siècle, les révolutions, aidées par les adeptes des sociétés secrètes, ont cent fois attenté à la vie des souverains. Ils ont fait monter Louis XVI sur l'échafaud : ils ont fait jouer la machine infernale contre Napoléon; ils ont tiré sur Louis XVIII ; ils ont poignardé le duc de Berry, éventré le duc de Parme; ils ont sept fois tenté d'assassiner Louis-Philippe, quatre fois la reine d'Angleterre, et successivement le roi de Prusse, la reine d'Espagne, l'empereur d'Autriche, et celui de France. (Il faut ajouter aujourd'hui, à la nomenclature donnée par Mgr d'Annecy, le récent attentat contre le roi de Naples.) Ils ont payé l'assassin qui devait enfoncer le poignard dans le cœur de Charles-Albert. A l'heure qu'il est, il n'y a pas en Europe un honnête souverain contre lequel il n'y ait une sentence de mort publiée dans les antres des sociétés secrètes. Faites connaître aux princes ces horribles exploits; vous ne parviendrez, ni à arrêter les faveurs dont ils comblent chaque jour les conspirateurs, ni à calmer les craintes que leur inspirent les empiétements du clergé et le fanatisme des moines. Hélas ! c'est qu'ici encore les agents de la révolution exploitent avec un incompréhensible succès la trop facile crédulité des conducteurs des nations... Les sociétés secrètes sont très-nombreuses;... cependant elles s'unissent volontiers, et toutes ensemble forment la société clandestine dont les yeux, les oreilles et les bras sont partout. »

SUPERSTITIONS.—M. de Septchênes, qui s'efforce d'ailleurs (*Voy.* l'art. Cérémonies) de montrer l'excellence de la religion grecque, avoue cependant que les règles et les principes de la divination étaient des erreurs et des pratiques superstitieuses, et que l'on pourrait découvrir la source de ces superstitions et de ces erreurs dans le génie même de la religion des anciens. Brunet lui répond: Elle était donc superstitieuse par principe, cette religion ; son esprit conduisait donc à la superstition. Mais la superstition, selon lui, mérite d'être dévouée au ridicule. Et cependant, il nous a tant de fois annoncé cette religion, comme une religion sainte, pure, auguste, ne différant pas essentiellement de ce qu'elle est aujourd'hui, ayant le même but, le même esprit, le même caractère ! « Ce n'est pas, dit-il, qu'aujourd'hui encore on ne cherche à pénétrer dans l'avenir; mais les moyens qu'emploie une curiosité vaine et ridicule, le christianisme les a tous rejetés, tandis qu'au contraire chez les anciens, les prédictions de toute espèce, etc., faisaient partie du culte. » Voilà donc au moins une différence bien marquée et fortement prononcée entre la religion chrétienne et celle des anciens. L'auteur, soit dans le corps de l'ouvrage, soit dans les notes, dit sur les oracles des Grecs des choses fort curieuses, qui peut-être ne sont pas toutes vraies, mais auxquelles la religion ne doit pas ici prendre un grand intérêt. Il dit que sans recourir à des exhalaisons sortant du sein de la terre, le fanatisme seul suffisait pour opérer le phénomène des impressions qu'éprouvait la pythie de Delphes. Pourquoi, ajoute-t-il, chercher un agent là où il est reconnu que l'imagination a tant de pouvoir? Il ne voit rien non plus que de naturel dans tous les oracles, et dans sa Remarque *DD*, où il juge l'*Histoire des oracles* par Fontenelle, il traite « d'opinion absurde, et qui ne méritait pas seulement d'être examinée sérieusement, celle que Fontenelle s'était uniquement proposé de réfuter dans cet ouvrage, et qui attribuait au démon les oracles anciens. » On sait que cet ouvrage de Fontenelle a été réfuté par le P. Baltus, lequel à son tour a été combattu par Dumarsais et Vandale. Georges Moebius a défendu la même opinion que le P. Baltus.

— L'*Armonia* de Turin, après avoir rappelé plusieurs cas de condamnations prononcées par le Saint-Office contre des personnes qui avaient simulé la sainteté et le don des miracles, des stigmates, etc. (Anne-Apollonie Manfredi de Perizzano en 1746, Angèle-Françoise Zappata en 1747, Jeanne Marella en 1803, Catherine Fanelli en 1857), ajoute : « Et ici se présente d'elle-même à l'esprit une comparaison toute naturelle entre Rome catholique, et cette ville de Genève que l'on appelle la Rome protestante. Tandis qu'à Rome la superstition est démasquée et punie sous quelque forme qu'elle se présente, à Genève on élève

un temple à la superstition la plus criminelle et la plus ridicule qui se soit jamais vue. Sous le nom de Bortisme, un certain Bort, ministre protestant, vient d'y fonder la religion des tables parlantes. Une foule de dévots s'attache avec ferveur à la nouvelle doctrine. L'objet de leur culte est une table, autour de laquelle se réunissent pieusement les *croyants*. Les esprits qui parlent par la table et par la bouche du ministre sont des plus distingués; par exemple, c'est l'ange David, l'ange Uriel, l'ange Gabriel, l'ange Luther, l'ange Michel; le plus souvent, par une profanation encore plus impie, on fait intervenir Jésus-Christ, et quand il commence à parler, il s'annonce par ces paroles : *Paix, mes agneaux. Au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. Amen.* Alors tous les assistants se lèvent et se tiennent debout par respect, tandis qu'ils restent assis, lorsque ce sont d'autres esprits qui parlent.

« Déjà les réponses du nouvel oracle forment deux volumes publiés par M. Bort sous le titre : *Révélations diverses et mystérieuses, ou communication entre le ciel et la terre par le moyen d'une table*, Lausanne, 1854. Dans ces deux volumes, il n'y a, selon l'éditeur, pas une syllabe qui n'ait été dictée par le Ciel. La Préface est de Jésus-Christ lui-même; une seconde Préface est de l'ange Gabriel, et elle déclare faux ce qu'avaient avancé quelques-uns, que les révélations qui viennent à la suite soient l'œuvre de Satan...

« Or, nous disons, comparez Rome à Genève... et dites-nous où règne la superstition! Les tables parlantes qui dictent une seconde Bible.... ne pourraient tracer une seule ligne à Rome, et tous les anges blancs ou noirs, dont M. Bort se fait l'interprète et le porte-voix, n'oseraient pas se montrer en face de l'inquisiteur du Saint-Office romain. Le fameux Joseph Balsamo, autrement dit Cagliostro, a dupé tous les souverains de l'Europe, tous les *sages* et les philosophes du XVIIIe siècle, et leur a escroqué des sommes considérables avec sa magie égyptienne. Sa mauvaise étoile le conduisit à Rome, où il s'imaginait établir son triomphe au siége même du catholicisme; mais le Saint-Office a fait voir à tout le monde que la magie n'est que l'art d'attraper les sots et d'escamoter de l'argent. Là-dessus Cagliostro fut condamné à une prison perpétuelle, où il se fit justice à lui-même en se donnant la mort. Londres, Berlin, Paris, Genève, avaient fait de Cagliostro un être extraordinaire; Rome seule le fit connaître pour ce qu'il était, pour un scélérat....

« Il y a lieu d'admirer comment, d'une part, jamais aucun miracle formellement approuvé par l'Eglise n'a pu être démontré faux; que, de l'autre, jamais imposteur n'a pu être soumis à l'examen de l'Eglise sans être démasqué et livré au mépris. D'où vient donc à l'Eglise ce critérium qui la guide d'une manière si certaine et si sûre dans l'appréciation des choses surnaturelles, sinon de celui qui lui a dit : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles?* » (*Matth.* XXVIII, 20.)

— La *Revue britannique* a donné, en 1856, des extraits du voyage du capitaine anglais Burton, dans l'Afrique orientale (*First footsteps in east Africa*). Nous en extrayons les passages suivants :

« De même que la plupart des Africains, le Somal est généralement d'un esprit peu religieux. Une nuit, tandis que j'étais campé chez les Eesa, je fus réveillé par les cris d'une vieille femme qui, en proie aux douleurs aiguës d'un mal de dents, répétait sans cesse: *O Allah! puissent tes dents te faire souffrir autant que je souffre!* De sauvages bédouins vous demanderont où l'on peut trouver Allah. Pourquoi cette question, répondrez-vous? Ils répliqueront aussitôt : *Si les Eesa pouvaient atteindre Allah, ils le perceraient de leurs lances; car il permet que leurs demeures soient dévastées, que leurs bestiaux soient enlevés, et que leurs femmes soient égorgées.* A cette brutale impuissance de concevoir l'Etre suprême, se trouvent mêlées les superstitions les plus absurdes. Ainsi tel guerrier du désert n'osera lever les yeux sur un pèlerin, de peur d'être anéanti par son regard ou par sa parole. — Les Eesa sont à la fois légers et dociles, rusés et faibles de raison, faciles et irascibles, chaleureux de cœur et perfides jusqu'à la cruauté. Parmi eux, le protecteur est capable de tuer son protégé, et quand un homme de la ville a épousé leur fille, il a grand soin de ne pas se hasarder chez ses nouveaux parents; c'est sa femme qu'il envoie dans le désert acheter les moutons ou les chèvres dont le ménage a besoin. *Traître comme un Eesa* est un propos qu'on entend continuellement répéter à Zayla, où l'on ajoute que, si vous vous confiez à ces bédouins, ils vous poignarderont d'une main en vous offrant de l'autre une tasse de lait. Ce qui est vrai, c'est que la conscience n'existe pas dans cette partie de l'Afrique, et que le repentir ne peut y être que le regret d'avoir manqué l'occasion d'un méfait profitable. On honore un homme pour le crime qu'il a commis; on en fait un héros, si le meurtre dont il est l'auteur a été signalé par quelque circonstance atrocement dramatique. L'honneur ici consiste à tuer. Dès qu'il s'agit de sang à verser, le bédouin devient semblable à la hyène, et il ne faut jamais se fier à lui. En un mot, il se glorifie de toute espèce de scélératesse. » Selon M. Burton, dans cette partie de l'Afrique, les femmes sont chargées des travaux les plus durs. Il donne aussi de grands détails sur les superstitions populaires, dont on lui fait le récit. « A Zayla on me fit voir un jour un certain bédouin nommé Farih Badaun, qui, par goût pour le sang, disait-on, se faisait hyène de temps en temps. Il y a 40 ans, trois frères furent mis à mort pour crime de métamorphose. Les Somals croient encore que certains hommes apprennent le langage des oiseaux, ou celui des bêtes féroces. Une autre croyance populaire fort répandue est celle de l'*aksar*, l'*el-eksir* des Arabes, dont les Européens ont fait leur élixir merveilleux.

Quand un malade dit tenir son mal d'une sorcière, alors les parents se saisissent de la magicienne et la battent jusqu'à ce qu'elle ait mis un terme au sortilége. Le nombre des malheureuses qui périssent ainsi martyrisées est d'autant plus considérable que, dans ce pays barbare la mort d'une pauvre vieille femme est considérée comme une peccadille. Le sexe tout entier, au surplus, est absolument privé de bon renom dans le Somali; et là, comme ailleurs, ceux qui contribuent le plus à le dégrader sont les premiers à l'accabler de leurs sarcasmes. »

T

THEOLOGIE.— La théologie, en général, est la systématisation des vérités traditionnelles. A-t-il existé une théologie dans le paganisme, le judaïsme, le mahométisme? Voici, sur cette question, l'opinion de M. le baron d'Eckstein (*Correspondant*, août 1855): « Il a très-certainement existé une théologie païenne, quelque vacillante qu'elle fût dans ses doctrines. Il existait une sorte de philosophie dogmatique, où l'on subordonnait les uns aux autres différents ordres de divinités, en établissant leurs rapports avec un *fatum*, auquel restait soumis le dieu des dieux en personne. Plus tard, on rattacha tous ces dieux au système d'une *âme du monde*, grand foyer des dieux qui en partaient pour aboutir à la circonférence de l'empire des mondes dont ils occupaient les départements. Le sentiment incompris, mais réel d'une sorte de dépendance *théologique*, se trouvait implicitement renfermé au fond des plus vieilles guerres de religion. Il s'agissait du rapport de Dieu et du pontife qui était le représentant de l'homme; il s'agissait spécialement de la puissance de la purification résidant dans la victime. Plus nous avançons du côté des développements du paganisme dans la religion de Zoroastre, dans la philosophie et la théologie brahmanique, plus nous abordons les théologiens de l'école néoorphique, ceux de l'école pythagoricienne, plus cette vérité éclate. Que l'on se garde toutefois de la confondre avec les phénomènes de l'éclectisme, comme avec les phénomènes du syncrétisme, avec le mélange d'idéalisme, de panthéisme, de dialectique, et de mystique de l'époque des stoïciens, des néo-platoniciens, des néo-pythagoriciens, de ces jours de l'absolu déclin de l'antiquité païenne. Il s'agissait alors du *besoin* d'une religion dans les siècles d'incrédulité, et non pas d'une religion en pleine fleur d'autorité, soit dans les masses, soit dans les écoles.

« C'était un embryon informe que le produit du germe théologique déposé dans le sein des religions païennes. L'embryon obscur qui croissait dans celui de la religion de vérité dont les Juifs avaient reçu le dépôt, n'a pas davantage abouti à une théologie dogmatique, à un système réel, toutes choses dont l'enfantement ne fut donné qu'au christianisme. Les Juifs, il est vrai, ont essayé d'une théologie durant leur séjour dans la Chaldée, où elle naquit évidemment par suite de leur contact avec un sacerdoce chaldéen, qui, comme celui des mages et des brahmanes, avait aspiré au dogme par la science. Ils ont modifié cette première ébauche d'une théologie, durant leur séjour à Alexandrie d'Égypte, où ils se sont trouvés engagés dans les liens de la philosophie platonicienne et néo-pythagoricienne. Ils ont même déserté les voies de la Cabbale pour une théologie beaucoup plus dogmatiquement rationnelle, car il s'agissait de se garer d'une double attaque, de celle de l'islam, et de celle de la théologie chrétienne. Enfin si les mahométans eux-mêmes ont aspiré à produire une théologie, malgré l'extrême *irrationnabilité* du Coran, ç'a été par suite d'une impérieuse nécessité. Il s'agissait de se défendre de la philosophie des Grecs, qui venait les assaillir dans leur propre camp, comme aussi de repousser les assauts de la théologie juive et chrétienne.

« La religion est *une* parce que Dieu est *un*, et voilà pourquoi toute religion s'épure, se concentre et s'épanouit dans le christianisme. Telle n'était pas l'opinion de Pope, celle que Voltaire s'est appropriée, et qui, rejetant tout dogme, toute valeur philosophico-théologique, ainsi que toute valeur historique du sein de la religion, la réduisait au sentiment de l'infini seul, à une simple expansion de l'âme; en d'autres termes, qui changeait la religion en *ode*, et n'en faisait qu'une hymne. Du même coup on abattait l'idée de sacrifice, on niait le péché, on se jetait dans l'optimisme, à l'opposé d'autres gens qui, exagérant le mal, ne voyaient partout que pessimisme. Ce fut spécialement la tendance des calvinistes odieux à Pope, des jansénistes odieux à Voltaire.

« On comprend maintenant pourquoi ceux qui ne voyaient dans la religion qu'un mouvement du cœur humain, allant chez certains esprits à l'adoration, à un acte de prières, sans offrandes que des fleurs lyriques ou des fleurs des champs, on comprend comment des hommes qui admettaient que les *noms* des dieux se valent, que le Dieu des Chrétiens, des Juifs, des mahométans, est le même Dieu que les païens invoquaient comme Jupiter, Brahma, Phtha, etc., comment les sectateurs de la tolérance à la façon de Pope et de Voltaire avaient pris la théologie chrétienne en une si grande horreur. Elle aussi respectait la place du *lyrisme* dans la religion; elle aussi reconnaissait l'adoration par le sentiment, la prière inspirée de l'âme, la simplicité de l'offrande

sous la forme du cœur qui se donne. Mais la religion résolvait, pour elle, l'énigme de l'existence du monde physique et l'énigme cent fois plus grande encore de l'existence de la créature humaine. Or on réclamait tout cela comme étant du domaine *exclusif* de la science et de la philosophie. C'est qu'on ne voulait pas du *vrai* Dieu créateur du ciel et de la terre, du *vrai* Dieu, père de l'homme, du *vrai* Dieu, sauveur de l'homme, pas plus qu'on ne voulait admettre un homme déchu de sa sublimité, un homme qui eût besoin de purification, un homme qui se présentât sous la forme du pontife et de la victime.

« On admettait toute chose, du reste, plutôt que le catholicisme. Les sectes gnostiques et manichéennes avaient fait retour vers le pythagoréisme, le zoroastrisme, çà et là vers le chaldéisme, même vers le bouddhisme : on les en louait dans le passé de l'histoire ecclésiastique. Les sectes ariennes furent d'abord platoniciennes, penchant plus tard vers le péripatétisme ; on leur en fit un honneur et un mérite. Les sectes pélagiennes versaient du côté du stoïcisme ; on les en louait. Les sectes mystiques et apocalyptiques du moyen âge, leurs prédécesseurs les montanistes, leurs successeurs les anabaptistes et les quakers semblèrent renouveler, plus d'une fois, la frénésie enthousiaste d'anciennes sectes phrygiennes et dionysiaques : on s'en moquait, mais on leur souriait. Quant aux protestants, on estimait leurs efforts pour démembrer les parties du vaste ensemble de la théologie catholique ; on persifflait bien, de temps à autre, le lambeau que les Luther et les Calvin s'en étaient réservé, mais c'était toujours cela de gagné sur l'ensemble. Les vrais hommes des Pope et des Voltaire ce furent les sociniens, parce qu'ils travaillèrent à une fusion du christianisme, du judaïsme, du mahométisme. C'est là où la théologie expire, c'est là où le *déisme* commence. »

Le même auteur s'exprime ainsi dans le numéro de juillet 1854 du *Correspondant :* « La théogonie des païens est leur théologie même ; fait tout simple puisque Dieu est compris pour eux dans le développement du Kosmos, moins dans les mythes du paganisme que dans les nombreux systèmes de leurs cosmogonies. Il s'y engendre lui-même de lui-même à l'infini, correspondant en ces naissances aux développements du système des mondes. ....Les Juifs qui ont possédé toute la grandeur, toute la rigueur du vrai monothéisme, n'ont pas eu de théologie proprement dite. *Latente* dans leur foi, comme elle est latente chez les musulmans lorsqu'ils la reproduisent, la théologie des Juifs n'a jamais pu se formuler dogmatiquement, manquant de la lumière du christianisme. Il est vrai qu'ils ont adopté une théologie *posthume* comme celle des mahométans, théologie critique, protestation amère et intentionnelle, persifflage et injure adressés en permanence contre la théologie chrétienne, et qui lui doit le jour, car elle ne sort en aucune façon des antécédents de l'Ancien Testament ; elle est fille de la polémique ; et il en est de même de la controverse des théologiens de l'islam qui ne s'appuie réellement pas sur la rédaction du Coran, mais qui est née d'un besoin de la polémique, où Juifs et musulmans se sont manifestés comme jumeaux de la course ; sans cette hostilité patente, ni une théologie juive, ni une théologie mahométane ne fussent nées sous de pareils auspices....

« Ce qui ressemble à une théologie originale chez les Juifs de l'antiquité est le fruit de l'exil, de leur séjour dans la Chaldée, d'où sortirent les principes de leur Cabbale, dans l'antagonisme et la parenté d'une vieille théologie chaldéenne, dont nous avons le reflet sous la forme de la doctrine du *jao* des Chaldéens et de leur verbe trilittéral. Tel est le pendant de la sagesse mystico-théosophique de quelques écoles brahmaniques sur le verbe trilittéral et le système de la création renfermé dans l'antique pronom *aum*, synonyme du *tad*, du *cela* qui sert à exprimer l'*être en soi* dans la spéculation des brahmanes, par contraste avec l'*idam*, avec le *ceci*, au moyen duquel ils désignent le système de l'univers, le monde visible, (Yaçna, p. 551, note 398). La Cabbale spécule à sa façon sur le nom trilittéral de Jéhovah, pour en tirer le système de la création, et pour révéler l'Adam-Kadmon, le microcosme, la figure du monde dans l'abrégé, le représentant du Verbe divin dans le verbe humain. Comme la Cabbale s'est développée dans l'exil, sous la pression de deux influences, la chaldéenne du système de Jao, l'égyptienne du système du Logos des néoplatoniciens, sa ressemblance avec la théologie chrétienne est pleine d'abîmes et d'illusions, car elle côtoie de très-près les rêves du panthéisme. Quoi qu'il en soit, il n'y a jamais eu dans la Cabbale rien de *pratique*, rien qui allât de l'église à tous, rien de populaire selon l'esprit de la théologie chrétienne.

« Il faut admirer, chez les Pères, l'action continue de l'inspiration providentielle pour arriver à la conception d'une théologie chrétienne. Minerve armée, elle jaillit de l'Eglise comme d'un front lumineux dans la lutte contre l'arianisme ; elle grandit au choc des doctrines du pélagianisme et du manichéisme ; elle reçoit le dernier sceau, le sceau de la conclusion définitive du concile de Trente, par la nécessité de nouvelles lumières au sujet des théories de la grâce, soulevées par le conflit du protestantisme. Ici, tout est merveilleux ; rien n'y est le produit de l'enfantement d'une école, d'une sagesse purement humaine. C'est l'Eglise qui est en travail de tout l'ensemble de la théologie chrétienne ; elle l'est par le contact avec de grandes erreurs qui se formulent en hérésies dans leur progression même, parce qu'elles déchirent profondément le sentiment de l'unité, de l'universalité, de la vraie catholicité de l'Eglise chré-

tienne. Rien de pareil ne s'observe dans aucun des édifices de la pure sagesse humaine, laquelle n'aboutit jamais à une conclusion réelle, à la formule d'aucun dogme. à rien de ce qui est inaltérable comme le roc, mais comme le roc frappé de la baguette de Moïse, d'où jaillit la source toujours vive, où les aigles se baignent comme les colombes, où verdit le cèdre et la plus humble mousse tapissant le fond modeste de la société humaine.

« Voilà donc la dogmatique, la théologie, la sagesse chrétienne. Elle est le produit, le résumé, la divine clarification de tous les antécédents théologiques de l'esprit humain, passés à travers le christianisme, le grand *criterium*, la grande pierre de touche de toute vérité philosophique et sociale. Théogonies et philosophies païennes, conceptions théologiques du monde juif, modifiées par le monde musulman, hérésies et divergences chrétiennes, tout y a passé comme par un crible, tout jusqu'aux révoltes des esprits qui renient Dieu, tout jusqu'à la superbe des esprits qui se suffisent à eux-mêmes. »

THOMISME. — Nous donnons ici le traité sur la philosophie thomiste qui a été annoncé dans notre Introduction.

§ I. — De l'authenticité des divers ouvrages attribués à saint Thomas; ordre dans lequel ils ont été composés.

Avant d'exprimer un avis sur l'authenticité des divers ouvrages attribués à saint Thomas, il ne sera pas inutile d'énumérer ces ouvrages, en prenant pour guide la meilleure édition que l'on en connaisse.

Les deux principales éditions des OEuvres de saint Thomas sont : celle de Rome de 1570, et celle de Venise de 1787. La première comprend 17 volumes in-folio, et elle a servi de modèle aux éditions de Paris, d'Anvers, etc. La seconde qui consiste en 28 volumes in-4° est plus correcte que les autres; elle est accompagnée de savantes dissertations, et elle fait mieux distinguer les ouvrages authentiques de saint Thomas de ceux qui sont douteux ou certainement apocryphes. Cependant elle ne contient pas les Commentaires sur Aristote, et de plus, elle présente les autres ouvrages de saint Thomas dans un ordre qui nous paraît moins satisfaisant que celui de l'édition de Rome. C'est donc celle-ci que nous allons suivre, en omettant toutefois, dans notre tableau, les ouvrages que nous croyons apocryphes.

Les cinq premiers volumes de l'édition de Rome contiennent les Commentaires de 52 livres d'Aristote, savoir : 3 livres de logique, 8 de physique, 2 (les deux premiers) du ciel et du monde, 2 de la génération et de la corruption, 4 des météores, 3 de l'âme, 12 de métaphysique, 10 de morale, 8 de politique. Il y a aussi des explications commencées sur plusieurs autres livres.

Les tomes VI et VII renferment les *Commentaires des quatre livres des Sentences*, de P. Lombard.

Le tome VIII contient les questions disputées, et les questions quodlibétiques. Les premières sont au nombre de 63; les secondes, au nombre de 12. Les sujets en sont très-variés, quoique relatifs pour l'ordinaire à la philosophie et à la théologie.

Le tome IX comprend la *Somme contre les gentils*.

Les tomes X, XI, XII, embrassent la *Somme théologique*. On a intercalé dans le tome X les *Commentaires des Noms divins de saint Denis*.

Les tomes XIII, XIV, XV, XVI, renferment des Commentaires sur l'Ecriture, etc. Ainsi nous trouvons au tome XIII, l'Explication de Job, des 50 premiers psaumes, du *Cantique des cantiques*, d'*Isaïe*, de *Jérémie*. Au tome XIV, on lit une *Explication de saint Matthieu* et un *Commentaire de saint Jean*. Au tome XV se trouve la *Chaîne d'or*, ou *Recueil des passages des saints Pères sur les Evangiles*. Le tome XVI contient des *Commentaires sur saint Paul*.

Le tome XVII est l'un des plus importants. Il renferme un grand nombre d'opuscules au sujet desquels la question d'authenticité a été agitée vivement. Parmi ces traités, qui dépassent le nombre de 70, nous citerons seulement ceux que nous croyons pouvoir attribuer à saint Thomas.

1. *Contre les erreurs des Grecs.*
2. *Compendium de théologie*, commençant par ces mots : *Æterni patris*, et renfermant 216 chapitres.
3. *Sur les Grecs, au chantre d'Antioche.*
4. *Sur le Décalogue*
5. *Sur la foi et les sacrements.*
6. *Sur le Symbole.*
7. *Sur l'Oraison dominicale.*
8. *Sur la Salutation angélique.*

Ces cinq derniers opuscules sont placés par l'édition de Venise dans les Commentaires. Le 9e de l'édition de Rome est apocryphe.

10. *Réponse sur 42 articles à Jean de Verceil.*
11. *Réponse sur 36 articles à un professeur de Venise.*
12. *Réponse sur 6 articles à un professeur de Besançon.*
13. *Du Verbe divin et de la parole intérieure de l'homme.*
14. *Suite du précédent.*
15. *Des substances séparées.*
16. *Contre Averroës.*
17. *Contre ceux qui détournent de l'entrée en religion.*
18. *Perfection de la vie spirituelle.*
19. *Apologie de la profession religieuse.*
20. *De regimine principum.*
21. *Du gouvernement des Juifs.*
22. *Sur la forme de l'absolution.*
23. *Première décrétale d'Innocent III.*
24. *Seconde décrétale d'Innocent III.*
25. *Sur les sorts.*
26. *Sur les jugements des astres.*
27. *Sur l'éternité du monde.*

Tous ceux qui suivent sont apocryphes, excepté :

L'Office du saint Sacrement. — Les *Commentaires des Semaines et de la Trinité de Boëce.* — *De ente et essentia.* — *De principio individuationis.* — *De principiis naturæ.* — *De natura materiæ.* — *De propositionibus modalibus.*

Parmi les ouvrages attribués à saint Thomas, et contenus dans l'édition de Rome, ceux que nous venons d'énumérer sont tous et sont seuls authentiques. Pour éviter des répétitions fastidieuses, exposons en peu de mots les preuves d'authenticité qui s'appliquent à tous ces ouvrages; viendront ensuite quelques observations particulières sur certains d'entre eux.

Sept preuves principales garantissent l'authenticité des ouvrages que nous avons cités.

1° *Le style.* — Quoiqu'il y ait des différences assez notables entre le style de la *Somme théologique* et celui des Commentaires et des Opuscules, il suffit d'avoir pratiqué quelque temps le Docteur angélique, pour reconnaître sa manière à travers toutes ces différences. La sobriété des développements, la clarté des explications, et surtout cette justesse admirable d'un esprit large, qui part toujours de principes solides, et va droit à son but sans hésiter, ne permettent pas de méconnaître la main de saint Thomas dans les ouvrages que nous lui attribuons.

2° *La doctrine.* — Ce caractère, interne comme le précédent, a une valeur plus grande encore. Il est bien vrai que l'identité d'opinion entre deux ouvrages ne prouve pas toujours l'identité d'auteur, car saint Thomas a été suivi dans ses moindres opinions par de nombreux disciples, tandis qu'il s'est plus d'une fois contredit lui-même, au moins en apparence. Cependant, celui qui examine avec soin l'ensemble des opinions soutenues dans un ouvrage, les preuves qui viennent les appuyer, les conséquences que l'auteur en tire, les explications détaillées qu'il en donne, celui-là trouve indubitablement dans cette étude, appliquée aux écrits de saint Thomas, une nouvelle preuve de l'authenticité de ceux que nous avons énumérés, surtout quand, les comparant entre eux, il y reconnaît fréquemment des passages parallèles.

3° *L'autorité des manuscrits d'un grand nombre d'ouvrages de saint Thomas*, manuscrits qui se conservent à Paris, dans les bibliothèques publiques.

4° *Le témoignage des contemporains de saint Thomas.* — Cette preuve est la plus forte de celles qu'on peut appeler externes. Tholomée de Lucques, Guillaume de Tocco, Barthélemy de Capoue, ont vécu du temps de saint Thomas, et ont profité de ses leçons. Leur probité n'est pas moins à l'abri du soupçon que leur capacité. Leur témoignage est donc irrécusable, quand ils affirment l'authenticité des ouvrages compris dans notre tableau. Il en est de même du témoignage de Nicolas Trivet, de Bernard Guidonis, de saint Antonin, qui touchent pour ainsi dire à saint Thomas, et qui étaient si bien placés pour recueillir des renseignements sur ses écrits

5° *La tradition des écoles, surtout de l'école dominicaine.* — Les premiers anneaux de cette tradition sont formés par les écrivains que nous venons de nommer. Elle est venue jusqu'à nous à travers une suite non interrompue de témoins que nous ne pourrions citer sans faire un étalage d'érudition aussi aisé que superflu.

6° *L'opinion des critiques du* XVIIIe *siècle, et même des trois siècles précédents.* — Ceux-ci ne sont plus les simples échos des témoignages contemporains de saint Thomas. Leur conviction s'est enracinée par des recherches comme celles qui nous occupent. Il est vrai qu'ils ne sont pas toujours d'accord, et que les plus anciens, notamment, sont trop enclins à adopter, sans raison suffisante, l'authenticité de certains ouvrages; mais en les contrôlant les uns par les autres, en pesant les témoignages au lieu de les compter, en considérant non-seulement le talent des critiques, mais encore les circonstances au milieu desquelles ils ont écrit, on trouve dans le résultat de leurs travaux un précieux moyen de vérification.

7° Enfin, *la faiblesse des objections qui ont été faites contre l'authenticité des ouvrages énumérés plus haut.* — Il en est peu, même parmi les plus célèbres, qui n'aient été attaqués comme supposés; mais les raisons qu'on faisait valoir contre ces ouvrages sont aussi faibles que celles dont on se prévalait en faveur des ouvrages apocryphes. Singulière destinée de saint Thomas! Après lui avoir attribué de misérables productions qui ne pouvaient que le déshonorer, on a été jusqu'à lui contester les immortels chefs-d'œuvre qui seront toujours l'honneur de son nom, de son ordre et de son siècle.

Parmi les ouvrages que nous avons attribués à saint Thomas, il s'en trouve quelques-uns qui ont été rédigés, d'après ses leçons, par ses disciples. Il faut ranger dans cette catégorie les explications Commencées sur plusieurs livres d'Aristote, explications qui viennent après les commentaires des cinquante-deux livres que nous avons nommés, et qui sont dus à Pierre d'Auvergne. Les manuscrits de ces divers commentaires sont à la bibliothèque de la Sorbonne.

Dans la quatrième question disputée, le deuxième article a été suppléé par Baudellus.

Launoi a prétendu qu'une partie de la *Somme théologique* appartenait à Vincent de Beauvais et à Alexandre de Halès; mais cette assertion a été mise à néant par Noël Alexandre (1675), Echard (1708), et Rubeis, l'éditeur de Venise (1787).

L'explication des cinquante psaumes n'a pas été écrite par saint Thomas; mais elle a été recueillie de sa bouche. Son *Commentaire du Cantique des cantiques* commence par ces mots : *Sonet vox tua.* (*Cant.* II, 14.) Le commentaire du même livre commençant par ces mots : *Salomon inspiratus*, est apocryphe, quoi qu'en dise Touron, auteur

d'une *Vie de saint Thomas;* Oudin, Pélican, Rubeis l'ont prouvé par les critères internes. Echard et Rubeis ont prouvé de la même manière l'authenticité du *Commentaire d'Isaïe*, commentaire qui, comme celui *de Jerémie*, a paru à Sixte de Sienne indigne du Docteur angélique.

Parmi les commentaires qui remplissent le t. XIV, saint Thomas n'a écrit de sa main que l'explication des cinq premiers chapitres de saint Jean.

L'authenticité de la *Chaîne d'or*, à laquelle saint Thomas avait donné un nom plus modeste, a été prouvée par Baronius, Janssen, Eliaga, Echard, Rubeis, Oudin, contre Pierre de Alva.

Des commentaires sur saint Paul, saint Thomas n'a écrit que l'explication de l'*Epître aux Romains*, et quelques passages de l'explication des Epîtres *aux Corinthiens* et *aux Hébreux*. Le reste a été rédigé par Réginald.

Quant aux opuscules, le témoignage des contemporains et les caractères internes se réunissent pour nous obliger à n'admettre comme authentiques que ceux dont nous avons donné les titres. Nous devons avouer cependant qu'il nous reste un doute sur l'opuscule intitulé *De fato;* nous l'avons exclu de notre tableau, précisément à cause de ce doute. L'ouvrage intitulé *De regimine principum*, et qui est fort important pour déterminer les idées politiques de saint Thomas, ne lui appartient pas en entier : il n'en a composé que le premier livre, et une partie du second (jusqu'à *Opportunum igitur*, au chap. 4). Le IIIe et le IVe livre, comme la fin du IIe, sont apocryphes. Ces conclusions ont été solidement établies par Noël Alexandre, Echard, Frigérius, contre Oudin et Barbavara, qui voulaient rejeter tout l'ouvrage à cause de la supposition évidente de ses dernières parties. Les manuscrits, que l'on peut voir encore à Rome, à Venise et à Paris, ne contiennent que le premier livre et la partie du second que nous avons déclarée authentique.

Dupin a contesté à tort l'authenticité des Commentaires de saint Thomas, *sur les Semaines* et la *Trinité* de Boëce ; ce qui l'a trompé, c'est qu'on a attribué faussement à saint Thomas des Commentaires sur plusieurs autres ouvrages du même Boëce.

Saint Antonin range parmi les apocryphes le livre *De principio individuationis*, et les éditeurs romains en font autant pour les deux opuscules *De natura materiæ*, et *De propositionibus modalibus*. Mais Tholomée, Guidonis, Valleoletani, Pignon, Trivet sont favorables à ces ouvrages, ainsi qu'à ceux qui ont pour titre : *De principiis naturæ*, *De ente et essentia*. Il n'est pas un de ces opuscules en faveur duquel on ne puisse invoquer le témoignage de plusieurs des autorités imposantes que nous venons de citer; et dans tous, sans exception, il est facile de reconnaître la touche de l'Ange de l'école. Quant aux opuscules qui ne sont pas dans notre tableau, il n'en est question qu'environ deux cents ans après la mort du saint, et la plupart ne lui auraient jamais été attribués par un homme éclairé qui aurait pris la peine de les lire. D'ignorants copistes sont évidemment responsables de ces erreurs.

Ce qui prouve combien il était important de poser tout d'abord la question d'authenticité, c'est que cette question a été résolue, au moins partiellement, dans un sens erroné, jusqu'à notre époque. Si l'on est aujourd'hui d'accord sur l'origine apocryphe et sur l'authenticité d'un grand nombre d'opuscules attribués à saint Thomas, il en est cependant plusieurs au sujet desquels des auteurs estimables soutiennent encore des conclusions opposées. Qu'on nous permette ici d'ajouter en peu de mots quelques détails qui peuvent être utiles.

Pierre Pélican publia à Paris en 1656 une édition des *Opuscules*. Son supérieur, Jean-Baptiste de Marinis, maître de l'ordre de Saint-Dominique, lui écrivait en l'autorisant à publier le fruit de ses *sueurs : Verum te prius admonitum volui, ut mature per te aliosque theologiæ magistros, quos probandis tuis operibus nomino, expendas an quæ D. Thomæ ascribis opuscula, vere D. Thomæ sint, annon supposititia et adulterina, et quæ tanti doctoris gloriam (cui vix aliquid addi potest) potius minuant quam augeant.*

Ce maître des Dominicains était à coup sûr un homme de bon sens; il voyait l'écueil contre lequel s'étaient heurtés nombre de ses confrères; malheureusement ses sages conseils ne furent guère suivis, et l'édition de Pélican, quoiqu'elle offre un progrès réel sur les éditions précédentes, en prouvant la supposition de certains livres (*De eruditione principum*, III et IV *de Regimine principum*, etc.), attribue encore au saint docteur une foule d'opuscules qu'il n'a pas écrits, entre autres ceux qui ont pour titre : *De modo acquirendi scientiam*, *De usuris*, *De præscientia*, etc., etc.

Le P. Touron, dans sa Vie de saint Thomas, donne un travail fort étendu sur l'authenticité des ouvrages du saint; mais il tombe dans le même excès que Pélican, excès que n'a pas su éviter M. Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France*, puisqu'il attribue à saint Thomas les opuscules *De fallaciis*, *De instantibus*, *De quatuor oppositis*, etc. etc., qui sont très-certainement apocryphes. M. Hauréau lui-même, d'ordinaire si habile et si compétent dans les questions d'érudition, cite longuement les opuscules *De universalibus*, et *De intellectu et intelligibili*, comme renfermant la pensée de saint Thomas sur des questions de premier ordre Or, non-seulement on ne peut invoquer en faveur de ces opuscules aucune preuve d'authenticité; mais encore ils présentent des signes manifestes de supposition. Il n'est pas jusqu'à M. Gratry, qui, dans son bel ouvrage intitulé : *De la connaissance de Dieu*, n'ait attaché une importance capitale à un passage tiré du livre *De concordantiis*, livre qui est rejeté par Touron lui-même, si enclin d'ailleurs à attribuer à saint Thomas des ouvrages qui ne sont pas de lui.

De même que plusieurs écrivains contemporains ont grossi outre mesure la liste des ouvrages authentiques de saint Thomas, sans aller toutefois jusqu'aux exagérations de Touron et de Pélican, il est d'autres écrivains contemporains qui, sans adopter les opinions audacieuses de Launoy et de Dupuis, ont contesté à saint Thomas plusieurs opuscules dont toutes les preuves internes et externes doivent lui faire attribuer la composition. Cette erreur nous paraît être celle de M. Liabeuf, chapelain de l'empereur, dans la Vie de saint Thomas qu'il a publiée sous le pseudonyme de Carle, et dans laquelle, suivant trop aveuglément les conclusions de Rubeis, il raye de la liste des ouvrages de saint Thomas plusieurs opuscules philosophiques dont M. Léon Montet a démontré l'authenticité dans un Mémoire qui a obtenu les suffrages de l'Académie des sciences morales et politiques. M. Liabeuf, qui, pour le dire en passant, croit, un peu légèrement peut-être, à l'empoisonnement de saint Thomas par Charles d'Anjou, n'a certainement pas lu les opuscules intitulés : *De ente et essentia, De principio individuationis*, car il y eût reconnu le style et la doctrine du Docteur angélique. En somme, M. Léon Montet nous paraît être, de tous les écrivains qui se sont occupés de saint Thomas, celui qui a résolu le plus heureusement la question d'authenticité, du moins relativement au petit nombre d'ouvrages auxquels se sont bornées ses recherches.

Tâchons maintenant de faire connaître l'ordre dans lequel ont été composés les divers ouvrages du saint docteur.

Saint Thomas est né en 1226 ou en 1227, sous le pontificat d'Honorius III et le règne de Frédéric II. Il est mort en 1274. Nous diviserons en quatre périodes le temps de sa vie, et dans l'impossibilité où nous sommes de donner à la plupart de ses ouvrages une date précise, nous ferons connaître, d'après les témoignages de ses disciples, à quelle période chaque ouvrage doit être rapporté.

La première période comprend les années antérieures à 1257, époque à laquelle saint Thomas obtint le titre de docteur. Les ouvrages composés pendant cette période sont les suivants : *Commentaire des noms divins ;— Commentaires des quatre livres des Sentences ; — De regimine Judæorum; — De principiis naturæ ; — De ente et essentia ; — Réponses aux théologiens de Besançon et de Venise ; — Différence de la parole divine et de la parole humaine ; — Nature de la parole intérieure ; — De la nature des anges ; — Sur les décrétales d'Innocent ; — Des sorts ; — De l'éternité du monde ; — Commentaires de Boèce ; — Opuscules sur le* Pater, *l'* Ave Maria, *le* Credo, *le Décalogue ; — Commentaires sur Aristote ;* — Quelques commentaires de la Bible, comme *Isaïe, saint Matthieu*, etc.; — partie des *Questions disputées* (en la troisième année de licence).

La seconde période embrasse les années qui s'écoulèrent depuis la réception du doctorat par notre saint, en octobre 1257, jusqu'à l'avénement d'Urbain IV, en 1261. Voici les ouvrages qui ont été composés dans ce laps de temps : — *Compendium theologiæ ;* — Partie des *Questions disputées* (*De veritate*); — Partie des *Quodlibeta ; — Apologie des religieux* (terminée et publiée); — *Somme contre les gentils ; — Commentaires de saint Paul.*

La troisième période correspond au pontificat d'Urbain IV, de 1261 à 1264. Saint Thomas publia alors : — *La chaîne d'or ; — Office du saint Sacrement ; — Contre Averroës ;* — Fin des *Quodlibeta ; — Contre les erreurs des Grecs ; — Au chantre d'Antioche.*

La dernière période comprend le temps qui s'écoula depuis l'avénement de Clément IV, en 1264, jusqu'à la mort du saint. Ce temps fut occupé presque entièrement par la composition de la *Somme théologique*, dans laquelle il résuma tous ses autres ouvrages; mais il publia en même temps : Fin de la *Chaîne d'or ;* — Les deux derniers traités *sur la vie religieuse ; — De regimine principum ; — Sur l'absolution ; — Commentaire de cinquante psaumes*, à Naples ; — *Réponse sur quarante-deux articles, à Jean de Verceil ;* — partie des *Questions disputées ; — Commentaire du Cantique des cantiques.*

Voilà, autant qu'il nous a été possible de le découvrir, l'ordre dans lequel saint Thomas composa ses ouvrages. Ce tableau, nous le savons, doit contenir plus d'une lacune. Peut-être avons-nous mal assigné la place de quelques opuscules, car il est très-difficile de se reconnaître à travers le dédale des témoignages contemporains qui, souvent, rapportent le même écrit à plusieurs époques, entre lesquelles on est fort embarrassé pour choisir. Heureusement les grands ouvrages sont ceux dont la date est le mieux connue ; et la Somme théologique ayant été composée notoirement pendant les neuf ans qui précédèrent la mort de saint Thomas, nous sommes assurés d'y trouver son dernier mot sur les questions si nombreuses qui y sont traitées.

En résumé, voici l'énumération des ouvrages authentiques de saint Thomas où nous devons chercher sa philosophie : *Commentaires d'Aristote ; — De principiis naturæ ; — De ente et essentia ; — De origine et natura verbi et intellectus ; — De differentia Verbi divini et humani ; — De substantiis separatis ; — De sortibus ; — De æternitate mundi ; — Questions quodlibétiques ; — Compendium theologiæ ; — Summa contra gentes ; — Contra Averroïstas, de unitate intellectus ; — De regimine principum ; — De principio individuationis ; — De natura materiæ ; — De propositionibus modalibus ; — Summa theologica ; — De judiciis astrorum ; — Commentaires des Semaines et de la Trinité de Boèce*

Il n'y a pas un seul de ces ouvrages, quelque étranger qu'il paraisse par son titre à l'objet de nos recherches, qui ne puisse nous fournir, sur la philosophie de saint Thomas, des lumières précieuses.

§ II. — Des rapports de la philosophie et de la théologie.

Avant d'indiquer les opinions de saint Thomas sur les diverses questions de la philosophie, il convient de faire connaître ses idées sur la philosophie en général. Or, pour cela, le meilleur moyen est de résumer les développements qu'il donne en plusieurs endroits de ses écrits sur les rapports de la philosophie et de la théologie.

C'est aujourd'hui une tâche facile que d'exposer le sentiment de saint Thomas sur les rapports de la foi et de la raison. Indépendamment de la clarté avec laquelle il s'exprime sur ce sujet dans ses deux principaux ouvrages (*Summa theol.* 1-1, et 2-2, 2; *Summa contra gent.*, lib. I, cap. 2, 3, 9), plusieurs écrivains modernes, parmi lesquels il faut citer surtout M. de Rémusat et M. Gratry, ont, par des travaux remarquables, épuisé la matière. Toute notre ambition doit être de présenter ici une analyse aussi fidèle que la leur.

« La doctrine de saint Thomas, » dit M. de Rémusat (*Revue des deux mondes*, art. *sur Ventura*), « est celle-ci : Les vérités divines, ou, si l'on aime mieux, théologiques, sont de deux sortes, les unes accessibles à la raison, les autres non. Celles-ci comme celles-là peuvent être et sont révélées; mais celles-ci ne sont que révélées. Les premières seules sont l'objet d'une science selon la raison. Les premières et les secondes, mais surtout les secondes, sont l'objet d'une science selon la révélation; puisque la révélation complète la vérité, la science selon la révélation achève la science selon la raison, qu'elle surpasse, mais qu'elle ne détruit pas. »

Ces quelques paroles résument on ne peut mieux la pensée de saint Thomas. Pour nous en convaincre, il suffira de présenter une analyse un peu plus développée des différents passages où il a traité la question qui nous occupe.

Au commencement de la *Somme théologique*, nous trouvons en substance les explications qui suivent : Pour les vérités mêmes (quæst. 1, art. 1) qui font l'objet de la philosophie, la révélation était nécessaire; car autrement ces vérités n'eussent été connues que par un petit nombre d'hommes, et encore avec beaucoup de peine, et non sans mélange d'erreurs. Ces vérités sont donc à la fois l'objet de la philosophie et de la théologie; mais ces deux sciences les envisagent à des points de vue différents, la philosophie en tant que démontrables, la théologie en tant que révélées. (Cela est répété 2-2, quæst. 2, à propos de la foi.)

La théologie (1 p., q. 1, a. 2) est une science, quoiqu'elle ne parte pas de principes connus par la lumière naturelle de l'intellect, comme la géométrie. De même que la perspective a ses principes dans une science supérieure (la géométrie), de même la théologie a les siens dans la science de Dieu.

La théologie (I p. q. 1, a. 5) est supérieure en dignité aux autres sciences, tant par son objet que par ses preuves. Si l'on peut douter de son objet, ce n'est pas que cet objet soit incertain; c'est à cause de la faiblesse de notre esprit; et si la théologie doit quelque chose à la philosophie, elle ne repose pas sur elle, comme la perspective sur la géométrie, mais elle s'en sert, comme le roi du général. Encore, ce n'est pas sa propre insuffisance, mais notre faiblesse qui lui fait demander secours à la philosophie; car elle reçoit ses principes de Dieu, et ainsi n'a besoin d'auxiliaire que pour manifester ce qu'elle contient.

Un passage du *Commentaire des Sentences* développe très-clairement cette dernière pensée, et fait ressortir tout à la fois la distinction de la philosophie et de la théologie (relativement à leurs principes), et l'union de ces deux sciences : Où il y a plusieurs choses, il faut que l'une règle et que l'autre soit réglée pour qu'il y ait de l'ordre. Or la théologie commande à toutes les autres sciences, comme étant la principale, et elle se sert de toutes pour atteindre son but. C'est ce qu'on voit dans tous les arts ordonnés entre eux, car la fin de l'un est alors sous la fin de l'autre. Par exemple, la fin de l'art du pharmacien, qui est la préparation des remèdes, se rapporte à la fin de la médecine, qui est la santé. D'où il arrive que le médecin commande au pharmacien, et se sert pour sa fin des remèdes préparés par celui-ci. De même, comme la fin de la philosophie se rapporte à la fin de la théologie, la théologie doit commander à toutes les autres sciences, et se servir de ce qu'elles contiennent.

La théologie (I p., q. 1, a. 8) est argumentative, non pour prouver ses principes, qui sont des articles de foi, mais elle part de là pour prouver quelque chose. Même dans les sciences philosophiques, les sciences inférieures ne prouvent pas non plus leurs principes, et ne discutent pas avec celui qui les nie; elles laissent cela à la science supérieure, et la première de ces sciences, la métaphysique, ne discute elle-même contre celui qui nie ses principes, que si l'adversaire accorde quelque chose. De même l'Ecriture sainte, n'ayant pas de science supérieure, discute avec celui qui nie ses principes, seulement si celui-là accorde quelque vérité révélée. Autrement on ne peut plus lui prouver les articles de foi par des raisons (théologiques), mais seulement réfuter ses objections; car, la foi s'appuyant sur la vérité infaillible, il est certain que les prétendues démonstrations qu'on lui oppose sont des arguments solubles.

L'argumentation qui part de l'autorité a une tout autre force dans la théologie que dans les autres sciences, parce que là il s'agit d'une autorité divine. Cependant la théologie se sert aussi d'arguments empruntés à la raison, non pour prouver la foi, ce qui en détruirait le mérite, mais pour rendre plus accessibles à notre intelligence quelques-unes des vérités révélées.

« Bien que (*Summa contra gent.*, lib. I, cap. 7) la vérité de la foi chrétienne surpasse la capacité de la raison humaine, cependant ce qui est naturellement imprimé dans la raison ne saurait être contraire à cette vérité. Car ce qui est naturellement imprimé dans la raison est certainement très-vrai, à tel point qu'il est impossible de penser que cela soit faux. D'un autre côté, il n'est pas permis non plus de croire faux ce qui est tenu par la foi, puisque cela est si visiblement confirmé par l'autorité divine. Comme donc le faux seul est contraire au vrai, ainsi qu'il résulte évidemment de leurs définitions, il est impossible que la vérité de la foi soit contraire à ces principes que la raison connaît naturellement.

« Pour connaître (*Ibid.*, lib. I, cap. 8) la vérité de la foi (il s'agit de la Trinité), laquelle ne peut être parfaitement connue que de ceux qui voient la substance divine, la raison humaine se trouve dans cette position : elle peut bien par rapport à cette vérité rassembler quelques similitudes vraies, mais qui pourtant ne suffisent pas pour que cette vérité soit comprise comme démonstrativement, ou comme entendue de soi-même.

« Dans les choses (*Ibid.*, lib. I, c. 3) que nous confessons sur Dieu, il y a un double mode de vérité. Il y a en effet des vérités qui surpassent toute la faculté de la raison humaine, comme que Dieu est trine et un. Il y en a d'autres auxquelles la raison naturelle peut atteindre, par ex. que Dieu est, et autres semblables vérités que les philosophes mêmes ont démonstrativement prouvées sur Dieu, guidés par la lumière de la raison naturelle. »

Saint Thomas, on le voit, assigne un double rôle à la raison relativement aux vérités surnaturelles : celui de résoudre les objections, et celui d'aider à concevoir le mystère ; le rôle de la raison est bien plus grand relativement aux vérités démontrables, comme l'existence de Dieu, etc., quoiqu'ici encore la révélation soit nécessaire à quelque degré, comme on l'a vu. En deux mots, le pouvoir de la raison, livrée aux seules forces qu'elle possède dans l'ordre naturel, ce pouvoir n'est pas *nul* par rapport aux mystères, mais il n'est pas *illimité* par rapport aux vérités compréhensibles. La théologie prouve par l'autorité les deux classes de vérités : à elle encore appartient le double rôle de la raison par rapport aux mystères, tandis que le travail de la raison sur les vérités religieuses naturelles est du ressort de la philosophie. Si donc la philosophie a besoin du secours de la révélation pour être complète, la théologie doit faire appel à la raison pour atteindre son développement normal.

Restent les arguments rationnels qui ont pour but d'opérer le passage des vérités naturelles à la foi surnaturelle. Selon saint Thomas, la raison, illuminée des clartés de la foi, peut se démontrer à elle-même qu'en croyant elle est raisonnable. La raison possédant la foi peut y conduire d'autres *raisons*, moyennant le secours intérieur de Dieu, secours qui ne manque jamais. La raison est incomplète si elle ignore l'ordre surnaturel, et vicieuse si elle le méconnaît. Saint Thomas, comme tous les docteurs chrétiens, distingue deux états surnaturels, l'un qui est celui des fidèles, la foi ; l'autre, qui appartient à l'autre vie, la vision intuitive. La foi est une vision obscure sans doute, mais directe, tandis que la connaissance naturelle de Dieu est indirecte, et n'est que la vue du Créateur dans ses images. La foi donc ne disparaît pas tout entière dans l'autre vie; elle disparaît seulement comme énigme, comme limite, mais elle reste comme connaissance. Considéré en général, l'état surnaturel n'est pas dû à l'homme; Dieu pouvait le créer sans l'y destiner. Cependant la destination de l'homme à cet état surnaturel est très-convenable; car chaque être ne se perfectionne que par l'action de l'être auquel il est subordonné. Or l'homme est le seul être terrestre qui ne soit subordonné qu'à Dieu ; il faut donc que Dieu ajoute quelque chose à ses facultés naturelles pour qu'il devienne parfait. Et en effet il y a dans la nature humaine une certaine aspiration vers la vision intuitive. Non pas que notre nature puisse arriver par elle-même à cette vision. Cette tendance dont nous parlons n'est pas un désir efficace, c'est un symptôme. L'homme n'est pas heureux tant qu'il a quelque chose à désirer; or la perfection de notre intelligence dépend de son rapport à son objet, qui est l'essence des choses; et ainsi elle aura quelque chose à désirer tant qu'elle ne verra pas Dieu sans ombre et sans voiles.

Une dernière question qui se rattache à l'objet de ce chapitre, est celle de savoir si le même intellect peut avoir en même temps la *foi* et la *science* de la même vérité. Cette question a longtemps partagé les docteurs du moyen âge. Quant à saint Thomas, il se prononce pour la négative (1-2, quæst. 67, art. 3). Celui qui sait, dit-il, voit ce qu'il sait, et celui qui croit ne voit pas ce qu'il croit : or il est impossible de voir et de ne pas voir en même temps une vérité : donc il est impossible de la croire et de la savoir dans le même moment. Ailleurs (quæst. 14, *De veritate*, art. 9), il présente une raison analogue : celui qui croit se repose sur l'autorité d'un autre, parce qu'il ne peut s'assurer par lui-même de la vérité de ce qu'il croit; mais quand il est parvenu à se démontrer ce qu'il croyait, il est certain par lui-même, et ne dépend plus, comme auparavant, de l'autorité. Donc il ne croit plus. — Saint Thomas pensant, comme on le verra, que l'existence de Dieu peut être démontrée strictement, admet donc que celui qui la sait ainsi, ne la croit plus, ce qui n'empêche pas sa science d'être aussi *certaine* que la foi des simples, parce qu'il sait que cette science est confirmée par l'autorité divine.

Pour la foi, comme pour la science, on peut distinguer l'acte et l'habitude. Or de ce

qui précède, il suit que l'acte de l'une est incompatible avec l'acte de l'autre, comme l'habitude de l'une avec l'habitude de l'autre. Mais saint Thomas admet que l'habitude de la foi peut se rencontrer avec l'acte de la science, quand cet acte n'a pas encore produit d'habitude; absolument comme l'habitude de la justice peut subsister avec un acte d'injustice qui n'est pas encore passé en habitude (2-2, quæst. 175, art. 3, *ad* 3). Du reste, il trouve la même incompatibilité entre l'opinion et la science qu'entre la science et la foi (car on ne peut être certain et incertain de la même chose), et il déclare compatibles l'acte de l'opinion et l'habitude de la science qui ne peut passer en acte.

§ III. — Sur la logique.

Quel est, selon saint Thomas, l'objet formel de la logique? Sont-ce les trois opérations de l'esprit (définir, diviser, argumenter)? Non, ce sont les êtres de raison ou intentions secondes qui dirigent ces opérations. En d'autres termes, l'objet formel de la logique, c'est l'arrangement artificiel (en forme de définition, de syllogisme, etc.) qu'elle donne à son objet matériel (les choses connues). Pour se convaincre que telle est l'opinion du saint docteur, il suffit d'ouvrir un de ses principaux ouvrages philosophiques (*IV Met.*, lib. IV), et d'y lire ce qui suit : « Il y a deux sortes d'être, l'être naturel et l'être de raison. On appelle proprement êtres de raison, ces intentions secondes que la raison découvre dans les choses qu'elle considère, comme l'intention du genre, de la différence, de l'attribut, etc., intentions qui à la vérité ne sont pas dans les choses, mais sont une suite de l'étude qu'en fait la raison; et ces êtres de raison sont proprement l'objet de la logique. » Dans un autre endroit (*Proœmium Ethic.*), distinguant quatre sortes d'*ordre*, celui que la raison *voit* dans la nature, et celui qu'elle *fait* 1° dans son acte propre, c'est-à-dire dans ses concepts (logique), 2° dans les œuvres de la volonté (morale), 3° dans les œuvres extérieures (arts mécaniques), il nous fait entendre que l'objet de la logique, c'est cet ordre que la raison établit dans les choses, en les disposant en syllogismes, etc. S'il semble ailleurs (1re part.) donner les actes de l'esprit comme le propre objet de la logique, c'est qu'il prend le mot d'objet (*materia*) dans un sens différent. Il parle non de l'objet qu'étudie la logique, mais de celui qu'elle dirige.

Maintenant, la logique est-elle une science? M. Hauréau attribue l'affirmative à Duns Scot et la négative à saint Thomas. Or, pour se convaincre que saint Thomas est ici de l'avis de Scot, il suffit de se rappeler que, selon le Docteur angélique (1-2, *De virtutib.*), il y a cinq qualités (*virtutes*) intellectuelles : l'intelligence (connaissance des premiers principes évidents), la sagesse (connaissances dont les premiers principes sont le point de départ), la science (toute connaissance acquise par une démonstration rigoureuse), la prudence (connaissance de ce que nous devons faire), l'art (connaissance des procédés suivant lesquels les choses doivent se faire). On voit par là que saint Thomas appelle *art* un ensemble de règles qui sont fondées soit sur l'usage, comme la grammaire, soit sur la nature des choses, comme la rhétorique, mais qui cependant ne se démontrent pas rigoureusement, et n'ont qu'une vérité pour ainsi dire relative, c'est-à-dire qui ont pour objet des choses que l'on peut faire de plusieurs manières. Or, la logique donne la raison scientifique des règles qu'elle prescrit, et ces règles sont d'une vérité absolue. Saint Thomas reconnaît toutefois que, dans un sens large, on peut appeler la logique un art, puisqu'il est d'avis que l'on peut appeler ainsi la prudence elle-même (1-2, quæst. 58, art. 2). C'est là sans doute ce qui a trompé plusieurs critiques, et leur a fait croire que saint Thomas refuse de voir dans la logique une science spéculative.

Tous les docteurs du moyen âge divisent la logique en pure et appliquée (*docens et utens*). La première est la connaissance des règles, par exemple de celles du syllogisme; la seconde (pour nous en tenir au même exemple) est l'exécution des syllogismes. Par où l'on voit que, même dans la logique pure, il faut faire de la logique appliquée. A celle-ci appartiennent encore les syllogismes des autres sciences, quant à leur forme. Par exemple, dans un syllogisme dont la matière appartient à la morale, c'est la morale qui donne la certitude des prémisses et de la conclusion, prises en elles-mêmes; mais c'est la logique qui dispose ces trois jugements en forme syllogistique.

Quoique la logique naturelle suffise pour faire quelques démonstrations faciles, la logique acquise est absolument nécessaire pour toute science complète. Car la science exige une démonstration rigoureuse dont on puisse faire voir la conformité aux règles.

Nous avons peu de chose à recueillir dans saint Thomas sur les subdivisions de la logique. Ce qui concerne la perception se retrouvera quand nous parlerons des universaux et de la théorie des espèces. Ce qui est relatif à l'argumentation doit revenir à propos de la certitude. Il ne nous reste plus qu'à signaler deux questions sur la proposition.

Selon saint Thomas, la proposition mentale est un seul concept représentant l'attribut comme uni au sujet; elle n'est pas composée de deux concepts, celui de sujet et celui d'attribut. *Prædicatum et subjectum intelligi secundum unam speciem totius.* (*Summa contra gent.*, 55.) La raison en est qu'il n'y a là qu'un seul acte. (1, quæst. 58, art. 2.)

Autre question. Les propositions contradictoires sur le futur contingent sont-elles respectivement vraies ou fausses, abstraction faite du décret divin (exemple : il pleuvra tel jour, il ne pleuvra pas ce même jour)? Saint Thomas répond par la négative. L'une des deux doit être vraie, mais le décret détermine seul laquelle est vraie, laquelle est fausse (1, quæst. 16, art. 7). Car avant le dé-

cret, l'existence future de l'objet de la proposition n'est pas décidée. Donc la proposition qui affirme cette existence future n'est pas vraie. Elle n'est pas fausse non plus, puisque la contradictoire n'est pas plus vraie. Celle qui affirmerait la *décision* serait fausse ; mais son objet n'exprimerait plus le *futur* contingent; ce serait le *présent*. (*Voy.* S. Thomas, I *Perihermen.*, lib. XIII.) De plus, si l'une des propositions était vraie avant le décret, ou Dieu pourrait la changer, ou non ; dans le premier cas, elle n'était pas vraie ; dans le second, Dieu ne serait plus libre.

§ IV. — Problème des universaux.

Les idées universelles correspondent-elles, oui ou non, à une réalité objective quelconque ? Tel est, dans sa formule la plus générale, le problème philosophique qui occupa tant d'esprits pendant le moyen âge. Les réalistes soutenaient l'affirmative. Selon eux, par exemple, l'idée d'*homme* en général correspond à une substance à laquelle participent tous les individus de notre espèce. Les nominalistes, au contraire, ne voyaient dans les idées universelles que des mots, et les conceptualistes n'y voyaient que des conceptions de l'esprit. Il suit de là que ces deux dernières écoles étaient d'accord pour rejeter la réalité objective des idées universelles. Au fond, le conceptualisme n'est qu'un nominalisme véritable, débarrassé seulement de l'exagération attribuée à Roscelin.

Si les trois systèmes qui ont pour objet le problème des universaux nous paraissent se réduire à deux, savoir : le réalisme et le nominalisme, nous devons ajouter que chacun de ces deux systèmes présenta au moyen âge plusieurs nuances. Avant de faire connaître l'opinion de saint Thomas sur ce sujet, il ne sera pas inutile de décomposer la formule générale que nous avons donnée en commençant, et de poser le problème avec plus de détails.

Les universaux peuvent être considérés à trois états différents : *ante rem*, *in re*, *post rem*. Si, par exemple, nous considérons l'idée universelle d'homme, nous pouvons nous demander : 1° Y aurait-il quelque chose de correspondant à cette idée, quand même aucun homme n'existerait, quand même la création n'aurait pas eu lieu? 2° Y a-t-il dans les individus humains une substance unique qui corresponde à l'idée universelle d'*espèce humaine?* 3° Cette idée universelle considérée en elle-même, ou plutôt considérée dans l'esprit qui la conçoit, forme-t-elle quelque chose de réel, indépendamment de l'esprit? Le nominalisme répond à ces trois questions par des négations. Quant au réalisme, il nous offre sur chaque question, au moins sur les deux premières, plusieurs affirmations dont les unes sont inadmissibles, dont les autres peuvent se soutenir. Ainsi, sur le premier point, les réalistes exagérés affirment l'existence éternelle des universaux en dehors de Dieu ; la plupart des philosophes de la même école se bornent à affirmer que les idées universelles existent éternellement dans l'essence divine. Sur la seconde question, certains réalistes affirment la réalité objective de toutes les idées générales indistinctement, ou du moins de plusieurs catégories d'idées qui, évidemment, ne correspondent pas à des substances; d'autres, en plus grand nombre, surtout à l'époque actuelle, se bornent à soutenir la vérité du réalisme par rapport aux espèces animales et végétales. Quant au troisième point, les réalistes soutiennent que les universaux intellectuels ne sont pas de pures modifications de l'esprit, mais que ce sont des entités particulières, où les uns ne voient que des images, des fantômes, et que les autres ont osé appeler des êtres véritables.

On voit, par cet exposé, que le réalisme ne peut raisonnablement être nié ni être affirmé d'une manière absolue et sans distinction, puisque l'usage a prévalu d'appeler de ce nom des systèmes fort différents sur le même sujet. D'ailleurs, les trois questions en lesquelles nous avons décomposé le problème général des universaux, présentent entre elles de grandes différences, et si nous les avons rapprochées un instant, c'est moins pour en faire ressortir les affinités que pour faire éviter le danger de les confondre. Renvoyons donc à la théodicée l'examen de la première question, à la psychologie l'examen de la troisième, et bornons-nous pour le moment à nous occuper de la deuxième.

Mais il nous reste à prévenir une autre confusion ; car on peut entendre sous le nom d'idées universelles deux choses bien différentes. Ce nom en effet est donné à la fois 1° aux conceptions génériques et spécifiques, c'est-à-dire à celles qui ont pour objet les différentes classes des êtres naturels ; 2° aux idées qui ont pour objet les vérités nécessaires et immuables. Il est clair que, par rapport à ces dernières idées, on ne peut soulever que la première et la troisième des questions énumérées plus haut ; on ne peut les considérer qu'en Dieu ou en l'esprit humain. Par conséquent, tout ce qui regarde ces idées se trouve renvoyé à la théodicée et à la psychologie, et en examinant la seconde question, c'est-à-dire, les universaux *in re*, nous n'avons à nous occuper que de la première catégorie des idées universelles, celles qui ont pour objet les genres, espèces, accidents, etc.

L'exposé qui précède sert à faire voir que cette question des universaux, qui fut agitée si vivement pendant tout le moyen âge, et que des écrivains superficiels ont traitée de puérile, touche réellement aux parties les plus importantes de la philosophie. L'essence divine, le problème de la connaissance, la nature des êtres finis, étaient en jeu. Il est vrai que les rapports de ces diverses questions ne sont pas tels qu'on ne puisse soutenir raisonnablement, comme on l'a fait, le nominalisme sur quelqu'une d'entre elles et le réalisme sur les autres ; mais en nous bornant même à la question de l'universel *in re*, qui est l'objet spécial de ce chapitre,

il est encore vrai de dire qu'en l'agitant, l'esprit humain s'attaquait instinctivement au nœud des sciences métaphysiques. La philosophie tout entière, a dit l'un des plus grands philosophes modernes, repose sur la notion de substance. Or, dans la question des universaux, il ne s'agissait de rien moins que d'approfondir cette notion de substance, et de déterminer jusqu'où s'étend son domaine.

Saint Thomas reconnaît, comme son maître Aristote, cinq universaux : l'espèce, qui exprime toute l'essence de la chose (je suis *homme*); le genre, qui exprime ce qu'elle a de commun avec les autres (animalité); la différence, qui exprime ce qu'elle a de particulier (rationabilité); le propre, qui exprime les propriétés découlant nécessairement de l'essence (la *chaleur* dans le feu); l'accident, qui exprime les propriétés contingentes (la *santé* dans l'homme).

Le genre est ce que possèdent en commun plusieurs êtres spécifiquement différents. Le genre est affirmé de l'espèce, non comme partie, mais comme tout potentiel (*De ente et essentia*, cap. 3); car le genre est le tout perfectible, la différence le tout perfectif, et l'espèce le tout parfait (1-2, quæst. 67, art. 5). Dans les substances composées, le genre a pour source ce qu'il y a de potentiel dans la chose, c'est-à-dire la matière; la différence a pour source ce qu'il y a d'actuel, c'est-à-dire la forme (*De spirit. creat. a* 1 *ad* 24). Dans les accidents, le genre vient de la manière d'affecter la substance, et la différence des principes propres à chaque accident, comme le sujet, l'objet, le terme: par exemple, la diversité des sciences vient de leur objet (9 prædicament.; *De ente et essent., sub fin.*)

Le genre ne peut exister en une seule espèce, parce qu'il est de l'essence du genre d'être quelque chose de potentiel et de commun, tandis que l'espèce étant quelque chose d'actuel, de parfait, composé de genre et de différence, peut exister en un seul individu. Cependant une espèce qui n'a et ne peut avoir qu'un seul individu, comme il arrive pour les anges, peut devenir universelle par la raison, de même que la raison établit entre les attributs divins une distinction qui n'est pas réelle; de même qu'elle dépouille la nature humaine de la singularité, quoique cette nature n'existe que dans les individus. De même qu'un homme rustique reçoit le roi, non royalement, mais rustiquement, de même nous concevons la nature angélique, comme la nature humaine (1, quæst. 85, art. 1), c'est-à-dire, en abstrayant la nature de la singularité. Or, ainsi dégagée, la nature est communicable à plusieurs. Et si elle n'est pas communiquée, ce n'est pas faute de quelques conditions nécessaires pour cela, mais faute de ces individus: de même que si un père, ayant trois fils, vient à en perdre deux, sa relation de paternité n'en regarde qu'un, non par un défaut intrinsèque, mais par défaut de pluralité dans son objet.

Quelle est maintenant l'opinion de saint Thomas sur l'universel *in re*, sur l'existence objective des genres, des espèces, des accidents et des autres universaux? Quoiqu'il n'ait nulle part posé la question *ex professo*, il s'xprime cependant, en plusieurs endroits de ses écrits, de manière à faire comprendre qu'il n'admet pas que l'universel existe *a parte rei*. La nature humaine, dit-il (*De ente et essentia*, 4), ne reçoit que de l'intellect la qualité d'espèce : *Ratio speciei accedit naturæ humanæ ut est in intellectu*. On trouve plusieurs fois la même pensée dans la *Somme*. Que faut-il de plus? Il est vrai qu'en certains passages sur le péché originel, saint Thomas semble considérer le genre humain comme un seul être, et explique par là la transmission de la faute du premier homme à tous ses descendants; mais, à moins de soutenir que saint Thomas s'est grossièrement contredit dans le même ouvrage, dans l'ouvrage qui résume toutes les pensées de sa vie entière, il faut reconnaître que les preuves qu'il donne du péché originel ne doivent pas être prises au sens réaliste (1-2, quæst. 81, art. 1). En examinant bien les passages dont nous parlons, on reconnaît d'ailleurs que saint Thomas parle plutôt de l'unité collective que de l'unité substantielle. Ainsi il compare la solidarité qui existe entre tous les hommes à celle que tout le monde admet entre les habitants d'une ville. La théorie des *espèces*, que nous exposerons plus loin, confirmera notre opinion sur le nominalisme du saint docteur; car cette théorie est rappelée dans ses écrits à chaque mention qu'il fait de l'universel, ce qui semble indiquer qu'il n'admet pas d'autres universaux que ceux qui sont le produit de l'intellect. La nature divisée dans les individus, c'est-à-dire, se multipliant avec eux, les divers individus n'ayant rien autre chose de commun que la similitude de leurs attributs, et l'intellect agent dépouillant les images des objets de toutes les conditions singulières ou individuantes, voilà, je ne dirai pas, les accompagnements obligés de la théorie des espèces, puisqu'on peut la soutenir tout en restant réaliste; mais voilà les caractères avec lesquels elle se présente chez tous les docteurs thomistes, qui étaient mieux placés que personne pour discerner la pensée de leur chef. Enfin saint Thomas, habitué à suivre Aristote, restait fidèle à la pensée de son maître, en niant l'universel *in re;* car tous les interprètes, sauf le *Docteur subtil*, s'accordent à reconnaître qu'Aristote est opposé au réalisme.

§ V. — Des prédicaments.

Les prédicaments sont au nombre de dix : la substance, la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passion, le temps, le lieu, la posture et le vêtement (*situs* et *habitus*).

La différence qu'il y a entre les universaux et les prédicaments, c'est que les universaux sont des modes selon lesquels une chose peut en embrasser plusieurs comme ses subordonnées; tandis que les prédicaments sont les genres suprêmes des choses

qui peuvent être affirmées d'une autre comme attributs.

L'essence de la substance est, non de supporter les accidents, ou de ne pas être supporté par autre chose, mais de subsister par soi. (*Summa contra gent.*, I, 25.)

Les anges sont dans la catégorie (prédicament) de la substance; car, en eux, le genre se tire de l'essence en tant que possible, et la différence, de l'essence en tant qu'actuelle.

Dieu n'est pas dans la catégorie de la substance. (1, quæst. 3, art. 5.)

Pour être dans un prédicament, il faut avoir genre et différence; car le prédicament est le genre suprême. Or Dieu n'a ni genre ni différence, puisqu'il est acte pur, et que le genre est potentiel. De plus, rien ne peut être *univoque* entre Dieu et les créatures (1, quæst. 13, art. 5). On appelle *univoques* les êtres qui possèdent le même nom par suite de l'identité d'essence, comme Pierre et Paul sont *univoques* dans leur nom d'homme; tandis que l'identité de nom, sans l'identité d'essence, rend deux êtres *équivoques:* par exemple, la déesse Vénus et la planète du même nom. Ces notions rentrent dans ce qu'on appelle en scolastique les *antéprédicaments*, comme les notions d'opposition, de priorité, de simultanéité, forment les postprédicaments. — Enfin une dernière preuve que Dieu n'est pas dans la catégorie de la substance, c'est que l'infini, ayant la plénitude de l'être, ne peut être compris en un mode particulier d'être. (Op. 42, cap. 3.)

Une propriété de la substance, c'est d'être le sujet des contraires, et de n'avoir pas de contraire proprement dit, les contraires étant les choses qui ne peuvent exister dans le même sujet.

La *quantité* sert d'intermédiaire entre la substance et les autres accidents. Son essence n'est ni l'impénétrabilité, ni la divisibilité, ni l'extension locale, ni la commensurabilité; c'est la juxtaposition de plusieurs parties, ce qui comprend la pluralité et la coordination. *Positio quæ est ordo partium in toto, in ratione quantitatis includitur* (*Summa contra gent.*, IV, 65). En effet, le corps de Jésus-Christ est avec sa quantité (ou étendue) dans l'Eucharistie, et cependant il n'y est pas divisible, impénétrable, etc.

La quantité dimensive se divise en quantité de masse, subdivisée en ligne, surface, solide, — et quantité de multitude, qui se subdivise en autant d'espèces inférieures qu'il y a de nombres. Chaque nombre est un *per se*, car il tire son espèce de la dernière unité, comme la triade de la troisième, etc. (*VII Met.*) Le nombre a donc tout ce qu'il faut pour être un prédicament. Aussi saint Thomas et Scot s'accordent à le regarder comme une *espèce* de la quantité.

On objecte que le nombre se compose d'êtres complets, et ainsi est *un* non *per se*, mais *per accidens*, comme un peuple, un assemblage. Il faut répondre que ces êtres complets, comme quantité de masse, sont incomplets comme unités élément de nombre. Car la quantité est distincte de son unité, puisqu'elle n'est une que par l'union accidentelle de ses parties, tandis que les autres êtres sont identiques à leur unité, parce qu'ils sont uns en eux-mêmes. (*VII Met.* — 1, quæst. 11, art. 1; quæst. 30, art. 3.)

Saint Thomas refuse de considérer comme espèces de la quantité, le lieu, le temps, le mouvement, le discours. Quelques thomistes pensent sur ce point autrement que leur chef, parce qu'Aristote, qui, dans sa *Métaphysique*, a soutenu l'opinion embrassée par le saint docteur, avait paru, dans sa *Logique*, exprimer un avis contraire. La vérité est que, même dans sa *Logique*, il n'a donné la quantité successive, c'est-à-dire le lieu, le temps, etc., que comme des espèces impropres de la quantité.

Le nombre, ne pouvant s'appliquer qu'à des êtres spécifiquement identiques, ne peut, d'après les principes de saint Thomas, s'appliquer aux anges.

La quantité se distingue réellement de la substance, car elle en est l'accident. Si donc toute substance corporelle est naturellement étendue, elle ne l'est pas par elle-même, mais par un accident inséparable d'elle.

La *relation* prédicamentale est un accident réel (ce qui exclut les relations de raison), qui ne consiste que dans un rapport (ce qui exclut les relations transcendantales qui ont une entité absolue, comme l'âme par rapport au corps).

Dans la relation, il faut distinguer trois choses : le sujet (*id quod refertur*, ex. le père), le fondement (*ratio referendi*, ex. la génération), le terme (*id quod respicitur*, ex. le fils). Saint Thomas et Scot disent que la relation prédicamentale est distincte réellement de son fondement. Ainsi la ressemblance de deux murs blancs est distincte de la blancheur. Ce qui ne veut pas dire que la relation est une substance; Saint Thomas le nie énergiquement : *In creatis nulla relatio est substantia* (1, dist. 4, 1, 1). C'est précisément parce que le fondement est une entité absolue qu'il doit être distinct de la relation, qui n'est qu'une entité relative, un rapport : *Relationes in nobis habent aliud esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ. Unde habent proprium modum essendi, sicut et in aliis accidentibus contingit.*

Scot dit que toutes les relations ont pour terme quelque chose d'absolu en tant qu'absolu. L'école d'Alcala (*Complutenses*), tombant dans l'excès opposé, veut que toutes les relations aient le relatif pour objet. Selon saint Thomas, les relations mutuelles (par ex. celles du père et du fils) ont pour objet le relatif (par ex. le fils, non en tant qu'homme, mais reduplicativement en tant que fils). *Cum dicitur quod relative esse, est ad aliud se habere per ly (aliud), intelligitur correlativum quod non est prius, sed simul natura* (1, quæst. 40, art. 2, *ad* 4). Quant aux relations non mutuelles (comme celles de l'œil et des couleurs), le terme est absolu, et ne peut être dit relatif qu'extrinsèque-

ment. (*V Met.*, lib. XVII.) Ici quelques thomistes, par aversion pour Scot, se rapprochent de l'école d'Alcala.

L'unité spécifique des relations se tire de l'union du fondement et du terme ; et leur diversité, de la diversité de l'un des deux; car la relation tire son être des deux, elle doit donc en tirer son unité. (Quodlib. 9, art. 4.) C'est d'ailleurs une application de l'axiome : *Bonum desumitur ex integra causa ; malum ex quocunque defectu.*

L'unité numérique des relations se tire de l'unité du sujet. Ainsi, en un père, il n'y a qu'une paternité, quel que soit le nombre de ses fils.

Il y a trois genres de relations, distinctes par leur fondement. (*V Met.*, lib. XVII.) Une chose est relative à une autre : ou selon l'*être* où elle trouve la mesure de sa perfection (c'est ainsi que les sciences se rapportent à leur objet, les créatures à Dieu : ces relations ordinairement ne sont pas mutuelles) ; ou selon l'*action* (cause et effet : ex. un fils par rapport à son père); ou selon l'*unité* (un mur blanc *convient* à un autre blanc, non à un noir). La convenance est de trois sortes: dans la substance, elle est identité ; dans la quantité, elle est égalité ; dans la qualité, elle est similitude. Les relations quant à l'action et quant à l'unité sont ordinairement mutuelles.

Le quatrième prédicament est la qualité, qu'on peut définir un accident modificatif ou déterminatif de la substance. Elle a quatre espèces, que saint Thomas appelle, après Aristote : 1° *habitus et dispositio;* 2° *potentia et impotentia ;* 3° *passio et patibilis qualitas;* 4° *forma et figura.* Le saint docteur essaye (1-2, quæst. 49, art. 2) de montrer que cette division est bonne. La substance, dit-il, ne peut être modifiée que de quatre manières, analogues à ces quatre espèces de la qualité. Nous omettons les questions subtiles qu'il traite à propos de ces quatre espèces, d'autant plus que rien ne le distingue à ce sujet des autres philosophes péripatéticiens. Disons seulement que les *habitus* se divisent en intellectuels et moraux, ce qui comprend toutes les vertus et toutes les sciences. La *dispositio*, qui appartient à la même espèce, comprend, entre autres choses, tous les arts qui exigent de l'adresse corporelle. La deuxième espèce se divise en puissance d'agir et de résister, et comprend toutes les facultés; la troisième comprend les couleurs, les sons, la chaleur, etc. ; la quatrième, les figures planes, qui sont ou circulaires, ou triangulaires, etc., et les figures solides, qui sont ou sphériques, ou ovales, ou cylindriques, etc.

Les quatre prédicaments dont nous venons de parler sont les principaux. Kant a essayé d'y rattacher tous les autres, et les scolastiques avaient préparé les voies à cette tentative du philosophe allemand, en traitant avec beaucoup de détails les questions relatives à ces quatre prédicaments, et en glissant sur les six autres. Pour le même motif, nous nous abstiendrons de les mentionner ici, nous contentant de les avoir énumérés au commencement de ce paragraphe. Peut-être même avons-nous déjà abusé de la patience de nos lecteurs, en leur offrant tant de notions abstraites et peu utiles. Nous avons hâte de passer à des questions plus importantes. Notons seulement qu'il y a une grande différence entre le prédicament appelé *habitus*, et l'espèce de la qualité que nous avons vu décorer du même nom. La seconde est l'*habitude*, le premier est l'*habit*. Ce n'est pourtant pas le vêtement lui-même, c'est ce qu'ajoute au corps l'ajustement des habits qui le couvrent, et des armes offensives ou défensives dont il est muni.

§ VI. — De la certitude.

Si saint Thomas avait rédigé un manuel de philosophie, il n'aurait probablement pas eu l'idée d'en consacrer un chapitre à la certitude. Aussi sommes-nous obligés de glaner dans ses écrits pour trouver quelques passages qui puissent satisfaire la curiosité qu'on éprouve naturellement de connaître l'opinion de ce grand homme sur un problème si agité de nos jours. Il n'y a rien là qui doive étonner. On parlait peu de certitude au moyen âge, parce qu'alors on ignorait le doute. Les controverses sans fin des modernes sur le véritable *criterium* ne pouvaient apparaître qu'à une époque de scepticisme.

L'autorité de saint Thomas a été invoquée par une école qui a voulu, il y a peu d'années, dépouiller la raison individuelle de tout moyen d'arriver à la certitude sans le secours de ce qu'on était convenu d'appeler la raison générale. Il est vrai qu'on lit dans saint Thomas : *Judicium quod ab omnibus de veritate datur non potest esse erroneum.* Il suit de là sans aucun doute que le consentement unanime est un *criterium* de certitude ; mais on ne peut en conclure que dans l'esprit du saint docteur, ce soit le seul. L'opinion exprimée dans la phrase que, nous venons de citer est la même que celle d'Aristote déclarant vrai ce qui est adopté par tous, ou par le plus grand nombre, ou par les savants, ou par les meilleurs. Or cette opinion, qui est celle de tous les hommes sensés, n'exclut nullement les *criterium* autres que le consentement unanime ; car ce consentement unanime, comme le remarque un écrivain distingué (ROSELLI, *Summa philosophiæ ad mentem angelici Doctoris*), est lui-même l'effet de l'évidence, de sorte qu'en se soumettant à la raison de l'autorité, on se soumet à l'autorité de la raison.

D'ailleurs, les textes ne manquent pas pour établir positivement que saint Thomas reconnaît la puissance de la raison individuelle. *Intellectus simpliciter percipiens semper est verus*, dit-il; et il accorde aux sens la même infaillibilité tant qu'ils opèrent dans leur domaine : *Sensus circa sensibilia semper est verus.* Et ailleurs : « L'homme ne tient la certitude de la science que de

Dieu, qui nous a donné la lumière de la raison par laquelle nous connaissons les principes d'où naît la certitude. » Serait-ce donc que l'erreur est impossible à l'homme? Non, répond l'interprète que nous citions tout à l'heure; car Dieu ne concourt à nos actes intellectuels que comme cause universelle; sa véracité ne peut donc être invoquée qu'en faveur de la faculté de percevoir, et de la lumière intellectuelle; mais les actes de la cause particulière peuvent être défectueux. D'où vient donc l'erreur? *Error*, nous dit le saint docteur, *est in intellectu dividente vel componente.* Et si vous voulez sur ce sujet des explications plus amples, ouvrez les questions *De veritate;* vous y trouverez ce qui suit : *In intellectu nunquam est falsitas, si recte fiat resolutio in prima principia.* Voilà la condition pour que l'erreur soit évitée; mais cette condition est difficile à remplir, car souvent nous ne pouvons saisir la connexion qui existe entre les vérités secondaires et les premiers principes. *Sunt quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingit propositionibus ad quarum remotionem non sequitur remotio principiorum.* Voilà une cause d'erreur tirée de l'objet; la négation de certaines propositions n'a pas pour conséquence la négation des premiers principes. Voici une autre cause qui est tirée de la faiblesse du sujet pensant : *Plerumque falsitas admiscetur propter imbecillitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permistionem.*

Les assertions précédentes, quoique conformes, dans leur généralité, à la manière de voir de tous les philosophes qui ne sont pas aveuglés par l'esprit de système, contiennent cependant le germe d'une opinion moins satisfaisante, et particulière non à saint Thomas, mais à tous les philosophes de son temps et à plusieurs modernes. Cette opinion, que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer, demande à être exposée ici avec quelques détails. On a vu que saint Thomas présente, comme l'unique moyen d'éviter l'erreur, le soin de tout rattacher aux premiers principes. Cela ne veut pas dire assurément que rien n'est certain qui n'ait été démontré strictement. Rien ne nous autorise à prétendre que saint Thomas ait nié la certitude naturelle et irraisonnée. Mais, tout en montrant que la raison individuelle peut acquérir par elle-même une certitude scientifique, il prend cette certitude scientifique dans un sens beaucoup plus restreint qu'on ne le fait ordinairement. En mille endroits de ses écrits, il affirme que deux classes de vérités seulement peuvent être l'objet d'une certitude scientifique : d'abord les vérités *per se notæ*, et ensuite celles qui peuvent s'en déduire rigoureusement.

La doctrine de saint Thomas sur les vérités *per se notæ* mérite d'être exposée, parce qu'elle contient, plus qu'en germe, la distinction que Kant devait établir plus tard entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, Une proposition, dit saint Thomas (1, quæst. 2, art. 1), est connue par elle-même, *per se nota*, quand l'attribut est contenu dans la raison du sujet : comme, par exemple, dans cette proposition : *L'homme est un animal*, l'attribut *animal* est essentiel à l'homme. Si donc le sujet et l'attribut sont universellement connus, la proposition sera connue par elle-même. Il en est ainsi des premiers principes, dans les démonstrations dont les termes sont parfaitement compris, comme, par exemple, *être* et *n'être pas*, le *tout* et la *partie*. Toute proposition (1-2, quæst. 94, a. 2) dans laquelle l'attribut appartient à l'essence du sujet est connue par elle-même, à condition toutefois que le sujet soit connu. Ainsi cette proposition : *L'homme est raisonnable*, est une proposition connue par elle-même, l'attribut *raisonnable* étant essentiel à l'homme.

Les propositions *per se notæ* sont donc celles qui ont été appelées, dans les temps modernes, *évidentes* d'une évidence immédiate et proprement dite. Par conséquent, saint Thomas ne regarde comme certaines scientifiquement que les vérités qui possèdent cette évidence, et celles qui peuvent s'en déduire rigoureusement par le raisonnement. L'évidence immédiate et l'évidence médiate, ou démonstration stricte, tels sont donc les deux seuls *criterium* de la certitude scientifique. Ce n'est pas le moment d'apprécier cette doctrine Mais nous devons dès maintenant faire remarquer quelques-unes des conséquences qui en découlent. D'abord, les vérités morales, qui ne sont ni évidentes strictement, ni susceptibles d'être déduites des premiers principes, ne peuvent plus être certaines scientifiquement. Ou si l'on essaye de les démontrer, on se met en contradiction avec la notion que l'on a donnée de la certitude. L'existence des corps se trouve dans le même cas, et il faut en dire autant de toute existence objective. Le raisonnement le plus rigoureux ne pourra jamais, en partant d'une idée nécessaire de l'esprit humain, arriver à établir un fait extérieur à l'homme.

Pour résumer en deux mots ce paragraphe, si saint Thomas n'est pas tombé dans l'erreur de ceux qui n'admettent qu'un seul *criterium*, il semble qu'il a refusé toute valeur scientifique à plusieurs des moyens sans lesquels les objets si variés de nos connaissances ne peuvent obtenir une certitude analogue à leur nature.

§ VII. — De la matière et de la forme.

Les anciens n'avaient pas les mêmes idées que nous sur la division de la philosophie. Le nom de *métaphysique* avait pour eux un sens beaucoup plus restreint, et le nom de *physique* un sens beaucoup plus large. La métaphysique particulière ne s'appliquait qu'à l'étude rationnelle des substances séparées, c'est-à-dire des purs esprits; la psychologie, même rationnelle, en était exclue par cela seul que l'âme humaine est destinée à être unie à un corps, et fait

partie d'un composé. La métaphysique générale ou ontologie n'avait, par conséquent, pour objet que les notions communes aux substances séparées. La physique, outre beaucoup de notions botaniques, zoologiques, astronomiques, chimiques, anatomiques, etc., qui ne font plus partie de la philosophie, comprenait toute la psychologie et une partie importante de la métaphysique des modernes. La physique particulière étudiait tous les êtres naturels, et la physique générale les notions communes à tous ces êtres, de sorte qu'une foule de questions, appelées ontologiques par les modernes, étaient traitées autrefois dans la physique générale.

Il est assez difficile de se faire une idée exacte de ce qu'entendaient les scolastiques par *matière* et *forme;* ces mots, que l'on retrouve constamment sous leur plume, et que souvent ils n'expliquent même pas, tant l'usage en était général de leur temps, ont disparu, quant à leur ancien sens, dans le naufrage de la philosophie péripatéticienne; ce n'est donc que par la comparaison attentive des textes que l'on peut fixer avec précision la signification qu'avaient, dans l'esprit de saint Thomas et de ses contemporains, ces mots célèbres. Cette comparaison, nous avons dû l'accomplir, et nous croyons avoir saisi, grâce à elle, le nœud de la difficulté. Puisse notre exposition rendre ce sujet aussi clair pour nos lecteurs que l'étude l'a rendu clair pour nous-même.

Saint Thomas distingue les principes extrinsèques, ou causes des objets, de leurs principes intrinsèques, ou éléments constitutifs. Ces derniers sont la matière, la forme et la privation, s'il s'agit de la génération de l'objet naturel; ce sont seulement la matière et la forme, s'il s'agit de l'objet naturel déjà *engendré*. Ce simple énoncé nous fait voir qu'il est impossible de comprendre les mots de matière et de forme au sens de saint Thomas, à moins de savoir d'abord ce qu'il entend par *génération*.

Les changements que nous observons dans les choses naturelles sont de deux sortes: les uns sont accidentels, comme celui d'un homme ignorant qui devient savant; les autres sont substantiels, comme celui du germe qui devient homme, et du bois qui devient feu, parce qu'ici il y a production non plus seulement d'une qualité nouvelle, mais d'une substance qui n'existait pas. (*Compend. theol.*, cap. 74, *et alibi.*) C'est cette dernière classe de changements que l'on appelle génération substantielle. Elle était nécessaire à l'ordre du monde; car Dieu étant un acte pur, les plus nobles des créatures devaient être plus en acte qu'en puissance, c'est-à-dire incorruptibles, comme l'âme, qui, une fois créée, existe toujours; et les créatures inférieures, les moins semblables à Dieu, devaient être plus en puissance qu'en acte, c'est-à-dire devaient tour à tour être et n'être pas. Or c'est ce qui arrive par la corruption et la génération substantielle. Car un objet corruptible est en puissance à l'egard du non-être, c est-à-dire qu'il peut cesser d'être sans que Dieu l'anéantisse. En effet, il y a en lui un fonds persistant appelé *matière* qui peut être dépouillé non-seulement des qualités ou accidents, mais même de l'*être* qu'il possède actuellement et qu'on appelle forme; ce qui a lieu, non par la pure et simple séparation de la forme et de la matière, car dans la nature aucune des deux ne peut exister seule, mais par l'union d'une nouvelle forme avec la même matière.

De plus, Dieu a dû donner aux substances créées le pouvoir d'agir afin qu'elles lui ressemblassent. Mais il agit *ad intra* et *ad extra:* les formes supérieures, les anges, offrent la ressemblance de ses actes *ad intra*, et les formes corporelles ou substances corruptibles offrent celle de ses actes *ad extra*, en produisant leurs semblables. Mais les créatures ne peuvent produire quelque chose de rien, car cela n'appartient qu'à Dieu; il fallait donc, pour qu'elles produisissent leurs semblables, que Dieu leur fournît une *matière* qui fût en dehors du néant, et qui cependant ne fût déterminée à aucune espèce d'être en particulier, afin que chaque être pût en tirer son semblable. (*Compend.*, 124.)

Ainsi, d'après saint Thomas, qui n'est ici encore que l'écho d'Aristote, il se produit des êtres nouveaux qui ne sortent ni du néant, ni d'un être existant déjà actuellement, mais de quelque chose qui tient le milieu entre l'être et le néant, c'est-à-dire de la matière, pure *possibilité* de devenir une substance naturelle quelconque.

La matière est donc ce qui se retrouve dans toutes les choses naturelles, comme la première condition de leur existence, ou plutôt comme le premier élément de leur génération. Que ce qui est froid devienne chaud, voilà une production qui suppose déjà un être actuel (*ens simpliciter*), et qui n'aboutit qu'à un être secondaire et accidentel (*ens secundum quid*); mais qu'un germe se développe, ou qu'un corps organisé se corrompe, voilà une génération substantielle qui aboutit à un être actuel, lequel n'est pas superposé à un autre et ne suppose rien d'antérieur à lui-même, si ce n'est la possibilité qu'on appelle matière, et qui est le sujet commun duquel se font toutes les choses naturelles.

Cette matière est indifférente à toutes les sortes de choses, puisqu'elle peut entrer dans toutes les substances; il faut donc que la forme la détermine à une espèce d'être, et soit ainsi le principe de la variété. Ainsi la matière unie à la forme de l'eau est eau; que si cette forme est remplacée par la forme de la pierre, la matière devient pierre. Pendant qu'elle est unie à une forme, la matière est donc en *puissance*, relativement aux autres formes, c'est-à-dire qu'elle est *privée* de ces formes, mais qu'elle est apte à les recevoir: c'est ce qui nous fait comprendre le troisième élément, appelé privation, qui est, comme la matière et la forme, un des prin-

cipes intrinsèques de la génération des choses naturelles; car lorsque la chose est engendrée, la présence de la forme exclut la *privation*, qui est l'absence de la forme; d'où la chose engendrée n'a que deux principes intrinsèques · mais si on considère l'objet avant la génération, il a un troisième principe intrinsèque, qui est l'aptitude de la matière à recevoir cette forme dont elle est privée, et par conséquent à perdre la forme qu'elle a maintenant (puisqu'elle ne peut jamais exister sans forme.)

On peut, par ce qui précède, se faire une idée de la différence profonde qui sépare l'acception scolastique des mots matière et forme, de leur acception usitée aujourd'hui. En voyant une statue de bois, nous disons que le bois en est la matière, et que cette matière a reçu la forme de statue; mais, dans le bois considéré à part, et à l'état *informe*, si l'on peut ainsi parler, l'école distinguait déjà une matière et une forme : une matière, pure possibilité, identique dans les substances les plus diverses, et la forme du bois, à laquelle elle rapportait tout ce qu'il y a d'actuel et de déterminé dans l'objet dont il s'agit. L'école ne voyait donc dans ce que nous appelons forme qu'une qualité accidentelle, dont la production supposait déjà un être composé de matière et de forme, et constitué tel par la génération substantielle, c'est-à-dire par l'union d'une forme avec une matière précédemment unie à une autre forme.

Il n'est pas inutile de remarquer que deux sciences du premier ordre ont conservé jusqu'aujourd'hui les expressions de matière et de forme. La logique pure appelle, par métaphore, matière d'un jugement ou d'un raisonnement, les concepts ou les jugements dont il est composé; et elle appelle forme le lien qui rattache l'une à l'autre les diverses parties de la matière. La théologie, de son côté, applique encore aux sacrements les expressions de matière et de forme. Ces deux sciences nous semblent prendre ces mots dans un sens qui n'est ni celui des scolastiques ni celui du vulgaire, ou plutôt qui tient peut-être à la fois de l'un et de l'autre. Ainsi, en logique et en théologie, la matière n'est pas une pure possibilité, elle est quelque chose d'actuel et de déterminé. Mais si ces deux sciences s'éloignent des scolastiques au sujet de la matière, elles s'éloignent de l'usage au sujet de la forme, qui est pour elles, non une qualité accessoire, mais quelque chose d'essentiel pour compléter la matière, pour lui conférer sa dernière actualité, comme dit saint Thomas, quelque chose enfin sans quoi deux concepts ne formeraient jamais un jugement, ni trois jugements un syllogisme, ni un signe sensible un sacrement.

Dans son *Traité contre les gentils* (lib. I, c. 43), saint Thomas rattache à la théodicée le système ontologique que nous venons d'exposer, et ce passage est encore plus net que celui du *Compendium* analysé plus haut. Dieu, dit-il, est acte pur; la matière est puissance ou possibilité pure; entre ces deux extrêmes sont toutes les autres choses mêlées d'acte et de puissance. Et plus loin (cap. 44) il ajoute : De même qu'un être doit aux formes accidentelles d'avoir *telles* qualités, de même qu'il doit aux formes substantielles d'être *cet* être plutôt que tel autre, de même il doit à la création d'être *un* être; c'est-à-dire que, pour *modifier* un être, la *génération* n'est pas nécessaire, et que, pour *former* cet être, la création n'est pas nécessaire non plus. Il suffit, dans ce dernier cas, de la génération substantielle, comme il suffit, dans le premier, de l'altération.

A cette doctrine deux objections devaient être faites, et elles le furent. Sans la juger pour le moment, nous devons dire au moins comment ses auteurs et ses partisans la défendaient. Si la matière n'est qu'une possibilité, objectait-on, elle n'est pas même un milieu entre l'être et le néant, elle n'est rien; car, avant la création, elle n'était également qu'une possibilité; or il est évident qu'alors elle n'était pas sortie du néant. Ensuite, si la matière n'est pas un pur néant, elle est quelque chose d'actuel, ce qui est contre la définition.

Saint Thomas (*Gent.*, II, 37) répond à la première objection en distinguant deux sortes de possibilité : la possibilité objective, qui est simplement la non-répugnance à l'existence, et la possibilité réceptive, qui est une aptitude réelle à devenir tous les états. Quant à la seconde objection, les thomistes la résolvent (ou croient la résoudre) par la distinction des deux sens du mot *actuel*. La matière, disent-ils, existe actuellement, c'est-à-dire *de fait*, c'est incontestable; mais qu'elle existe actuellement en ce sens qu'elle possède une actualité propre, nous le nions.

L'essence étant distincte de l'existence, de ce que la matière a une essence autre que celle de la forme, on peut conclure qu'elle ait aussi une existence propre. Non-seulement, comme nous l'avons dit, la matière n'existe pas sans la forme, mais même la matière n'a pas une existence propre qui dépende de celle de la forme, et contribue à produire l'existence du composé (quæst. 4 *De potentia*, art. 1); aussi, quoique la matière ne puisse commencer que par la création, elle n'est pas créée, mais concréée (part. I, quæst. 45, art. 4), car la création aboutit à l'être; or, la matière n'est qu'un commencement d'existence.

Il y a plus : saint Thomas assure (quodlib. 3, 1; et 1, quæst. 66, art. 1) que Dieu lui-même, avec toute sa puissance, ne pourrait faire que la matière existât sans la forme; car lui accorder ce pouvoir reviendrait à dire que l'être actuel peut exister sans acte, ce qui est contradictoire.

Une particularité assez remarquable, c'est que saint Thomas prétend que la matière des corps célestes est différente de celle des corps sublunaires; les corps célestes sont incorruptibles, c'est-à-dire que leur matière

ne peut être séparée de leurs formes, et ils ne sont susceptibles que d'un changement local.

La forme n'ayant pas l'être par elle-même, mais étant ce par quoi le composé a l'être, n'est pas produite, à parler rigoureusement; ce qui est produit, c'est le composé. Cependant, pour expliquer l'origine de la forme, on lui applique, en un sens large, le mot de production. Or les formes des composés engendrés sont de deux sortes: les unes sont corruptibles, comme celles des animaux; les autres sont incorruptibles, comme les âmes raisonnables. Les premières sont tirées de la matière, sans laquelle elles ne peuvent exister, de sorte qu'en étant séparées elles perdent toute existence. Les formes incorruptibles, au contraire, sont créées par Dieu au moment où le corps est capable de les recevoir. Outre les composés engendrés, il y a les composés créés, comme les corps célestes et les quatre éléments des corps sublunaires. Les formes de ces composés non engendrés ne sont pas tirées de la matière, mais elles ont été créées avec elle. Cette matière n'ayant jamais été privée de sa forme actuelle, n'a pu en être la source.

La matière, comme la forme, est de l'essence du composé. (*De ente et essentia*, cap. 2.) Entre elles nul intermédiaire n'existe; leur union est immédiate, car c'est la forme qui actualise la matière : ce sont les propres paroles de saint Thomas (1, quæst. 76, art. 7) : *Forma per seipsam facit materiam esse in actu, cum per essentiam suam fit actus. Nec dat esse per aliquod medium, sed secundum seipsam unitur materiæ ut actus ejus; nec est aliquid uniens, nisi agens quod facit materiam esse in actu.*

Enfin, le composé ne se distingue pas de ses deux parties prises ensemble (*Gent.*, IV, 81); car alors il formerait une troisième partie d'un autre tout, au sujet duquel on pourrait demander encore s'il est distinct de ses parties, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Nous venons d'exposer des principes que nous retrouverons en psychologie et en physique particulière : l'idée de *forme* sert aux scolastiques à expliquer la nature des corps, aussi bien que la nature de l'âme. Si l'on nous reprochait quelques répétitions, nous ferions observer que l'ordre par nous choisi, quelque attaquable qu'il soit au point de vue de la méthode, est suffisamment justifié, dès qu'il offre une image fidèle de la philosophie que nous essayons d'exposer. L'historien d'une doctrine doit-il chercher à lui donner l'enchaînement rigoureux qu'elle n'a pas reçu de son auteur? Est-ce notre faute si saint Thomas mêle constamment l'une à l'autre la logique, la physique et la théodicée?

§ VIII. — Des causes.

La cause diffère du principe en ce que ce sur quoi elle influe, ce qu'elle contribue à produire est distinct d'elle substantiellement. On peut donc dire que le point est le principe de la ligne, mais il n'en est pas la cause (1, quæst. 33, art. 1).

Il y a quatre sortes de causes : matérielle, formelle, efficiente et finale (*II Physic.*, lib. x). Les causes matérielle et formelle ne sont autre chose que la matière et la forme, prises au sens qui a été indiqué plus haut. Seulement, au lieu de les considérer ici comme éléments ou principes, on les considère comme causes, ce qu'elles ne peuvent être que par le concours de l'agent ou cause efficiente. Elles sont toutes les deux moins nobles que l'effet qu'elles contribuent à produire, puisqu'elles n'en sont que des parties. La cause finale (2, dist. 15, art. 1) est plus noble que l'effet, car il se rapporte à elle. Cependant les êtres libres peuvent se proposer une fin mauvaise dans un acte bon.

Si la cause efficiente est de la même espèce que son effet (comme dans la génération charnelle), elle est aussi noble que lui; si elle contient cet effet éminemment (comme Dieu contient les créatures), elle est plus noble que lui (1, quæst. 4, art. 2). Les causes doivent être rangées ainsi par ordre de noblesse : finale, efficiente, formelle, matérielle; et ainsi, par ordre de temps : finale, efficiente, matérielle, formelle.

Cet axiome : *Causæ sunt sibi invicem causæ* (*V Met.*, lib. II), signifie que la matière soutient la forme, et que la forme actualise la matière. Or, soutenir, c'est actualiser, c'est causer. Cela signifie de plus que l'agent et la fin influent l'un sur l'autre; car la fin, considérée dans l'intention, influe sur l'agent; et celui-ci influe sur la fin considérée dans l'exécution.

Quant à la cause idéale, ou plan d'après lequel agit la cause efficiente, elle rentre dans la cause formelle, car on peut la définir : une forme ou idée que la cause efficiente imite en agissant (quæst. 3 *De verit.*, art. 1, 2 et 3); cette idée est donc la forme de l'objet, considérée, non plus comme inhérente, mais comme imitée.

La cause idéale rentre aussi, à certains égards, dans la cause efficiente et dans la cause finale; dans l'efficiente, parce que l'idée archétype dirige l'agent dans son œuvre; dans la finale, parce que le but de l'agent est de produire une œuvre qui exprime l'idée.

Tout être qui est cause efficiente est tel quant à son tout; mais pour les êtres composés, on peut demander quelle est la partie de leur tout par laquelle ils exercent leur fonction de cause efficiente. Or saint Thomas (*Gent.*, 69) affirme que la forme substantielle seule peut produire une forme substantielle, et que les formes accidentelles ou qualités ne peuvent produire que des accidents, des modifications. Ils se trompent donc ceux qui attribuent toute activité aux formes accidentelles. Les formes substantielles sont le premier principe de toute production substantielle, comme de toute action : ainsi l'âme est le premier principe de l'intelligence, de la volonté, etc. ; mais la forme substantielle n'est pas le principe pro-

chain de l'action, c'est-à-dire, elle agit par l'intermédiaire des formes accidentelles. Dieu seul agit immédiatement, parce qu'en lui l'essence et l'opération sont identiques; mais, de même que la racine ne produit les fruits qu'au moyen des branches, de même la forme substantielle ne peut rien produire que par quelque chose distincte d'elle. Car la faculté opérative est un accident. Or l'accident est réellement distinct de la substance. Donc celle-ci n'opère pas immédiatement. (1, quæst. 54, art. 3.) — On objecte que ce qui est le principe de l'existence doit être le principe d'opération; or, c'est la forme substantielle qui est le principe immédiat de l'existence. — On répond par la distinction du principe médiat et immédiat. On objecte encore : La forme accidentelle produit par elle-même une forme accidentelle; pourquoi la forme substantielle ne produirait-elle pas par elle-même une forme substantielle? — La raison de la différence est que la forme accidentelle est la faculté opérative de la substance; elle n'a donc pas besoin, comme celle-ci, d'une faculté opérative (ce qui continuerait à l'infini), comme un serviteur par qui le maître agit, n'a pas besoin lui-même d'un serviteur par lequel il agisse. (*De spirit. creat.*, art. 11, *ad* 10.)

La causalité est l'action de causer, ou l'*acte second* de la cause, dont l'*acte premier* est la puissance de causer

La forme substantielle ne produit pas les formes accidentelles qui lui sont unies, et qui découlent d'elles par ce qu'on appelle la *dimanation*. C'est l'auteur de la forme substantielle qui, en la produisant, produit les propriétés qui dépendent naturellement d'elle. Cependant, comme les propriétés sont produites à cause de la forme substantielle, elle peut être dite improprement cause efficiente à leur égard (1, quæst. 77); elle leur transmet l'action de sa propre cause, comme le premier anneau d'une chaîne transmet aux anneaux suivants le mouvement qu'il reçoit.

La cause instrumentale est celle qui n'agit pas par une vertu propre; or, on peut agir de trois manières par une vertu propre : 1° quand cette vertu est une propriété; 2° quand elle est subordonnée à une propriété (comme la charité à la volonté); 3° quand elle est reçue en un sujet (comme la lumière dans la lune).

La cause instrumentale (ou l'instrument) a besoin d'être mue par la cause principale. (3, quæst. 62, art. 1; *Gent.*, II, 21.) Cependant l'instrument a une action propre; et en cela il diffère du milieu, qui ne fait que transmettre l'action d'un être sans y coopérer.

La cause finale est celle qui excite à agir; elle est la première dans l'intention de l'agent, mais la dernière dans l'exécution. Le bien, vrai ou apparent, peut seul être fin. (*Gent.*, III, 3; 1-2, quæst. 8, art. 1.) Ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse avoir pour fin le mal connu comme tel, parce que la désobéissance elle-même peut offrir une apparence de bien à un être dépravé, quand ce ne serait que l'exercice de la liberté. La cause finale influe en inspirant à l'agent le désir d'elle-même. (Quæst. 22 *De verit.*, art. 2.)

Tous les êtres de la nature, même les êtres inanimés, agissent pour une fin. Les philosophes qui rejettent les causes finales se trompent donc. S'il est impossible de pénétrer tous les secrets de Dieu, il ne l'est pas d'en découvrir quelques-uns par la contemplation de la nature. Une foule d'êtres révèlent leur destination par leur organisation. Les *monstres* eux-mêmes confirment cette vérité, comme une flèche qui dévie suppose un but.

Les êtres inanimés (1-2, quæst. 11, art. 2) agissent pour une fin *exécutive*.

Les brutes agissent de plus pour une fin *appréhensive;* c'est-à-dire, perçoivent la bonté de la fin, mais passivement (sans perception des moyens).

Les hommes agissent pour une fin *directive*, c'est-à-dire saisissent le rapport des moyens avec la fin.

Deux causes totales du même ordre ne peuvent produire ensemble un effet numériquement identique. (*V Met.*, lib. II.) Il y a plus : ce qui vient d'être déclaré impossible *ensemble*, l'est *successivement;* c'est-à-dire, un effet identique numériquement n'aurait pu être produit par une autre cause : par exemple, Alexandre par un autre que Philippe. (Quodlib. 3, art. 25.) De même qu'il y a une différence spécifique entre les effets de causes diverses spécifiquement, de même il y a une différence numérique entre les effets de causes diverses numériquement. Tout au plus, les effets peuvent être semblables.

Le hasard, dont les païens faisaient la déesse Fortune, n'est pas une cause relativement à Dieu; mais relativement à nous, c'est une cause efficiente qui a un effet non voulu. Le Destin, dont ils firent un dieu aussi, n'est que la disposition des causes secondes pour des effets éternellement prévus par la Providence. (1, quæst. 116, art. 4.) Le saint docteur mêle à cette doctrine des idées erronées sur l'influence des astres.

Les scolastiques traitent encore, à propos des causes, de la nature, de l'art, et de la violence, qu'ils comparent entre eux, en disant que le *naturel* est ce dont le principe de mouvement est intérieur; l'*artificiel*, ce dont le principe est extérieur, à savoir dans l'esprit de l'artiste, et ce qui *imite* la nature; le *violent*, ce qui, ayant aussi un principe extérieur, est *opposé* à la nature. Le mot de nature en ce sens ne convient pas à Dieu, qui n'est pas soumis au mouvement. Tout mouvement imprimé à une nature inférieure par un agent supérieur lui est non *violent*, mais *connaturel;* car la nature inférieure ne résiste pas. (1, quæst. 105, art. 6, *ad* 1; *Gent.*, III, 100.) Tout ce que Dieu fait dans les créatures leur est donc naturel quand il le veut.

L'art peut imiter la nature, non par des formes artificielles, mais en appliquant les formes naturelles. Il est cependant certains

effets naturels que l'art ne peut produire, l'or, par exemple. (2, dist. 7, quæst. 3, art. 1, *ad* 5.) Car le soleil ne dépend pas de nous. Ainsi on voit à quel prix saint Thomas a échappé aux extravagances des chercheurs de la pierre philosophale. L'or formé par le soleil! Ne dirait-on pas un pacte entre l'astrologie et l'alchimie?

§ IX. — Du mouvement au sens péripatéticien.

Les six derniers livres de la *Physique* d'Aristote sont consacrés au sujet sur lequel nous devons, dans ce paragraphe, exposer les opinions de saint Thomas.

Le mouvement, dans le sens où il est pris ici, est le passage d'un être d'un état à un autre; il se confond donc avec l'action et la passion. (1, quæst. 45, art. 2.) Tous avouent que le sujet du mouvement est le patient ou mobile. S'il n'y a pas la même unanimité pour le sujet de *l'action*, c'est que ce mot est pris en divers sens. Mais, selon saint Thomas, c'est encore le patient qui est le sujet de l'action. (*III Phys.*, lib. v; *XI Met.*, lib. IX.) Si quelquefois saint Thomas dit que le sujet de l'action est l'agent, c'est qu'il parle des actions immanentes, comme comprendre, vouloir, entendre, voir, qui ne sont pas des mouvements. Ou s'il parle des actions passagères, il prend action dans le sens de l'activité par laquelle l'agent passe de la puissance à l'acte, ou de l'acte premier à l'acte second.

La substance ne peut être terme d'un mouvement; car il faudrait pour cela que la matière première fût le sujet de ce mouvement, ce qu'elle ne peut être, vu son défaut d'actualité. D'ailleurs le passage d'une forme substantielle à une autre (dans la même matière) est instantané. Trois prédicaments seuls peuvent être termes du mouvement : la qualité, la quantité, le lieu; et comme les choses qui sont relatives à une autre tirent leur distinction générique ou spécique de cette autre chose (1, quæst. 2, art. 54, 2), il y a trois sortes de mouvements : le mouvement selon la quantité (augmentation ou diminution); celui selon la qualité, et le mouvement local.

L'infini syncatégorématique ou en puissance (indéfini) existe, c'est-à-dire, que Dieu peut ajouter à toute grandeur, à tout nombre, à toute perfection; mais Dieu lui-même ne pourrait faire une grandeur infinie *actu* ou un nombre infini *actu* (1, quæst. 7, art. 3 et 4); car Dieu ne pourrait y ajouter; or toute créature est acte et puissance mêlés, et trouve des limites dans le genre et la différence. — Il faut avouer que saint Thomas semble soutenir ailleurs la doctrine contraire. (Quodl. 12, 3; opusc. 27.)

La durée est la permanence de l'être. On en distingue trois : l'éternité, le temps, et la durée des anges, des âmes (*ævum*) (1, quæst. 12, art. 5). La durée en la créature est distincte de la chose qui dure (1, quæst. 10, art. 2). L'éternité est la mesure de l'être permanent, le temps est la mesure du mouvement; il a un passé et un futur, et il a lui-même pour mesure la durée de 24 heures, qui est le temps du mouvement du premier mobile (le soleil); la durée appelée *ævum* n'a pas en elle l'avant et l'après, mais elle peut les recevoir; elle s'applique aux êtres sujets au changement, non dans leur être, mais dans leurs opérations, comme les anges, les âmes, les corps célestes. Les parties du temps sont passées ou futures; il n'a de présent qu'un instant indivisible. (1, quæst. 46, art. 3, *ad* 3.)

Au delà de la création matérielle, il n'y a pas d'espace; le lieu est l'espace occupé par un corps.

Deux corps ne peuvent naturellement être dans le même lieu, mais ils le peuvent par l'opération divine; un même corps ne peut être en plusieurs lieux avec sa quantité, même par miracle. (Quodl. 3, art. 2.)

Il n'y a pas de vide. La nature en a horreur, comme de l'opposé de l'union, qui est le bien de l'univers. Cependant Dieu pourrait faire le vide en détruisant le corps sans rien mettre à la place (ce qui ne s'accorde pas trop avec l'idée du lieu donnée plus haut; car ce vide serait un espace réel indépendant de l'étendue d'un corps).

Sur la question de la divisibilité infinie de la matière, saint Thomas trouvait en face de lui les deux opinions opposées de Zénon et d'Aristote. Il embrasse celle de ce dernier, c'est-à-dire, la divisibilité à l'infini, divisibilité non physique, mais métaphysique. (*I Phys.*, lib. IX.)

Saint Thomas paraît ici confondre la division métaphysique avec la division mathématique, que les partisans de Zénon admettent aussi comme possible à l'infini. La division métaphysique est celle que la raison conçoit comme possible, dans un objet réel, quoique la main ne puisse l'effectuer. La division mathématique est celle d'une grandeur abstraite.

Les scolastiques supposent une solidarité essentielle entre l'opinion qui admet que la quantité se compose d'éléments simples, et l'opinion qui compose le temps d'éléments indivisibles. De l'opinion de Zénon, disent-ils, il suivrait qu'un cheval ne peut pas parcourir un espace quelconque plus vite qu'une tortue, car chacun de ces deux animaux ne pourra parcourir qu'un point indivisible de l'espace, en un même instant, attendu que l'indivisible peut seul correspondre à l'indivisible. Et qu'on ne dise pas que la tortue, après avoir parcouru un point dans un instant, comme le cheval, se repose pendant un autre instant. Car l'exemple de la roue où la circonférence et le moyeu se meuvent d'un mouvement continuel et cependant inégal prouve qu'il n'est pas besoin que la tortue interrompe son mouvement pour être précédée par le cheval.

Les autres raisons qu'on oppose à l'opinion de Zénon se tirent de la difficulté où elle est d'expliquer l'origine de l'étendue; car, pour qu'un objet augmente de quan-

tité, il faut qu'il s'unisse à un autre par ses extrémités; or, le point, l'indivisible n'a pas d'extrémités.

Quant à l'objection formidable qui se tire contre la divisibilité à l'infini, de ce qu'elle ne crée pas les parties, mais les suppose, de sorte que si l'on peut diviser un objet à l'infini, cet objet contient déjà actuellement un nombre infini de parties, ce qui est absurde, saint Thomas y répond faiblement (4, dist. 10, 1-3). Le nombre, dit-il, n'existe qu'après la division actuelle. Avant cette division, la distinction des parties ne produit qu'un nombre en puissance, et non un nombre actuel. Ses disciples ne répondent pas d'une manière plus satisfaisante à cette autre objection qui consiste à dire que si la matière est divisible à l'infini, il y a autant de parties dans un grain de sable que dans tout l'univers. Ils ne soupçonnent pas non plus qu'on puisse leur rétorquer l'argument du cheval et de la tortue. Et cependant, on l'a fait avec succès; car si le cheval va cent fois plus vite que la tortue, et que celle-ci ait un mètre d'avance, pendant que le cheval parcourra ce mètre, la tortue parcourra un centième de mètre, et ainsi de suite, de sorte qu'elle ne pourra jamais être dépassée ni même atteinte.

Mais n'empiétons pas sur le paragraphe réservé à l'appréciation, et terminons ce qui regarde la présente question, en notant que, selon les scolastiques, il n'y a d'indivisibles que les extrémités, le point extrémité de la ligne, la ligne extrémité de la surface, la surface extrémité du corps. Ces indivisibles ne sont pas des choses distinctes des parties divisibles; ils en sont des modes, et par conséquent en sont distinctes comme les modes le sont de leur sujet.

Les conditions du mouvement en général sont au nombre de deux : la distinction du moteur et du mobile, et leur union. Car, 1° *omne quod movetur, ab alio movetur*, puisque le même être ne peut être en acte (moteur) et en puissance (mobile) sous le même rapport; 2° aucun moteur n'agit à distance : il faut qu'il soit présent substantiellement ou virtuellement à l'objet mû; la raison en est que l'action suit l'être; *operari sequitur esse*. Il faut donc *être* dans le temps et dans le lieu où l'on doit agir.

§ X. — Cosmologie.

Les matières qui sont l'objet de ce paragraphe appartiennent plutôt à la physique qu'à la philosophie; mais saint Thomas ayant compris, dans la philosophie, des questions théologiques et physiques, nous sommes obligé, pour donner une idée de sa philosophie, de faire quelques excursions dans le domaine de la physique et de la théologie.

L'idée que saint Thomas attache au mot de *monde* se ressent de l'imperfection des connaissances cosmographiques à son époque. Il a pourtant examiné au sujet du monde plusieurs questions que les progrès des sciences physiques n'ont pas fait vieillir.

La pluralité des mondes est rejetée par saint Thomas (1, quæst. 47, art. 3). Il s'appuie surtout sur l'unité qui doit reluire dans tout ouvrage bien ordonné, ce qui prouve qu'il n'entendait pas cette *pluralité*, qu'il regarde comme possible, et non comme réelle, dans le même sens que les auteurs modernes. Fontenelle et ses partisans, en soutenant que la terre n'est pas le seul globe habité, n'affirment nullement l'existence de plusieurs mondes indépendants les uns des autres. Cette observation prouve combien il faut se défier, dans l'examen des systèmes, de la ressemblance des mots qui désignent souvent des opinions différentes, le sens des expressions se modifiant avec le cours des âges. Tout ce que dit saint Thomas de la perfection du monde est une nouvelle preuve de cette vérité. Au premier abord, en le voyant affirmer que rien ne manque à l'œuvre de Dieu, on serait tenté de le ranger parmi les fauteurs de l'optimisme. Mais en examinant la question de plus près, on s'aperçoit qu'il veut dire seulement que la sagesse de Dieu reluit dans toutes les parties de l'univers, et que les créatures nuisibles elles-mêmes ont leur utilité. Nulle part il ne soutient qu'il fût impossible à Dieu de créer un monde plus parfait; le contraire résulte même implicitement de ce qu'il dit de la possibilité de plusieurs autres mondes que le monde actuel.

Une question beaucoup plus grave est celle de l'éternité du monde, sur laquelle saint Thomas a composé un traité spécial, quoiqu'il l'ait touchée plusieurs fois dans ses deux Sommes et ailleurs. Il soutient qu'en fait le monde a commencé, et il prouve même par des raisons de convenance que ce mode de création était le meilleur; mais il soutient qu'il n'y a rien de contradictoire dans l'idée d'un monde éternel; il affirme sans équivoque qu'il serait possible que le monde n'eût jamais commencé, comme il est possible à Dieu de le faire durer toujours. Il se base uniquement sur l'autorité de saint Augustin, et sur la non-répugnance de cette opinion, Dieu ayant pu, de toute éternité, exercer son pouvoir de créateur. Il avait à combattre sur ce terrain saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, Guillaume de Paris, qui ont défendu l'opinion contraire par des raisons d'un grand poids. A la vérité, saint Thomas se borne à dire qu'une créature quelconque a pu exister de toute éternité; car il avoue en plusieurs endroits de ses écrits (*Gent.*, II, 38; 1, quæst. 47, art. 2), quoiqu'il paraisse se rétracter ailleurs (1, quæst. 46, art. 2; 3 *De potent.*, 17), que les êtres successifs, comme ceux qui doivent leur existence à la génération, que les mouvements des créa-

tures ont dû avoir un commencement; il dit la même chose du temps (75).

Saint Thomas, suivant l'opinion d'Aristote, assure que le monde céleste est d'une autre nature que le monde élémentaire ou sublunaire; que les corps célestes ne sont pas spirituels, étant composés de matière et de forme, ni animés, étant l'instrument d'un moteur plus noble qu'eux, mais qu'ils sont d'une substance incorruptible naturellement et inaltérable. Cette incorruptibilité des corps célestes consiste en ce qu'il n'y a en eux aucune génération, ni aucun changement, comme ceux qu'on observe sur la terre, et c'est ici que saint Thomas repousse implicitement la pluralité des mondes au sens de Fontenelle.

De l'incorruptibilité, saint Thomas conclut avec Aristote que les *cieux* sont solides et non fluides. Quant à leur nombre, il distingue *l'empyrée*, séjour des bienheureux, qui est immobile; puis huit cieux mobiles, correspondant au mouvement des sept planètes connues alors, et au mouvement des étoiles fixes.

Quant aux qualités des corps célestes, si on leur accorde à tous la quantité et à presque tous la lumière, leur incorruptibilité ne permet pas de leur attribuer la chaleur, le froid, la sécheresse, l'humidité, le poids, la couleur.

Au sujet de l'influence des corps célestes sur le monde sublunaire, saint Thomas, tout en rejetant les folies des astrologues de son temps, qui prétendaient deviner l'avenir par les mouvements des astres, accorde encore aux globes célestes une influence énorme sur la terre et sur tout ce qu'elle contient. (1, quæst. 115, art. 3.) Toute l'activité des corps sublunaires vient des corps célestes, dit-il, en s'appuyant sur saint Augustin et saint Denis, et la raison, c'est que les corps inférieurs doivent être soumis aux corps plus parfaits, comme ceux-ci doivent l'être à des intelligences, de l'aveu d'Aristote. Du reste, l'influence des corps célestes ne s'exerce pas seulement par la lumière et la chaleur, mais par des qualités occultes qui causent les mouvements des corps et même quelquefois la vie des animaux, mais qui ne peuvent agir sur la volonté humaine qu'indirectement, soit par les objets qui nous entourent, soit par l'appétit sensitif, c'est-à-dire par les penchants que nous recevons, sans en être esclaves, de l'influence des astres.

Il y a, dit saint Thomas (5 *De potent.*, 8), une autre influence des astres qu'on peut appeler intentionnelle, comme l'illumination et l'émission d'espèces visibles, qui ne dépend pas du mouvement local des cieux, et qu'ils conserveront après l'extinction de ce mouvement local et des changements plus considérables de la terre.

Nous n'avons pas besoin de dire que, le mouvement local étant une perfection des astres, saint Thomas croyait au mouvement du soleil autour de la terre. Cette opinion s'appuyait d'ailleurs, aux yeux des scolastiques, sur quelques textes mal compris de l'Ecriture sainte, parmi lesquels nous citerons les suivants : *Fundavit terram super stabilitatem suam; non inclinabitur in sæculum sæculi* (*Psal.* CIII, 5) : *Orbem immobilem* (*I Paral.* XVI, 30) : *Terra in æternum stat.* (*Eccl.* I, 4.)

Nous devons maintenant développer, au sujet de la génération et de la corruption, la théorie dont la formule générale a seule été exposée plus haut.

La génération n'est pas une action distincte de l'altération; elle en est la consommation, car toute créature agit immédiatement sur l'accident et non sur la substance : or le changement de l'accident est l'altération. (*De anim.*, a. 12.)

La forme substantielle, comme le composé de forme et de matière (ou nature) est le terme *quo* de la génération, c'est-à-dire ce qui constitue l'être engendré; la personne est le terme *qui*, c'est-à-dire l'engendré lui-même; les propriétés sont le terme secondaire.

Dans la corruption substantielle, non-seulement il ne reste aucune forme substantielle de l'ancien composé, mais il ne reste même aucun accident : par ex., quand un homme meurt, tous les accidents de l'homme périssent et sont remplacés par d'autres semblables, mais non identiques. La quantité (étendue) du cadavre n'est donc pas la quantité de l'homme vivant; car les qualités de l'homme, étant les qualités du composé qui n'existe plus, doivent disparaître avec lui, puisque les accidents ne peuvent exister sans leur sujet d'inhérence. (1, *De gener.*, lib. x.)

Les accidents mêmes qui disposent la matière au changement qui va s'opérer (*Dispositiones præviæ*) périssent au moment de la génération; ex. : La chaleur du bois, avant l'ignition, périt quand le bois prend la forme du feu; mais cette forme apporte avec elle des accidents qui disposent la matière à la recevoir (*dispositiones concomitantes*) ; ex. : la chaleur excessive du feu. Ces accidents précèdent donc la forme *in genere causæ materialis* (c'est-à-dire, la forme en dépend quant à l'existence), et ils en sont l'effet *in genere causæ formalis* (c'est-à-dire, elle est la source de ces accidents). Ce que saint Thomas explique par la comparaison du vent qui entre dans une salle par une fenêtre qu'il a ouverte. L'ouverture de la

(75) Dans l'article 1er de la q. 46 indiquée plus haut, saint Thomas paraît dire qu'aucun être fini n'a pu être éternel; mais tel n'est pas le sens de sa phrase, comme le prouvent le titre qui précède et la preuve qui suit. Saint Thomas veut prouver et prouve seulement en cet endroit que le monde n'est pas *nécessairement* éternel, et qu'il ne l'est pas non plus en fait. Mais à l'article 2 de cette même question, il tâche de réfuter toutes les raisons que l'on donne pour montrer qu'un être fini ne peut pas être éternel, et il dit très-nettement que la non-éternité du monde n'est connue que par la foi.

fenêtre précède, *in genere causæ materialis*, le souffle du vent dans la salle, puisqu'on n'y peut sentir le vent que quand la fenêtre est ouverte; mais le souffle du vent précède *in genere causæ formalis et efficientis*, puisqu'il est la cause de l'ouverture de la fenêtre.

L'altération se fait non, comme le veulent les épicuriens, par une émission substantielle de l'agent dans le sujet, ni (comme Descartes l'a dit plus tard) par une nouvelle disposition des parties du sujet au moyen des particules de l'agent : elle se fait au moyen de la production par l'agent, dans le sujet, d'une qualité semblable à celle de l'agent. C'est le système d'Aristote; il offre une incompatibilité assez remarquable avec le système de l'*émission*, longtemps soutenu par les physiciens au sujet de la lumière, et aujourd'hui abandonné.

Quant à l'augmentation d'intensité d'une qualité existante, elle se fait, selon saint Thomas, non par l'adjonction de parties nouvelles, mais par le passage de la qualité à un mode plus parfait. (1-2, quæst. 42, art. 2, ad 2.)

Dans les mélanges, les formes des éléments sont remplacées par une nouvelle forme, celle de l'être mixte, au moins s'il est mixte parfait; car il ne peut y avoir qu'une forme: or les précédentes doivent disparaître avec leurs accidents, d'autant plus que toute génération suppose une corruption : or le mélange parfait est une génération.

Saint Thomas suit Aristote pour les quatre éléments et leur position : il met la terre au centre, l'eau sur la terre, l'air sur l'eau, le feu sur l'air. Ces quatre éléments sont le résultat des quatre combinaisons du chaud, du sec, du froid, de l'humide. Le chaud humide est l'air, le chaud sec le feu, le froid humide l'eau, le froid sec la terre. Cependant ces éléments ne sont pas la terre que nous foulons, l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, etc., qui ne sont pas simples, mais sont altérés par divers mélanges.

Les qualités occultes ont pour cause le chaud, le sec, le froid, l'humide, et pour effet une grande influence sur les tempéraments, les minéraux, etc.

La chaleur potentielle ou virtuelle des scolastiques rentre assez dans la chaleur latente des modernes. Ils l'expliquent par des *parties ignées*. Le froid n'est pas une simple privation de chaleur ; c'est quelque chose de positif.

Les êtres non simples ou mixtes se divisent en parfaits et imparfaits ; les premiers se subdivisent en animés et inanimés ; les animés sont l'animal et la plante ; les autres sont minéraux ou fossiles, ce qui comprend les métaux, les pierres, et les fossiles proprement dits. Les tempéraments sont : le bilieux (où domine le feu), le sanguin (l'air), le flegmatique (l'eau), le mélancolique (la terre). Il y en a toujours un qui l'emporte sur les autres. (3, dist. 36, quæst. 1, art. 1, ad 1.) Le mélancolique porte à la volupté; mêlé au bilieux, il produit les héros. (1-2, quæst. 23, art. 7, ad 1.)

Quant aux minéraux, dit saint Thomas après Aristote, la terre en fournit la matière (comme la mère), et les astres la forme (comme le père).

Les mixtes imparfaits sont les météores, pour lesquels saint Thomas suit encore Aristote. Il cherche dans le psaume XVII une explication physique de la foudre : *Ascendit fumus in ira ejus, et ignis a facie ejus exarsit*. Donc la foudre c'est la fumée qui s'élève de la terre, et qui dans l'air se change en feu.

La lune est la cause des marées; saint Thomas a connu ce fait ; mais les explications qu'il en donne ne méritent pas d'être rapportées; ou plutôt ces explications ne sont que des affirmations du fait (*causat per motum localem*, etc.). Du reste, Descartes ne faisait guère mieux, en croyant que la lune presse la mer au milieu pour la faire refluer sur les bords.

L'élément aqueux, à lui seul, est plus grand que la masse de la terre. (2, dist. 14, quæst. 1, art. 5, ad 3.) Comme les autres éléments, il a deux mouvements, l'un qui est l'effet du ciel, et par lequel il entre dans la terre pour engendrer les plantes, les animaux, les minéraux ; l'autre qui est naturel, et par lequel il remonte pour former les fleuves.

Une dernière question est celle du cercle des générations. Une chose successive, comme le temps écoulé, une action passée, ne peut, même par la puissance de Dieu, renaître identique numériquement; car ce serait à la fois le même (selon l'hypothèse) et non le même (puisque la discontinuité ou interruption est aux choses successives ce que la division est aux choses permanentes). Un être permanent, comme l'homme, ne peut naturellement renaître identique numériquement, mais il le peut par la puissance divine (ex., la résurrection générale), car l'action divine ne dépend pas du temps. (Quodlib. 4, art. 5.)

Constatons enfin que saint Thomas admet formellement l'hypothèse des générations spontanées (1, quæst. 70, art. 3, ad 3). On lit encore dans le Commentaire du Maître des sentences (2, dist. 18, 2, 3, 5), que les cieux peuvent suppléer la semence : *Supplent vim seminis*.

§ XI. — Nature de la substance corporelle, et principe d'individuation.

On a déjà pu voir par les notions de physique générale, exposées dans les chapitres précédents, que saint Thomas est loin de considérer la matière comme essentiellement étendue. La philosophie corpusculaire est séparée par un abîme de cette distinction de *matière* et de *forme* que nous avons déjà rencontrée si souvent, et sur laquelle nous aurons encore à revenir.

La quantité, ou l'étendue, est nécessaire à la matière pour que celle-ci soit divisible (1, quæst. 50, art. 2) ; mais, loin d'en for-

mer l'essence, elle n'en est qu'un accident, accident principal, à la vérité, et qui supporte les autres. L'essence d'un corps se compose de sa matière et de sa forme; mais cette essence elle-même n'est qu'une puissance ou possibilité par rapport à l'existence. En Dieu seul, qui est l'acte pur, l'essence se confond avec l'existence. Dans les êtres finis, l'essence ne peut être réduite en acte que par la création.

Cette notion de la substance corporelle fait éviter à saint Thomas les erreurs des occasionnalistes. La forme substantielle des corps a une activité qui, il est vrai, s'exerce par les formes accidentelles; car les corps ne sont perceptibles que par les accidents, leur essence ne pouvant être atteinte que par l'intellect. (3, quæst. 75, art. 5, ad 2; *Gent.*, IV, 11.) Mais cette activité, pour être réduite à s'exercer par les qualités occultes, n'en est pas moins réelle. Les corps agissent les uns sur les autres, non-seulement par un mouvement local, mais encore par déduction de la puissance à l'acte.

L'activité de la forme n'est pas la même dans les êtres animés et les êtres inanimés. Ceux-ci se meuvent par leur activité propre, mais seulement pour retrouver leur état naturel (par exemple, lorsqu'ils sont hors du centre); ceux-là peuvent se mouvoir, même quand ils sont dans leur état naturel.

Nous devons nous borner, dans ce paragraphe, à faire connaître l'opinion de saint Thomas sur certaines questions de physique générale, en montrant l'application qu'il a faite des principes énoncés plus haut. Les observations auxquelles nous nous livrons en ce moment ne sont donc pas des répétitions, mais des développements. Il nous a paru nécessaire de faire précéder de cette remarque les citations suivantes, qui justifieront l'analyse que nous venons de faire de la doctrine thomiste sur la nature de la substance corporelle.

« L'indivisible, » dit saint Thomas (I part., quæst. 8, art. 2), « est de deux sortes. L'un est un terme du *continu*, comme le point dans ce qui est permanent, et le moment dans ce qui est successif. L'indivisible dans le permanent ne peut se trouver en plusieurs parties d'un lieu, ou en plusieurs lieux, parce qu'il occupe une position déterminée; de même que l'indivisible dans l'action, ou le mouvement, ne peut être en plusieurs parties du temps, parce qu'il occupe un rang déterminé dans le mouvement ou dans l'action. Mais il est un autre indivisible en dehors de toute espèce de *continu*, et c'est dans ce sens que Dieu, l'âme et l'ange sont indivisibles. Cette dernière espèce d'indivisible ne s'applique pas au continu, comme chose qui lui appartienne, mais en tant qu'elle l'atteint par son activité. Et ainsi, selon que cette activité peut s'étendre, et que les objets qu'elle atteint sont plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, l'indivisible se trouve en un, ou en plusieurs lieux, grands ou petits. »

Saint Thomas ne voit donc pas, comme Kant, dans l'espace, une condition de toute existence. L'être spirituel ne peut pas même être en rapport avec l'espace; c'est par l'idée de causalité que s'explique l'omni-présence de Dieu, qui, au lieu d'être contenu par les lieux où il est, les contient lui-même, et leur donne avec l'être la propriété de contenir: *Virtutem locativam*. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le passage cité, c'est l'expression d'indivisible appliquée aux éléments des corps, expression qui s'accorde si bien avec l'activité que saint Thomas reconnaît aux *formes substantielles* des êtres purement matériels. Il est impossible de méconnaître l'affinité de l'opinion de saint Thomas avec celle que devaient développer plus tard Leibnitz et Boscovich, et qui, sous le nom de dynamisme, devait attirer à elle tant de bons esprits. Selon saint Thomas, les éléments des corps sont simples, ce qui ne les empêche pas d'être fort différents de la substance spirituelle, puisqu'ils peuvent, comme on l'a vu, être en rapport avec le lieu. Pour mieux comprendre la pensée du saint docteur sur ces questions ardues, empruntons encore quelques citations à la partie de la *Somme* où il traite de l'Eucharistie, ce mystère chrétien qui soulève tant de problèmes ontologiques.

« L'accident peut exister sans son sujet; c'est ce qui arrive dans le Sacrement par la puissance divine. Car, puisqu'un effet dépend plus de sa cause première que de sa cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa puissance infinie, conserver l'existence à l'accident, après lui avoir soustrait la substance, par laquelle il était conservé en existence, comme par une cause seconde, de même qu'il peut produire les autres effets des causes naturelles sans l'intervention de ces causes, ainsi qu'il a formé un corps humain dans le sein de la Vierge sans le concours d'un homme. » (III part., quæst. 77, art. 1.)

« Quand l'accident reçoit de Dieu d'être par lui-même (c'est-à-dire de continuer à exister après la soustraction de la substance), il peut aussi être le sujet d'un autre accident. » (III, quæst. 77, art. 2, ad 1.)

Les accidents, en effet, résident dans le sujet par l'intermédiaire d'un accident qui est l'étendue ou la quantité dimensive; cette opinion, que nous avons indiquée, est développée en ces termes par saint Thomas: « Les autres accidents résident, comme dans leur sujet, dans la quantité dimensive. En effet, 1° comme il paraît aux sens, il y a là *quelque chose* qui est coloré et affecté d'autres accidents, et, en cela, les sens ne sont pas trompés; 2° la première propriété de la matière est la quantité dimensive, d'où Platon fait consister les premières différences de la matière à être quelque chose de grand ou de petit. Et, comme la matière est le premier sujet, il est conséquent que tous les autres accidents se rapportent à ce sujet au moyen de la quantité dimensive (de même que l'on dit que la surface est le premier

sujet de la couleur), et c'est pour cela que quelques-uns ont vu dans les dimensions les substances des corps. Et comme, le sujet étant soustrait, les accidents restent selon l'être qu'ils avaient auparavant, il faut que tous les accidents restent fondés sur la quantité dimensive; 3° comme le sujet est le principe d'individuation des accidents, ce qui est le sujet de quelques accidents doit être, en quelque manière, un principe d'individuation; car il est de la nature de l'individu de ne pouvoir être dans plusieurs. Cela peut arriver de deux manières: d'abord si un être n'est pas destiné à *exister en quelque chose*, comme les formes immatérielles séparées, subsistant par elles-mêmes, qui sont individuelles par elles-mêmes; en second lieu, si une forme substantielle ou accidentelle est destinée à être dans quelque chose, mais non en plusieurs, comme cette blancheur qui est dans ce corps. » (III part., quæst. 77, art. 2.)

De ces citations on peut conclure que, selon saint Thomas, l'étendue ou quantité dimensive n'appartient pas à l'essence des corps; elle n'est qu'un accident : donc la substance corporelle, considérée en elle-même, et abstraction faite des accidents, est inétendue, et en elle réside le principe d'activité des corps.

La dernière citation nous amène naturellement à parler de l'opinion de saint Thomas sur une question qui se rattache à celle des universaux. La recherche du principe d'individuation a beaucoup occupé les philosophes du moyen âge. Il s'agit ici, non plus de définir ce qu'il y a de commun dans les êtres, mais ce qu'il y a de spécial dans chacun des êtres d'une même espèce. Ces deux questions sont corrélatives, quoique souvent des philosophes, unis d'opinion sur l'une des deux, se soient divisés sur l'autre. Saint Thomas se prononce en mille endroits de ses écrits, et sans ambiguïté, pour l'opinion qui fait de la matière le principe d'individuation. Ce n'est pas, il est vrai, la matière en général, qui détermine l'individualité; c'est impossible, puisque la matière s'étend à plus d'êtres encore que la forme. En effet, on a vu que la matière est indifférente à constituer une sorte d'être plutôt qu'une autre. C'est la forme qui, en la déterminant, produit les espèces. Mais par là même que la forme constitue l'espèce, elle ne peut être le principe de la distinction dans les limites de l'espèce; ce dernier rôle appartient donc à la matière, non plus indéterminée (qui, loin de caractériser les individus, est commune à toutes les espèces), mais à la matière déterminée par la quantité dimensive. D'ailleurs, dans les limites de l'espèce, la distinction ou multiplication n'est que numérique; or la matière déterminée peut seule se diviser en parties de même espèce. La différence de formes entre deux êtres produirait une diversité de nature, c'est-à-dire une différence spécifique. De plus, l'acte est multiplicable uniquement à cause de la *puissance* dans laquelle il est reçu; car l'acte pur est essentiellement unique. Or, la *puissance* dans laquelle est reçue la forme, c'est la matière. Enfin la distinction infime (qui est la distinction numérique) doit provenir de ce qu'il y a d'infime dans les choses (c'est-à-dire de la matière).

Une dernière raison qui se rattache à la doctrine thomiste sur les idées, doctrine que nous exposerons bientôt, c'est que l'expérience que nous avons du mode dont s'accomplit l'abstraction, suppose que la matière est le principe d'individuation. Car pour nous former l'idée générale d'une espèce d'êtres, nous dépouillons l'image sensible de toutes les conditions *matérielles* et *individuantes*. Nous définissons l'espèce par ce qu'il y a en elle de formel, d'intelligible, et nous en comprenons tous les individus en un seul concept; ce qui suppose que la distinction numérique, dont nous faisons abstraction, ne vient pas de la forme que nous considérons.

Nous verrons plus loin quelles conséquences découlent de cette doctrine, par rapport aux anges; quant à l'âme, elle ne perd pas son individualité par sa séparation d'avec le corps, parce qu'elle ne cesse jamais d'être destinée à être unie à un corps.

Plusieurs écrivains ont prétendu que saint Thomas a cessé de suivre Aristote, en donnant la matière comme principe d'individuation. Il eût été peut-être plus exact de dire qu'Aristote n'est pas, sur cette question, aussi clair que saint Thomas. Ce qui est certain, c'est que le saint docteur a cru, ici encore, se montrer disciple d'Aristote; et on n'ose guère l'accuser de s'être fait illusion en cela, quand on lit au livre XII de la *Métaphysique*, ch. 8 : « Les choses qui sont distinctes numériquement ont une matière. »

En appréciant l'opinion de saint Thomas sur le principe d'individuation, nous essayerons d'indiquer les rapports de cette question avec le grand problème des universaux.

Une dernière question, qui se rattache très-intimement à la nature de la substance corporelle, nous reste à signaler. On a vu que la substance matérielle n'est divisible que quand elle est revêtue de la quantité. Sans la quantité, elle est divisible, non actuellement, mais radicalement ou en puissance. *Diversitas partium non potest intelligi in materia sine quantitate.* (*Gent.*, I, 65.) *Remota quantitate, omnis substantia remanet indivisibilis.* (I part., quæst. 50, art. 3.) Mais la substance matérielle, revêtue de quantité et soumise à la division, se divise-t-elle seulement quant à l'étendue, ou quant à elle-même? En d'autres termes, les résultats de la division, sont-ce des parties substantielles intégrales, c'est-à-dire des parties dont chacune possède l'essence de la substance, la matière et la forme? Saint Thomas répond affirmativement (*De anim.*, I). « Une forme divisible, dit-il, est tout entière en chaque partie, quant à la totalité de son essence (matière et forme); mais quant à ses parties quantitatives, elle est tout entière dans le tout, et partiellement dans chaque

partie. » Ce qui ne signifie pas seulement que la substance, unie à la quantité, n'a pas de parties, et qu'elle peut en recevoir par la division ; car si la même entité substantielle était sous chaque partie de la quantité, comment pourrait-on diviser l'identique d'avec lui-même ? La substance, dans notre hypothèse, doit avoir des parties, même avant la division.

Entrons maintenant dans cette partie de la physique, qu'on appelle, en scolastique, le traité de l'âme.

§ XII. — Union de l'âme et du corps.

La question de l'union de l'âme et du corps est la principale dont nous ayons à parler dans ce paragraphe; aussi avons-nous pensé qu'il nous serait permis de l'inscrire en titre, quoique, pour rendre notre exposé complet, nous ayons à présenter tout d'abord quelques aperçus sur l'âme en général.

Il y a trois sortes d'âmes : la végétative, qui exécute les mouvements sans les causer; la sensitive, qui acquiert d'elle-même les formes aptes à produire les mouvements; la rationnelle, qui peut se proposer la fin du mouvement, outre qu'elle possède les perfections des deux autres. (I part., quæst. 78, art. 1.) Ainsi l'âme pense et veut, sans qu'un organe corporel soit affecté à ces fonctions; elle sent par un organe, mais non par une qualité corporelle (qui, dans la sensation, ne peut être qu'une simple condition) ; elle procure l'accroissement du corps par une qualité corporelle : car la digestion est l'effet de la chaleur. (I part., quæst. 78, art. 1.)

Quant aux modes de vivre, il y en a quatre, parce que certains animaux *sentent* sans avoir la faculté *locomotrice*, ce qui donne deux subdivisions à la vie sensitive.

Dans l'homme, c'est l'âme qui est elle-même le principe vital du corps, et qui remplit toutes les fonctions dont il vient d'être parlé. Ils se trompent donc ceux qui imaginent un principe vital, distinct de l'âme. En effet, dans tout composé il ne peut y avoir qu'une forme substantielle ; car la forme substantielle est l'acte premier de la matière, ce qui lui donne l'être. Donc tout ce qui vient ensuite ne peut être qu'une forme accidentelle. (I part., quæst. 76, art. 4.) Sont donc également dans l'erreur ceux qui admettent dans les êtres autant d'âmes que de genres de vie; ceux qui, se bornant à admettre une seule âme, prétendent qu'il y a, en outre, la forme de la matière; ceux enfin qui, outre la forme totale, admettent d'autres formes spéciales pour l'œil, pour le sang, etc. Il n'y a dans l'homme qu'une forme substantielle, l'âme rationnelle, qui est l'acte premier d'être et d'agir de la substance physique. (I part., quæst. 76, art. 1.) Ce qui en est une nouvelle preuve, c'est que l'être vivant ne serait plus un s'il avait plusieurs formes substantielles. D'ailleurs, à quoi bon imaginer des êtres sans nécessité; pourquoi y aurait-il plusieurs formes substantielles, puisqu'une seule peut faire tout ce qu'on attribue à plusieurs? Enfin l'expérience prouve que les fonctions intellectuelles de l'âme, en s'exerçant, empêchent, à un certain degré, les fonctions sensitives, et réciproquement; ce qui n'arriverait pas si leur principe n'était pas le même. Aussi saint Thomas, en admettant, comme ses contemporains, que l'homme en naissant reçoit d'abord une âme purement végétative, admet qu'elle est remplacée par une purement sensitive, laquelle, à son tour, est remplacée par l'âme rationnelle. (1, quæst. 118, art. 2, ad 2.)

Le sang, les quatre humeurs et les esprits vitaux sont animés (*informantur ab anima*) comme les parties principales du corps. Ici saint Thomas compare l'homme (le microcosme) au monde. Les quatre humeurs répondent aux quatre éléments (4, dist. 44, quæst. 1, art. 2), savoir : la bile, au feu ; le sang, à l'air; la pituite, à l'eau; la mélancolie, à la terre. Aussi ces quatre humeurs seront dans le corps après la résurrection. Dans le corps, comme dans le monde, il y a des solides, des liquides, des fluides; et l'âme le pénètre tout entier, comme Dieu est présent à toutes les parties de l'univers. Un thomiste assez célèbre du XVIIe siècle (Goudin) complète cette analogie en montrant, dans la circulation du sang, qu'il croit avoir été entrevue par Aristote, une image du cours des fleuves, et il ajoute très-sérieusement que le foie est au cœur ce que la mer Caspienne est à l'Océan.

Les cheveux, les dents, les ongles sont animés aussi, puisqu'ils sont des instruments de l'âme. Mais il n'en est pas de même de ce qui, dans le corps, sert à produire ou à entretenir la vie d'un autre être. (4, dist. 44, art. 1, 7.)

Les puissances de l'âme étant spécifiées par leurs actes et par leurs objets propres, sont au nombre de cinq, savoir : la puissance végétative, la sensitive, l'intellective (entendement et volonté rationnelle), l'appétitive et la locomotive. (1, quæst. 77, art. 3; 1-2, quæst. 54, art. 5. ; — 1, quæst. 78, art. 1.) Après Aristote, saint Thomas essaye de montrer que cette division est fondée sur la nature des choses. (Quæst. 13, *De anim.*)

Les puissances végétatives sont la nutritive, l'augmentative et la générative, qui sont des forces distinctes des organes, et distinctes entre elles.

Saint Thomas (I part., quæst. 119, art. 1) rejette l'opinion de P. Lombard, qui prétend qu'aucune partie des aliments ne se change en la substance de l'homme, mais que les aliments ne servent qu'à entretenir la chaleur naturelle. Le saint docteur est ici meilleur chimiste que le Maître des sentences. Il est aussi plus conséquent avec son fameux principe, que toute *forme* d'être corruptible peut changer de matière.

Pour la puissance générative, saint Thomas rejette l'opinion des anciens philosophes qui croyaient que cette puissance opère en empruntant quelques parties à

chacun des organes ou corps. Il fait observer que ces organes n'ont qu'une destination individuelle, et que la propagation de l'espèce exigeait quelque chose de spécial.

Avant de passer à ce qui concerne l'âme sensitive, il n'est pas inutile de revenir un instant sur la donnée fondamentale de ce paragraphe, et de faire observer que saint Thomas, en déclarant que l'âme est au corps ce qu'une forme est à sa matière, a rendu sans objet tous les systèmes imaginés après lui pour expliquer l'union de l'âme et du corps. L'harmonie préétablie de Leibnitz, les causes occasionnelles de Descartes, l'influx physique d'Euler, le médiateur plastique de Cudworth supposent que l'âme et le corps sont deux substances indépendantes naturellement l'une de l'autre. En partant de là, il devient très-difficile d'expliquer l'union de deux substances si différentes. Pour saint Thomas cette difficulté n'existe pas; car, dans l'homme, c'est le composé qui est substantiel (donc c'est le composé qui agit : *Actiones sunt compositi*, puisque *operari sequitur esse*), le corps et l'âme étant unis *substantiellement* et non accidentellement, comme dans les autres systèmes. Et c'est ici le lieu de mentionner une particularité assez remarquable, que nous retrouverons plus loin dans une citation du saint docteur. Selon lui, le corps n'est pas, comme le croient beaucoup de philosophes spiritualistes, un obstacle aux opérations de l'âme; c'est pour son bien que celle-ci a été unie substantiellement à des organes. Etant la dernière dans l'ordre des êtres intellectuels, l'âme ne verrait les choses que confusément, si elle ne pouvait, au moyen des sens, percevoir les êtres particuliers, et en tirer des formes intentionnelles dans lesquelles elle connaît l'universel d'une manière précise.

On désirera peut-être savoir quelles idées a exprimées saint Thomas sur l'influence réciproque du physique et du moral de l'homme. En parlant de l'âme sensitive, nous aurons occasion de constater le rôle important qu'il attribue à la sensation, et qui l'a fait souvent accuser de sensualisme. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer çà et là dans ses écrits quelques passages qui semblent contenir en germe les principes de la phrénologie.

Dans la *Somme* (quæst. 78, art. 4) on voit qu'il connaissait et qu'on connaissait de son temps le principe de la multiplicité des organes dans le cerveau. Un passage beaucoup plus curieux (quæst. 76, art. 5, ad 3, *et hoc competit in plantis*...), et dans lequel saint Thomas ne se borne plus à citer, mais semble adopter le principe fondamental de la phrénologie, rapproche ce principe d'une des vérités les plus fécondes de la zoologie, savoir, la distinction des organes, considérée comme base d'une classification naturelle. « Quoique l'âme intellective soit *une* par rapport à l'essence, cependant à cause de sa perfection elle est multiple dans ses facultés. Aussi pour ses diverses opérations elle a besoin de diverses dispositions dans les parties du corps auquel elle est unie. Et c'est pour cela que nous voyons une plus grande diversité de parties dans les animaux *parfaits* que dans les imparfaits, et dans ceux-ci que dans les plantes. »

§ XIII. — De l'âme sensitive et de l'âme des bêtes.

Pour exposer complétement la doctrine de saint Thomas sur la sensation, nous aurions besoin d'aborder ici la théorie des espèces; mais, devant la traiter avec détails dans un paragraphe spécial, nous renverrons à ce paragraphe tous les développements relatifs à cette théorie, nous bornant à l'indiquer ici, quand nous le jugerons indispensable.

L'âme des animaux, dit saint Thomas, n'est divisible ni *per se* ni *per accidens* : il s'agit des animaux *parfaits*. Car l'âme des animaux imparfaits est divisible comme celle des plantes. L'indivisibilité de l'âme est une conséquence de son immatérialité, que le saint docteur prouve ainsi (1 part., quæst. 75, art. 1) :

« Pour rechercher la nature de l'âme, il faut présupposer qu'elle est le premier principe de la vie dans les êtres qui vivent. Car nous appelons *animés* les êtres qui vivent, et *inanimés* ceux qui sont privés de la vie. Mais la vie se manifeste surtout de deux manières, par la connaissance et par le mouvement. Les anciens philosophes, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, attribuaient ces actions à un corps, disant que les corps sont seuls réels, et que ce qui n'est pas corps n'est rien; d'où ils concluaient que l'âme est corporelle. La fausseté de cette opinion se déduit d'une foule d'arguments : un seul nous suffit pour montrer certainement que l'âme n'est pas corporelle. Il est évident que l'âme n'est pas un principe quelconque d'opération vitale; car l'œil serait âme, puisqu'il est un principe de vision, et il faudrait en dire autant des autres instruments de l'âme. Donc l'âme est le premier principe de la vie. Mais, quoiqu'un corps puisse être un principe de vie, comme le cœur dans l'animal, cependant un corps ne peut être le premier principe de la vie. Car il est évident qu'un être, principe de vie ou vivant, ne convient pas au corps, en tant que corps; autrement tout corps serait vivant ou principe de vie. Un corps ne peut donc être vivant, ou principe de vie, qu'autant qu'il est tel corps particulier. Or d'être tel corps actuellement, il a cela d'un principe qui est son acte. Donc l'âme, qui est le premier principe de la vie, n'est pas corps, mais acte du corps, comme la chaleur, qui est le principe de la caléfaction, n'est pas corps, mais acte du corps. »

On peut demander maintenant : La matière n'est-elle pas au moins partie de l'âme? Non, répond saint Thomas (1 part., quæst. 75, art. 5), l'âme n'a pas de matière; on peut le montrer par deux raisons. « D'abord par l'essence de l'âme en général. Car il est de l'essence de l'âme d'être la forme du corps.

Donc, ou elle est forme selon sa totalité, ou selon une partie d'elle-même. Dans le premier cas, il est impossible que la matière en fasse partie, car la matière est ce qui est en puissance seulement, tandis que la forme, en tant que forme, est acte. Or ce qui est en puissance seulement ne peut pas être partie de l'acte, puisque la puissance est précisément l'opposé de l'acte. Mais si l'âme est forme selon une partie d'elle-même, nous appellerons âme cette partie; et cette matière dont elle est d'abord l'acte, sera pour nous le premier animé. »

La seconde raison est tirée de la qualité d'intellective que possède l'âme humaine, et ne peut, par conséquent, se rapporter à notre sujet.

A cette question : L'âme en général est-elle en chaque partie du corps? saint Thomas répond par la distinction, énoncée plus haut, de totalité d'essence, et totalité quantitative. (1, quæst. 76, art. 8.) « La forme qui exige la diversité dans les parties, comme l'âme, surtout celle des animaux parfaits, n'a pas le même rapport au tout et aux parties, d'où elle ne se divise pas par accident, c'est-à-dire par la division de la quantité. Donc la totalité quantitative ne peut être attribuée à l'âme, ni en soi, ni par accident; mais la totalité seconde ou d'essence convient aux formes. »

On voit par là que saint Thomas établit une différence tranchée entre l'âme des bêtes et la *substance* matérielle, quoiqu'il dise celle-ci inétendue et active.

Il faut distinguer les sens externes et les sens internes.

Rien de particulier sur les sens externes, sinon qu'on appelle sensible propre ce qui est l'objet d'un seul sens; sensible commun ce qui est l'objet de plusieurs (tous les sensibles communs se résument dans la quantité); sensible *per accidens* la substance qui est cachée sous les qualités.

Les sens internes sont, 1° le *sens commun*, qui compare les données des sens externes; 2° l'*imagination*, qui représente et qui perçoit les objets absents; 3° l'*estimative*, qui perçoit l'utilité des choses, leur danger, etc. C'est l'instinct par lequel l'animal perçoit ce qui ne répond à aucune sensation. En l'homme cette faculté est intellectuelle, quoiqu'elle n'atteigne que le particulier. 4° La mémoire conserve les *intentions non sensibles*, comme l'imagination conserve les *sensations*. Ces facultés sont possédées par les animaux comme par l'homme; mais elles sont à un degré supérieur dans l'homme, qui a de plus l'intellect, par lequel il connaît le monde suprasensible, et par lequel aussi il voit, dans le monde sensible, les *raisons* générales qui ne tombent pas sous les sens.

Les animaux possèdent aussi l'appétit sensitif qui est une inclination vers le bien perçu par les sens; cet appétit est appelé concupiscible, ou irascible, selon qu'il peut, ou qu'il ne peut pas arriver à son objet sans trouver d'obstacles.

Dans la première partie de la *Somme* (quæst. 92, art. 1), on trouve une raison de la différence des sexes. Ils sont unis ordinairement dans la plante, parce que la génération est sa fonction la plus noble; mais dans les animaux, la *connaissance sensitive* est plus noble que la générative, et c'est pour faciliter cette connaissance que le Créateur a établi la séparation habituelle des sexes.

L'âme des animaux est tirée de la matière à laquelle elle est unie; aussi elle n'existe pas séparément, lorsque l'animal est transformé par la corruption.

La faculté sensitive est passive (1, quæst. 78, art. 3). Elle est mise en acte par l'objet. Les changements dans les sens ne sont pas purement corporels; autrement, tous les corps sentiraient; pour la sensation, il faut que la forme de l'objet soit communiquée, à l'état spirituel ou intentionnel, à la puissance sensitive. Exemple : l'effet de la couleur sur la prunelle. Quelques sensations, comme celle de la chaleur, ne sont pas des changements intentionnels.

Certaines qualités sensibles (*primo et per se*) nous affectent directement; d'autres, les sensibles communs (qualités communes à plusieurs qualités sensibles particulières), ne sont pas vues en elles-mêmes, comme par exemple, l'extension que nous percevons par la couleur.

La transmission par les corps des formes sensibles à l'état intentionnel est nécessaire à la connaissance; mais elle ne suffit pas; car dans la *phantaisie*, ces formes ne sont pas encore intelligibles, puisqu'elles représentent le singulier, qui n'est pas l'objet de l'entendement. L'intellect actif abstrait de ces formes d'autres formes intelligibles qui réduisent en acte l'intellect passif. Pour se convaincre que dans le rôle important qu'attribue saint Thomas à la sensation il ne faut pas voir la confusion de l'ordre intellectuel et de l'ordre sensible, il n'y a qu'à lire les citations qui suivent.

« La forme sensible est d'une manière différente dans la chose qui est hors de l'âme, et dans le sens qui reçoit les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or. De même l'intellect reçoit les espèces des corps qui sont matérielles et mobiles; il les reçoit, dis-je, immatériellement et immuablement, selon sa nature; car le reçu est dans le recevant selon la nature de celui-ci. Il faut donc dire que l'âme, par l'intellect, connaît les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire. » (1 part., quæst. 84, art. 1.)

« Pour causer l'opération intellectuelle, l'impression des corps sensibles ne suffit pas, selon Aristote, mais il faut quelque chose de plus noble, parce que l'agent est plus honorable que le patient, comme il dit. Non que l'opération intellectuelle soit causée par la seule impression d'êtres supérieurs, comme le veut Platon; mais cet agent supérieur et plus noble, qu'il appelle intellect agent, et dont nous avons parlé, rend les fantômes reçus par les sens, intelligibles en acte, au moyen de l'abstraction. L'opération intellec-

tuelle est donc causée par les sens, eu égard aux fantômes; mais comme les fantômes ne suffisent pas à modifier l'intellect possible, mais doivent être rendus intelligibles en acte par l'intellect agent, on ne peut pas dire que la connaissance sensible soit toute la cause de la connaissance intellectuelle; elle en est seulement la cause matérielle. »

Mais puisque nous voilà dans la question des idées, examinons dans des paragraphes distincts leur origine et leur nature.

§ XIV. — De l'origine des idées.

Avant d'entamer cette grave et difficile question, il est nécessaire de poser, comme point de départ, une définition exacte. Le mot d'idée a été pris, en effet, en des sens bien différents. Pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à examiner séparément tous les éléments du phénomène si complexe de la connaissance. En suivant un ordre purement logique, nous trouvons : 1° La *faculté*, ou prédisposition innée ; 2° l'*acte* non réfléchi, simple perception, vision vague ; 3° l'*acte* réfléchi ou concept, vision distincte ; 4° la représentation vague qui suit la perception, et la représentation distincte qui suit le concept, résultat durable de l'*acte* transitoire, notion *habituelle*, connaissance proprement dite, qui reste dans l'âme, même quand elle n'y pense pas actuellement, et dont le souvenir supplée ordinairement une nouvelle perception de l'objet; 5° les *opérations* de l'esprit sur les connaissances qu'il possède déjà, les altérations qu'il fait subir à ses représentations, qui elles-mêmes sont des copies souvent altérées des objets perçus ou conçus; 6° l'*objet* à connaître; 7° enfin, l'image ou *espèce*, qu'une école importante de philosophie présente comme un intermédiaire nécessaire entre l'*objet* et la *faculté*, pour qu'apparaissent l'*acte* et l'*habitude*. Or il n'est aucune de ces choses à laquelle le nom d'idée, indépendamment de ses acceptions vulgaires, n'ait été donné par quelque philosophe. Ainsi, on a tour à tour appelé *idées*, les *aptitudes* avec lesquelles nous entrons dans la vie ; les notions *directes* qu'éveille en nous l'action des objets ; les *concepts* en lesquels la réflexion transforme ces perceptions ; les *notions habituelles* qui sont le résultat des perceptions et des conceptions, et les autres notions que l'esprit se forme en travaillant sur les premières; les objets mêmes à connaître, lorsque ces objets sont des vérités générales; enfin les intermédiaires, que certains philosophes croient exister entre l'esprit et les objets.

On ne saurait donc trancher, par une affirmation unique, la question de l'origine des idées. La vérité, sur cette importante matière, se compose nécessairement de plusieurs opinions, parce que la question elle-même est des plus complexes. Ainsi on peut demander : Quel est l'état de l'âme au moment où elle entre dans la vie; c'est-à-dire, y a-t-il des idées innées, et quelle en est la nature? Ensuite, étant admis que l'âme ne possède en naissant aucune idée actuelle, qu'elle possède seulement des idées *en puissance*, vient la question de savoir quelles sont les conditions nécessaires pour qu'elle passe de son état natif à son état normal. Suffit-il pour cela d'une force interne, de l'attention? si cela ne suffit pas, que faut-il de plus? Devons-nous admettre que la sensation est suffisante pour que les idées innées passent de la puissance à l'acte, ou faut-il reconnaître, au moins pour certaines idées, la nécessité de l'intervention du langage? Les concepts ne diffèrent-ils pas des perceptions, non-seulement quant à leur nature, mais aussi quant à leur origine? Les perceptions elles-mêmes ne doivent-elles pas, à ce dernier point de vue, être rangées en plusieurs catégories? Enfin quelles que soient, d'ailleurs, les conditions nécessaires à la formation de l'idée, cette idée suppose-t-elle la présence d'un intermédiaire quelconque entre l'esprit et l'objet, ou consiste-t-elle dans une vue immédiate, dans une intuition? Saint Thomas a passé sous silence plusieurs de ces questions. Faisons connaître sa pensée sur celles qu'il a abordées, réservant toutefois la dernière, à cause des différences qui la séparent des autres, pour en faire l'objet d'un paragraphe spécial.

C'est une opinion assez répandue que saint Thomas n'a pas admis les *idées innées*, et l'expression de *tabula rasa*, employée par le saint docteur pour désigner l'âme, semble en effet accréditer cette opinion. Cependant il nous sera facile de montrer qu'il a pris les mots de *tabula rasa*, non pas au sens de Locke, mais dans un sens compatible avec les idées innées, entendues raisonnablement. Si cette expression, qui a eu un si grand retentissement, signifiait des idées actuelles, il serait impossible sans doute d'attribuer à saint Thomas la doctrine des idées innées; mais Descartes lui-même devrait alors être rangé aussi parmi les adversaires de cette opinion. Voici en effet comment il s'exprime dans une de ses lettres : « Jamais je n'ai écrit ou pensé que notre âme eût besoin d'idées innées qui seraient quelque chose de distinct de la faculté même de connaître... Certaines idées n'ont d'autre source que notre faculté de penser, et par conséquent elles sont innées, c'est-à-dire, qu'elles sont toujours en puissance dans notre âme. En effet, ce qui est dans une faculté n'est pas en acte, mais seulement en puissance. Enfin, je déclare ici que, par les idées innées, je n'ai jamais entendu que la puissance de connaître; que ces idées soient actuelles, c'est ce que je n'ai ni écrit, ni pensé. » (Epist. 99, part. I.)

Ainsi le système des idées innées est très-compatible avec celui qui exige certaines conditions extérieures pour le développement des idées actuelles. Saint Thomas peut donc être dit partisan des idées innées, si, par les mots de *tabula rasa*, il se borne à combattre l'innéité des idées actuelles; c'est ce qui ressort évidemment des passages suivants :

« Dieu est cause de la science de l'homme

d'une manière très-excellente; car il a orné l'âme d'une lumière intellectuelle, et a gravé en elle la connaissance des premiers principes, qui sont comme les germes de toutes les sciences. — La science préexiste, en celui qui apprend, en puissance non-seulement passive, mais active; autrement l'homme ne pourrait acquérir la science par lui-même. — Il faut donc que les principes des vérités pratiques soient comme les principes des vérités spéculatives, gravées naturellement dans nos âmes. » (I part., quæst. 79, art. 12.)

D'ailleurs, saint Thomas nous dit lui-même formellement que par le mot de *tabula rasa* il rejette l'innéité des *espèces*, ce qui ne peut s'entendre que des idées actuelles. Dans la première partie de la *Somme* (quæst. 94, art. 3), à propos du premier homme, il se fait l'objection suivante : Le premier homme ne pouvait avoir une science complète ni par des idées acquises, car il n'avait pas une expérience universelle; ni par des *idées innées* (*species connaturales*), car il était de la même nature que nous; or notre âme est comme une table rase, sur laquelle rien n'est écrit. Que si sa science avait pour cause des *idées infuses*, elle était d'une autre espèce que la nôtre. — Saint Thomas répond que le premier homme avait acquis sa science par des idées infuses, ce qui n'empêche pas cette science d'être de la même espèce que la nôtre, comme la vue accordée miraculeusement par notre Sauveur à l'aveugle-né n'était pas d'une autre espèce que notre vue. — Mais ce que nous devons remarquer, c'est que par cette réponse saint Thomas admet implicitement les deux premières parties de l'objection, c'est-à-dire les parties relatives aux idées acquises, et aux idées innées (*species connaturales*). Or il est évident que *species* doit ici s'entendre d'idées actuelles, car il ne s'agit dans la question que d'une science actuelle. Les idées acquises et les idées infuses dont parle saint Thomas sont actuelles certainement; or les *species connaturales* sont mises sur la même ligne et sont citées dans les mêmes conditions, c'est-à-dire, par rapport à la science complète du premier homme; ce sont donc des idées actuelles que saint Thomas déclare non innées, en appelant notre âme une table rase. S'il s'agissait d'*idées non actuelles*, la raison qu'il donne ne serait pas concluante; il aurait dit dans ce cas : La science du premier homme ne venait pas non plus d'*idées innées* (*species connaturales*), attendu que ces idées n'étant pas actuelles, n'étant que des germes, ne constituent pas une science complète, et ont besoin d'un développement que le premier homme ne pouvait avoir obtenu dès son premier jour. Enfin il est constaté que d'autres écrivains que saint Thomas ont employé l'expression de *table rase* au moment même où ils affirment les idées innées. (De Bonald, *Recherches philos.*, t. I, p. 199; Rosmini, *Nuovo saggio*, t. III, p. 194.)

S'il fallait ajouter une preuve à celles qui précèdent, nous nous appuierions sur l'autorité de Leibnitz, partisan des idées innées, lequel déclare que les scolastiques pensent à ce sujet comme lui, et non comme Aristote. « Nos différends avec Locke (Avant-propos des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*) roulent sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), comme le veulent Aristote et l'auteur de l'*Essai* (Locke), et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience; ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'Ecole. »

Il est clair, par conséquent, que sur cette question importante de l'état originel de l'âme, saint Thomas abandonne les traces d'Aristote (sans peut-être se rendre un compte bien exact de la différence qui existe ici entre lui et son maître, qu'il interprète volontiers en bonne part), et se range, après saint Augustin, sous la bannière de Platon. La lumière que le christianisme avait répandue sur le monde invisible porte ses fruits; et la longue série des docteurs de l'Eglise, souvent divisés sur des points importants, nous présente, sur celui qui nous occupe, une pleine et entière unanimité.

Une force interne suffit-elle pour développer les idées innées? Ici saint Thomas répond sans hésiter par la négative; et sans préciser la nature des conditions extérieures qui suffisent au développement des idées, il déclare que toute connaissance actuelle est impossible sans la sensation. Ainsi, dans son opuscule sur la Vérité, il résume en ces mots son opinion sur ce sujet : « Toute connaissance découle pour nous de la connaissance des premiers principes indémontrables : or la connaissance de ces premiers principes nous arrive au moyen des sens; donc toute notre science a la même origine. »(*Quæst. de verit.*, 10; *De mente*, art. 6.) Et ailleurs il s'exprime en ces termes, encore plus significatifs: « La connaissance des premiers principes eux-mêmes nous arrive par la sensation; car si nous n'avions jamais perçu par les sens un *tout* quelconque, nous ne pourrions comprendre que le tout est plus grand que la partie, comme l'aveugle-né ne peut rien percevoir en fait de couleurs. » (*Gent.*, l. II, cap. 83, n. 9.)

Quelques écrivains modernes ne se sont pas contentés de lire dans saint Thomas les opinions que nous venons d'y trouver, ils ont voulu le faire parler sur quelques-unes des questions que nous avons posées tout à l'heure, et auxquelles nous n'avons pas trouvé de réponse dans les écrits du Docteur angélique. Préoccupés de leurs systèmes, et en quête d'arguments et de défenseurs, ces écrivains ont présenté certains passages peu clairs de saint Thomas pour le mettre en opposition avec la thèse de M. de Bonald sur le rôle du langage dans la formation des idées. Il n'y a rien de fondé dans ces prétentions.

Les interprètes dont nous parlons ont dénaturé la pensée du saint docteur, et lui ont prêté des opinions sur des questions qu'il ne s'est pas posées. S'il était permis d'attribuer à un écrivain une opinion arrêtée sur un problème du premier ordre, en se fondant sur l'induction, en rapportant des passages qui paraissent contenir implicitement l'opinion que l'on donne à cet écrivain, on pourrait plutôt trouver dans saint Thomas des endroits favorables à M. de Bonald. C'est ainsi que, dans la IIIe partie de la *Somme* (quæst. 1, art. 7), voulant montrer que Notre-Seigneur, quoiqu'il n'ait pas manifesté, comme les apôtres, le don des langues, le possédait cependant, quant à son humanité, il s'exprime ainsi : *Non defuit ei omnium linguarum notitia, cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita, quorum voces quæcunque sunt signa.* En concluant la connaissance du signe de la connaissance de l'idée signifiée, saint Thomas ne semble-t-il pas abonder dans le sens de M. de Bonald? Toutefois nous ne voulons pas nous baser sur une telle induction pour lui attribuer une opinion sur la question du langage, qu'il ne s'est pas posée. Si nous avons cité le passage qui précède, c'est en témoignage du soin que nous avons pris de rechercher, dans tous les écrits de saint Thomas, tous les passages qui peuvent se rattacher, même de loin, à la philosophie.

En résumé, le Docteur angélique reconnaît dans l'âme une activité intellectuelle innée; il reconnaît même que Dieu a gravé dans notre âme les premiers principes intellectuels et moraux, ainsi que la lumière intellectuelle qui les fait distinguer; il exige la sensation pour que ces éléments innés puissent donner naissance à une idée actuelle.

§ XV.—Théorie des espèces.

Nous avons vu plus haut que l'expression d'*origine des idées* a servi à désigner plusieurs questions différentes. La question que nous allons examiner offre un exemple du phénomène contraire, car elle a reçu plusieurs dénominations. Origine des idées, nature de la raison, nature des idées, *comment* de la connaissance, vue immédiate, intuition directe, intelligibilité, ontologisme, toutes ces expressions ont été employées par différents écrivains pour désigner une même question que nous avons déjà indiquée au précédent paragraphe, et que nous devons maintenant poser clairement.

En mettant de côté les systèmes sceptiques et panthéistes, qui, en dernière analyse, font des objets extérieurs une production de l'âme, du *moi*, on peut ranger en quatre classes les opinions des philosophes sur les rapports qu'entretient l'esprit avec les objets de ses idées. 1° Dans l'acte de connaître, l'esprit perçoit immédiatement l'objet, de quelque nature qu'il soit; 2° l'esprit ne perçoit jamais l'objet lui-même, l'objet réel: c'est en nous-mêmes que nous connaissons toutes choses. L'objet réel de nos idées est donc ou une aptitude innée, une forme subjective de la raison, comme le veut Kant, ou une image de l'objet réel, produite dans l'âme par la perception, comme Descartes paraît quelquefois l'insinuer. 3° Nous ne voyons les choses ni en elles-mêmes, ni en nous-mêmes; nous les voyons dans quelque chose d'intermédiaire entre elles et nous : cet intermédiaire appelé espèce, image, forme, idée, fantôme, a été quelquefois regardé comme une substance; mais la plupart des philosophes qui l'admettent, rejettent cette exagération de certains réalistes, et y voient simplement une image qui part de l'objet pour arriver à nous, et sans laquelle nous ne pouvons connaître aucune réalité. 4° La quatrième classe enfin comprend les philosophes qui ont embrassé à la fois plusieurs des trois opinions précédentes, appliquant l'une à telle catégorie d'objets, l'autre à telle autre catégorie. Ainsi Platon et Malebranche soutiennent qu'on voit immédiatement Dieu et les vérités générales; mais ces philosophes, surtout le dernier, rejettent la perception immédiate des corps. Arnauld et Reid, au contraire, réfutent Malebranche sur ce dernier point, et déclarent immédiates les perceptions sensibles; mais ils laissent beaucoup à désirer sur la question de savoir comment nous connaissons les vérités absolues.

La question ainsi posée, on se fera une idée plus nette de l'opinion de saint Thomas, opinion que nous devons maintenant tâcher d'exposer. Or cette opinion se résume à dire que l'homme ne connaît rien immédiatement, pas même son âme intelligente. Justifions cette assertion par quelques passages décisifs.

Dans les *Quodlibeta* (7, 2), pour prouver que l'intelligence ne peut comprendre plusieurs choses à la fois, saint Thomas s'exprime ainsi : « Il est impossible que l'intellect comprenne complétement (*primo et principaliter*) à la fois plusieurs intelligibles. La raison en est que l'intellect en acte est tout à fait la chose comprise, comme il est dit au IIIe livre *De l'âme;* ce qui signifie, non que l'essence de l'intellect devient la chose comprise ou son espèce, mais qu'elle est complétement informée (réduite de la puissance à l'acte, comme la matière par la forme) par l'espèce de la chose comprise, pendant que celle-ci est comprise actuellement. D'où affirmer que l'intellect comprend complétement plusieurs choses à la fois, c'est dire qu'une chose peut en être plusieurs à la fois; car, dans les choses matérielles, nous voyons qu'un objet ne peut être à la fois *plusieurs en acte*, mais seulement plusieurs en puissance... d'où il suit que, comme une chose matérielle ne peut être à la fois *plusieurs en acte*, de même un seul intellect ne peut à la fois comprendre plusieurs choses complétement. C'est ce qui fait dire à Alga que, comme un seul corps ne peut avoir plusieurs formes à la fois, ainsi un seul intellect ne peut à la fois comprendre plusieurs choses. Et on ne peut dire que l'intellect est informé par plusieurs espèces

intelligibles à la fois, comme un seul corps est informé à la fois par la forme et la couleur; car la forme et la couleur ne sont pas du même genre, et ne sont pas prises dans le même ordre, parce qu'elles ne sont pas destinées à perfectionner l'objet sous le même rapport. Mais toutes les formes intelligibles, en tant que telles, sont du même genre et ont le même rapport à l'intellect; car elles le perfectionnent en tant qu'il est intellect. D'où il faut parler de plusieurs intelligibles, comme de plusieurs figures, ou de plusieurs couleurs, qui ne peuvent être à la fois dans le même objet, actuellement et sous le même rapport. »

Voici maintenant, sur l'intelligibilité de l'âme, un passage de la *Somme* (I part., quæst. 87, art. 1):

« Les choses sont intelligibles en tant qu'elles sont en acte, et non en tant qu'elles sont en puissance. Quelque chose n'est donc l'être et le vrai qui tombe sous la connaissance, que s'il est en acte, et cela est manifeste même dans les choses matérielles; car la vue ne perçoit pas ce qui est coloré en puissance, mais ce qui est coloré actuellement. D'où l'intellect, quand il connaît les choses matérielles, ne connaît que ce qui est en acte; aussi il ne connaît pas la matière première, si ce n'est par rapport à la forme, comme il est dit dans la physique. Donc, plus une substance immatérielle est en acte, plus elle est intelligible par son essence. Aussi l'essence de Dieu, qui est un acte pur et parfait, est parfaitement intelligible, ce qui fait que Dieu connaît, par son essence, non-seulement lui-même, mais toutes choses. L'essence de l'ange fait partie des intelligibles en tant qu'acte; mais comme elle n'est pas un acte parfait, l'ange ne peut tout comprendre par son essence. Quoiqu'il se connaisse lui-même par son essence, il ne peut connaître les autres choses que par leurs représentations. L'intellect humain, dans l'ordre des choses intelligibles, n'est qu'en puissance, comme la matière première dans l'ordre des choses sensibles : d'où on l'appelle intellect possible. Considéré dans son essence, il est donc *puissance* intelligente. Il a donc la faculté de comprendre, mais non celle d'être compris, autrement que par son *acte*. Les platoniciens ont placé l'ordre des intelligibles au-dessus de l'ordre des intellects, parce que l'intellect ne comprend que par la participation des intelligibles. Or ce qui participe est inférieur à ce qui est participé. Si donc l'intelligence humaine passait en acte par la participation des *formes intelligibles séparées* des platoniciens, l'esprit humain serait intelligible pour lui-même par la participation de ces choses incorporelles. Mais comme il est naturel à notre intellect, dans cette vie, d'être en rapport avec les choses sensibles, comme il a été dit, il s'ensuit que notre esprit ne devient intelligible pour lui-même qu'en devenant en *acte* par des espèces abstraites des choses sensibles, au moyen de la lumière de l'intellect agent, lumière qui est l'acte des intelligibles eux-mêmes (mais qui en eux est en acte sans le concours des choses sensibles, sans avoir été en puissance, au moins dans la mesure où elle est en acte), et au moyen de ces espèces l'intellect possible connaît. Ce n'est donc pas par son *essence*, mais par son *acte*, que notre intellect est intelligible pour lui-même (puisqu'il n'est pas en acte essentiellement). »

Et il ajoute que l'âme se connaît de deux manières, d'une connaissance de présence, en tant que nous sentons l'âme par cela même que nous pensons; et de celle que nous tirons de l'analyse de l'acte intellectuel, afin de connaître la nature de l'âme, laquelle connaissance est abstraite.

Nous avons cru devoir rapporter ces deux passages, quoiqu'un peu longs, tant pour faire ressortir l'opinion véritable de saint Thomas sur la nature des idées, que pour donner un aperçu de sa manière de discuter. La conclusion qu'il faut en tirer, c'est que, comme nous le disions, le Docteur angélique n'admet pas qu'aucune connaissance puisse avoir lieu pour nous sans intermédiaire. Dieu et l'ange se voient immédiatement; mais Dieu lui-même ne connaît pas immédiatement les créatures; il les voit en lui, non comme en un miroir, mais comme en une cause (quæst. 14, art. 5). « Dieu se connaît parfaitement; autrement, il ne serait pas parfait, puisque son être est son intelligence. Si quelque chose est connue parfaitement, sa puissance doit être connue parfaitement. Mais la puissance d'un être ne peut être connue parfaitement sans qu'on connaisse les choses auxquelles s'étend cette puissance. Donc, puisque la puissance divine s'étend à tous les êtres dont elle est la première cause, il faut que Dieu connaisse ces êtres. Cela devient encore plus évident, si l'on ajoute que l'être de la cause première est son intelligence; car tous les effets qui préexistent en Dieu, comme dans leur cause, doivent être dans son intelligence, et y être d'une manière intelligible, car tout ce qui est en un autre y est suivant le mode de cet autre. »

Il ne faut pas confondre cette opinion avec la thèse des idées divines, qui en est totalement indépendante; car on peut admettre en Dieu les idées archétypes des choses créées, sans nier que Dieu connaisse ces choses en elles-mêmes, quand il les a produites.

Les assertions qui précèdent sont une conséquence de ce principe, emprunté à Platon par saint Thomas, que l'intelligibilité est une plus grande perfection que l'intelligence; d'où il suit que tous les êtres intelligibles sont des intelligences, tandis que toutes les intelligences ne sont pas intelligibles. Mais ce n'est pas tout; car Dieu, quoique essentiellement intelligible, ne l'est pas pour nous pendant cette vie. Citons ici le texte, pour ne pas nous exposer à en affaiblir la force, ou à en modifier le sens par la traduction : *Dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manu duci potest per sensibilia. Ex*

sensibilibus autem non potest usque hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat. (1, quæst. 12, art. 12.) *Nam ad substantiam Dei capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur.* (*Gent.*, I, 3.)

Cette idée, que la nature corporelle est l'objet propre de notre intelligence, est le principe auquel saint Thomas revient sans cesse : *Intellectus autem humani qui est conjunctus corpori proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali exsistens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.* (I part., quæst. 84, art. 7.) *Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis* (art. 8).

La connaissance humaine commence donc par le contingent (l'expérience), et la raison termine l'œuvre en dégageant le nécessaire du contingent, l'universel du particulier. Et cependant nous savons que, selon tous les scolastiques, l'objet de l'intelligence est l'*essence*, la quiddité; que l'universel et le nécessaire peuvent seuls être l'objet de la science. (I, 84, 1.) Comment expliquer cette apparente contradiction? Le voici : L'universel est l'objet premier de l'intellect, parce qu'il ne perçoit pas les objets sensibles dont l'impression sur nos sens doit précéder la connaissance; il est donc vrai tout à la fois que l'homme ne peut connaître l'universel sans être mis en rapport avec un être singulier, et que cependant l'universel est l'objet propre de l'intellect. Il ne faut pas confondre cette doctrine avec une autre qui consiste à dire (I part., quæst. 85, art. 3) que l'homme connaît ce qui est plus universel avant ce qui l'est moins; cette dernière assertion signifie seulement que, dans l'ordre sensible comme dans l'ordre intellectuel, l'esprit humain, en passant de la puissance à l'acte, va toujours de l'imparfait au plus parfait, et, par conséquent, de ce qui est plus général à ce qui l'est moins, puisque plus une notion est générale, plus elle est confuse, vu le grand nombre de singuliers qu'elle embrasse, et qu'on ne distingue pas encore.

Donnons maintenant quelques détails sur cet intermédiaire que saint Thomas admet comme élément essentiel de la connaissance humaine, quel qu'en soit l'objet. Il va sans dire qu'il rejette les intermédiaires matériels de Démocrite. Ecoutons-le donc développer sa pensée :

« Selon l'opinion de Platon (I part., quæst. 79, art. 3), il n'y avait aucune nécessité d'admettre l'intellect actif pour rendre les objets actuellement intelligibles. Car Platon prétend que les formes des choses naturelles existent sans la matière, et, par conséquent, qu'elles sont intelligibles. Mais Aristote ayant admis que les formes des choses naturelles ne subsistent pas sans matière, et que des formes existant dans la matière ne sont pas actuellement intelligibles, il s'ensuivait que les natures ou formes des choses sensibles que nous connaissons n'étaient pas actuellement intelligibles; mais rien ne passe de la puissance à l'acte que par un être en acte; il fallait donc une vertu intellectuelle qui rendît les objets actuellement intelligibles, en abstrayant leurs espèces des conditions matérielles; donc il fallait l'intellect agent. »

L'âme, ne percevant pas les objets immédiatement, ne peut les voir que dans des *images* ou *espèces* qui composent le monde *intentionnel*. Ce ne sont ni des effluves, comme le veut Epicure, ni des *spectres innés*, ne répondant à rien de réel, comme le disent quelques cartésiens; ce sont les formes accidentelles des objets, qui ne viennent pas de l'objet dans le sujet; mais l'objet meut l'air intermédiaire, de sorte qu'il peut, à distance, former l'espèce dans le sujet. Il n'en est pas autrement pour l'*espèce* de la couleur elle-même, et saint Thomas ne soupçonne guère la découverte de Descartes sur ce sujet, découverte que les thomistes devaient combattre tout le XVIIe siècle, comme contraire à la véracité divine. Donc l'espèce dans laquelle je vois la couleur est dans l'objet et dans l'air, absolument comme la montre, ou l'horloge, est dans le marteau qui sert à la faire. L'espèce ne peut pas détruire l'organe du sens par son action intentionnelle, mais par l'action physique qui y est jointe. (*Suppl.*, quæst. 89, art. 2.)

Dieu concourt à la connaissance, mais dans les choses naturelles parfaites; outre les causes générales, il y a les causes propres; l'action de Dieu (le seul *intellect agent séparé* qui existe) ne rend donc pas notre action inutile. Comme *Operari sequitur esse*, si Dieu agissait seul, il suivrait qu'il n'y a pas d'autre intellect que l'intellect divin. (*Contra Averroem.*) On ne peut donc rejeter l'intellect agent, sans refuser toute opération à l'intelligence de l'homme. Le même axiome, *Operari sequitur esse*, prouve que le corps doit avoir un rôle à jouer dans la connaissance. L'homme, étant corps et âme, doit agir corporellement et spirituellement dans la connaissance, comme en tout le reste : *Operari sequitur esse, ipsique proportionatur.*

L'intellect agent est donc une lumière innée qui transforme les espèces sensibles, ou fantômes, en espèces spirituelles et intelligibles. L'intellect possible reçoit alors ces dernières, et, par elles, passe de la puissance à l'acte. Comme son objet est l'universel, il ne peut saisir l'objet individuel que s'il est transformé en un concept général, intelligible. C'est ce que fait l'intellect agent, en illuminant le fantôme et le dépouillant de toutes les conditions matérielles et individuantes. Toute connaissance se produisant par voie de ressemblance, il faut que l'espèce sensible, pour être saisie par l'entendement, lui apparaisse sous une forme analogue à celle qui le caractérise, l'universalité. L'esprit voit ensuite l'objet particulier dans le concept universel.

Nous avons déjà remarqué l'accord de cette théorie avec celle qui met le principe d'individuation dans la matière. La matière étant le principe de la division numérique, c'est-à-dire de la multiplication des individus dans une même espèce, il est clair que l'esprit, pour concevoir l'espèce, pour transformer l'image de l'individu en une idée universelle, doit dépouiller cette image de toutes les conditions matérielles.

Les espèces que les objets impriment sur nous sont appelées *impresses;* elles ne suffisent pas; car, étant habituelles, elles placent notre esprit seulement *in actu primo*, et ne rendent pas suffisamment l'objet présent à l'intellect: il faut donc d'autres *espèces* qu'on appelle *expresses*, qui sont le produit de l'intellect lui-même, sorte de *verbe intérieur*, qui nous met *in actu secundo*, et qui n'est dans l'intellect qu'à l'instant même où il comprend. Ces *espèces expresses* sont le terme de l'action intellective dont l'*espèce impresse* est le principe. (Quæst. 8 *De potent.*, art. 1.) Quand une fois l'esprit a été fécondé par l'impression des objets, il peut, sans une nouvelle impression, en produire une nouvelle représentation, qui est l'espèce *expresse*.

Jusqu'ici, quand nous avons affirmé que saint Thomas avait trouvé dans Aristote ou dans Platon, dans saint Augustin ou dans saint Denis, la première idée de ses opinions, nous étions d'accord avec tous les interprètes. Nous allons maintenant nous séparer de quelques-uns, dont l'autorité est fort grande, mais dont un examen attentif des sources ne nous a pas permis d'adopter les appréciations. Dans la Préface de sa belle traduction du *Traité de l'âme*, M. Barthélemi Saint-Hilaire avance que l'intermédiarisme de saint Thomas est étranger à Aristote. Nous croyons le contraire, et nous allons tâcher d'établir notre opinion.

Il est certain que saint Thomas a cru emprunter sa *théorie des espèces* à Aristote. Il nous dit formellement que l'autorité du Stagyrite est pour lui une des raisons d'admettre cette théorie; et cette assertion nous montre que la théorie des espèces n'est pas née spontanément dans son esprit, et ne lui est pas venue des docteurs chrétiens, mais qu'il l'a conçue en lisant Aristote, où il a cru la trouver. La seule question à résoudre est donc celle-ci : Saint Thomas a-t-il bien compris Aristote sur ce point? Nous montrerons plus loin que le Docteur angélique n'a pas donné une interprétation très-satisfaisante du passage sur lequel il s'appuie principalement pour attribuer à Aristote la théorie des espèces. A cet égard il s'est trompé; mais, sauf cette erreur accessoire, nous croyons que, dans la thèse qui fait l'objet de ce paragraphe, comme dans la plupart des précédentes, il s'est montré disciple fidèle du philosophe grec, dont il a seulement précisé et développé les principes.

D'abord tout ce qu'on a dit pour disculper Aristote de la théorie des espèces prouve seulement qu'il n'a pas admis le système des intermédiaires matériels de Démocrite. Or on ne peut pas conclure de là qu'Aristote a rejeté tout intermédiaire; car saint Thomas, tout le monde l'avoue, a rejeté aussi, en termes formels, l'assertion erronée de Démocrite, ce qui n'empêche pas qu'il ait défendu avec acharnement, tout le monde l'avoue encore, la théorie des espèces.

Dira-t-on que l'Académie des sciences morales et politiques a couronné, en 1845, un livre où est adoptée l'opinion de M. Barthélemi Saint-Hilaire? Je réponds que l'Académie, en couronnant un livre, n'en sanctionne pas toutes les opinions; et j'en trouve une preuve dans la circonstance même que l'on invoque. L'auteur du Mémoire couronné dont nous parlons (M. Hauréau), en prétendant qu'Aristote n'enseigne nulle part l'intermédiarisme, reconnaît que ce système est adopté par saint Thomas; mais un autre écrivain (M. Léon Montet), honoré aussi des suffrages de l'Académie, prétend que, sur cette question, saint Thomas et Aristote ont également évité tout excès, et se sont maintenus l'un et l'autre dans les limites de la vérité. Nous empruntons au premier écrivain cette assertion : Saint Thomas est intermédiariste; et au second, celle-ci : Saint Thomas est de l'opinion d'Aristote; et ainsi, en attribuant à Aristote l'intermédiarisme, nous nous trouvons soutenir une conclusion dont les deux prémisses ont reçu séparément la sanction qu'on nous oppose.

Puis donc que l'Académie ne s'engage pas à adopter les opinions des livres qu'elle couronne, nous ne croyons pas la contredire en soutenant que saint Thomas a puisé dans Aristote le principe de son intermédiarisme. Nous espérons même que le savant académicien qui s'est prononcé pour l'opinion contraire, ne trouvera pas mauvais que nous exposions les motifs qui ont déterminé notre conviction.

D'abord, il y a un fait qui ne laisse pas d'avoir un certain poids dans la présente controverse, c'est que le système des espèces intermédiaires a partagé assez exactement, dans le cours des siècles, la fortune d'Aristote. Au XIIe siècle, il a déjà des partisans, à coup sûr; mais Aristote est déjà lu en public et commenté. Remontez plus haut; parcourez surtout les écrivains qui ont précédé Boèce; vous ne trouverez pas trace du système des *espèces*. C'est par une méprise peu concevable qu'un écrivain moderne a attribué ce système à saint Augustin, le partisan déclaré de Platon. Tous les textes de saint Augustin, que l'on allègue, peuvent très-bien se concilier avec la thèse de la perception immédiate, que cet illustre Père de l'Eglise a soutenue, autant qu'elle pouvait l'être de son temps. Au XIIIe siècle, au moment où l'apparition de plusieurs ouvrages d'Aristote inconnus auparavant rend toute-puissante, dans les écoles, l'influence péripatéticienne, le système des espèces envahit l'Europe; écrivains de tous pays, partisans des opinions les plus opposées, se réunissent pour affirmer sans conteste l'intermédiarisme le plus

crû et le plus développé. Quand enfin une philosophie nouvelle détrône et remplace celle d'Aristote, le système des espèces est ébranlé par de vives attaques, jusqu'à ce qu'enfin il tombe dans l'oubli. Nous croyons que ce rapprochement historique a sa valeur; mais nous pouvons nous dispenser d'en faire sentir la force, car nous avons à présenter une autre preuve, tirée du fond même de la question, et qui nous paraît décisive.

Quel est le principe de l'intermédiarisme? Est-ce la nécessité des fantômes? A coup sûr, les *fantômes* forment un des éléments principaux du système, mais ils n'en sont pas la base; ils peuvent même recevoir telle explication qui les dégagerait de toute solidarité avec l'intermédiarisme. Il faut bien que les hommes éminents qui veulent disculper Aristote de l'intermédiarisme expliquent les fantômes du philosophe grec, soit dans le sens de phénomènes objectifs, soit dans tout autre sens compatible avec la perception immédiate. Mais pour mieux nous assurer de la pensée d'Aristote sur le point en litige, demandons-nous encore une fois quelle est la base du système des *espèces*. Cette base, on a dû déjà le pressentir par les citations que nous avons empruntées à saint Thomas, c'est que l'âme ne connaît qu'elle-même, et ce qu'elle perçoit en elle, c'est que les objets extérieurs, pour être connus, doivent être dans l'âme; c'est, en un mot, l'identité du sujet et de l'objet, identité entendue non au sens panthéiste des Allemands modernes, mais en ce sens que les objets ne sont connus que par l'action qu'ils exercent sur l'âme, comme l'âme elle-même n'est connue que par son action. Voilà le principe de l'intermédiarisme, principe duquel nous avons vu découler toutes les assertions qui constituent ce système, principe qui est énoncé par saint Thomas en plusieurs de ses ouvrages. Or ce principe se trouve dans Aristote au IIIe livre *De l'âme*. L'âme en connaissant devient toutes choses; le connaissant est identique au connu; l'intelligence en acte est tout à fait la chose comprise : telle est la doctrine du Stagyrite. Citons quelques-unes de ses paroles, pour ne laisser subsister aucun doute. Nous lisons, chap. 5 du liv. III *De l'âme :* Οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν, c'est-à-dire, l'âme n'est *actuellement* aucun des êtres avant de les connaître. Puis: Ψυχὴ... οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τά εἴδη, L'âme (avant la connaissance) est non actuellement, mais en puissance, les espèces des choses. Ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γίνηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται, Mais quand l'âme est ainsi devenue chacune des choses, on dit qu'elle *sait*. Et au chapitre suivant: Τὸ αὐτὸ δ' ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, La science actuelle est identique avec la chose connue. Que peut-on désirer de plus clair? N'est-il pas évident qu'Aristote a fourni à saint Thomas le principe fondamental de l'intermédiarisme?

Toutefois, si saint Thomas a eu raison d'attribuer à Aristote la théorie des espèces, il s'est trompé sur le sens du passage d'Aristote, où il trouve l'expression la plus formelle de cette théorie. Après avoir lu dans la *Somme théologique* qu'Aristote, au IIIe livre *De l'âme*, soutenait que l'âme ne comprend rien sans un fantôme, *Nihil sine phantasmate intelligit anima*, nous avons voulu nous assurer tout d'abord si la citation était exacte. Ce n'est pas sans peine que nous sommes parvenu à découvrir la phrase d'Aristote à laquelle se rapporte cette citation latine. Les écrivains du moyen âge disent bien que c'est au texte 30e du IIIe livre ; mais les éditions d'Aristote qu'il nous fut permis de consulter ne portaient aucune trace de la division en *textes*, de sorte qu'il nous fallut lire en entier le IIIe livre *De l'âme*, pour trouver le passage que nous cherchions ; et comme la citation n'est pas textuelle, ce n'est qu'à une seconde lecture que nous atteignîmes notre but. A la fin du chap. 6 de ce IIIe livre, on lit dans le grec : Καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ, mot à mot, *et sine hoc nihil intelligit*. Voilà ce que saint Thomas a traduit par *nihil intelligit sine phantasmate*. Nous verrons tout à l'heure qu'il y a lieu à controverse sur la question de savoir à quoi se rapportent le verbe νοεῖ et le pronom τούτου. Mais, quoi qu'il en soit de cette discussion, il est certain que le pronom ne peut, en aucun cas, se rapporter au *fantôme*, dont il n'est fait nulle mention dans le contexte. Il est d'autant plus étonnant que saint Thomas se soit appuyé sur une interprétation aussi fautive, qu'un peu plus loin il pouvait trouver dans Aristote d'autres passages qui expriment clairement cette idée : *Nihil intelligit sine phantasmate*. Ainsi, on lit au chap. 9 du IIIe livre *De l'âme : Quand l'âme contemple, il est nécessaire qu'elle contemple en même temps un fantôme* (φαντασμά τι θεωρεῖν); et un peu plus loin : *Les premiers concepts de l'âme ne sont pas, il est vrai, des fantômes, mais ne peuvent exister sans fantômes*. Nous l'avons dit plus haut, nous n'avons pas besoin de ces passages pour connaître l'opinion d'Aristote; si nous les rapportons, c'est pour montrer que saint Thomas, tant la faiblesse humaine se manifeste jusque dans les plus grands hommes, n'a pas su profiter d'un moyen qu'il avait, pour ainsi dire, sous les yeux, tandis qu'il s'est appuyé sur un texte mal compris. Sans doute nous ne lui attribuons pas la traduction fautive dont il se sert; mais il en est, jusqu'à un certain point, responsable, puisque, s'il n'en est pas l'auteur, il pouvait la corriger à l'aide du texte grec, qu'il nous apprend lui-même avoir eu entre les mains.

M. Barthélemi Saint-Hilaire a donc raison de penser que saint Thomas s'est trompé en attribuant à Aristote la théorie des espèces; mais, comme nous venons de le voir, saint Thomas s'est trompé, non en croyant Aristote intermédiariste, mais en donnant une mauvaise preuve de l'intermédiarisme d'Aristote.

Cette méprise du saint docteur explique, jusqu'à un certain point, celle des écrivains modernes qui ont attribué à Aristote la perception immédiate. L'erreur de saint Thomas

sur un détail les aura portés à croire qu'il se trompait sur le fond. Toutefois, si saint Thomas a mal interprété le passage καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ, nous devons ajouter que l'interprétation de cette phrase, proposée par M. Barthélemi Saint-Hilaire, dans la traduction du *Traité de l'âme*, ne nous satisfait pas. Le savant académicien traduit : *L'intelligence passive ne comprend rien sans l'intelligence active.* Il est bien vrai qu'il est question dans le contexte de ces deux intellects, et que le verbe doit se rapporter à l'un, le pronom à l'autre. Mais nous croyons que, pour avoir le véritable sens d'Aristote, il faut intervertir l'ordre dans lequel M. Barthélemi Saint-Hilaire place les deux intellects, et faire de l'intellect actif le sujet du verbe νοεῖ. Voici sur quoi se fonde notre opinion. Le chap. 6 est consacré à l'intellect actif. Après avoir essayé d'en prouver la nécessité, Aristote parle de ce qui arrive quand l'âme est séparée du corps. Alors, dit-il, nous perdons la mémoire, nous ne nous souvenons plus de ce que nous avons pensé pendant la vie, car l'intellect passif est mortel (νοῦς παθητικὸς φθαρτὸς), καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ. Remarquons d'abord combien tout s'enchaîne parfaitement en rapportant le pronom τούτου à l'intellect passif, παθητικὸς νοῦς, dont il est parlé immédiatement auparavant. Voici le raisonnement : On ne peut penser sans l'intellect passif ; or l'intellect passif est mortel et ne survit pas au corps ; donc, après la mort, nous ne nous souvenons plus de ce que nous avons pensé sur la terre, puisque nous n'avons plus l'instrument nécessaire de ces pensées antérieures. Ce qui ne veut pas dire que l'âme séparée du corps ne pense plus ; on ne peut attribuer une telle opinion à Aristote. Tout ce qu'il veut dire, c'est qu'après la mort, nous ne pensons plus de la même manière. Quoi qu'il en soit de cette question incidente, il est certain qu'en rapportant le pronom à l'intellect passif, on établit entre les membres de phrase qui terminent le chap. 6 du liv. III *De l'âme*, un accord parfait, qui n'existe pas dans l'autre système d'interprétation.

Une autre preuve va venir à l'appui de la même conclusion. Dans l'interprétation que nous combattons, παθητικὸς νοῦς, dont il est ici question, est cet intellect possible qui reçoit les espèces rendues intelligibles par l'intellect actif, et qui, par là, passe de la puissance à l'acte. Or c'est ce que nous n'hésitons pas à déclarer inadmissible. Si le παθητικὸς νοῦς ne peut être traduit, comme il l'est dans saint Thomas, par *phantasma*, il signifie, dans le passage qui nous occupe, φαντάσια, l'imagination, ce qui, nous devons l'avouer, se rapproche de l'interprétation du Docteur angélique, sans cependant la justifier tout à fait. Il est évident que le παθητικὸς νοῦς du chap. 6 n'est pas le παθητικὸς νοῦς du chap. 5. Ce dernier est dit, par Aristote, séparable, impassible, immortel ; tandis que le premier est, selon lui, corporel, organique, mortel (φθαρτός). A moins de soutenir que ce philosophe est tombé, à deux pages de distance, dans la contradiction la plus grossière, ce qui serait bien plus inexplicable que d'avoir été partisan de l'intermédiarisme, il faut reconnaître que le nom de παθητικὸς νοῦς est donné successivement à deux objets distincts. Or, en le traduisant au chap. 6 par *phantasia*, on ajoute encore à la force du raisonnement que nous exposions tout à l'heure comme une conséquence de notre interprétation. Car on sait que les péripatéticiens établissent un rapport intime entre l'*imagination* et la *mémoire ;* la première, selon eux, est à la *sensibilité* ce que la seconde est à l'*estimative :* l'une et l'autre ont pour but de conserver les connaissances passées. Donc il est naturel que la perte de l'imagination entraîne celle de la mémoire. D'ailleurs, dans notre opinion, on comprend l'épithète de mortel (φθαρτός) appliquée à l'intellect passif. Enfin, tous ceux qui ont vécu quelque peu avec Aristote savent que l'interprétation que nous proposons n'est pas isolée, et qu'en plusieurs endroits de ses écrits le philosophe de Stagyre a appelé παθητικὸς νους ce qu'il appelle ordinairement φαντάσια. Mais, s'il en est ainsi, la question est tranchée ; car évidemment le verbe νοεῖ ne peut avoir pour sujet l'imagination, cette faculté mortelle ; il se rapporte donc à l'intellect actif, objet principal du chapitre : et ἄνευ τούτου, *sine hoc*, se rapporte à l'imagination, simple condition, et non pas cause de la connaissance.

Nous avons cru devoir nous étendre un peu sur ce passage, qui se rattache aux bases mêmes de la philosophie thomiste. Terminons brièvement ce qu'il nous reste à dire sur l'âme.

§ XVI.— Psychologie rationnelle.

Dans ce paragraphe nous avons à exposer des idées sur lesquelles saint Thomas est d'accord avec tous les philosophes chrétiens, et même avec tous ceux qui, quel que soit leur culte religieux, se laissent guider par les lumières de la droite raison. Aussi ne rapportons-nous les idées du Docteur angélique qu'afin de ne pas laisser une lacune dans l'exposé de sa philosophie.

Relativement à la spiritualité de l'âme, il ne peut exister aucun doute sur l'opinion de saint Thomas ; notre attention doit donc se porter uniquement sur les preuves qu'il a présentées à l'appui de cette vérité fondamentale, qu'a méconnue Tertullien seul, parmi les docteurs chrétiens.

Ce qui ne dépend pas de la matière dans son *opération*, n'en dépend pas non plus dans son *être ;* or l'âme rationnelle ne dépend pas de la matière dans son opération propre, qui est l'intellection. Car plus une forme est noble, plus elle domine la matière ; et moins elle y est plongée, plus elle la dépasse par son opération et par sa puissance (puisque alors elle approche de l'acte pur qui est libre de toute matière). Or l'âme humaine est la dernière dans l'ordre de noblesse des formes ; donc elle dépasse par sa puissance la matière corporelle, puisqu'elle a une opération

et une faculté que la matière corporelle ne partage nullement, à savoir, l'intellect. (I part., quæst. 76, art. 1.)

De plus, l'âme peut connaître les corps; donc elle n'est pas corporelle. Car pour percevoir quelque chose, il ne faut pas en être déjà affecté. Si vous avez la main aussi chaude que tel objet, en le touchant vous n'en sentirez pas la chaleur. De même la pupille doit être incolore pour percevoir les couleurs; donc, pour que l'âme connaisse les corps, elle doit être incorporelle. Cette raison, que saint Thomas a prise dans Aristote, se trouve dans la *Somme*. (I part., quæst. 75, art. 2.)

D'ailleurs l'âme connaît les vérités générales, comme celles des espèces, et les vérités absolues et éternelles; elle reçoit même les formes des corps dégagées de toutes les conditions matérielles (nombre ou individualité, lieu, temps, etc.). Or toute puissance doit être proportionnée à son objet; l'âme est donc incorporelle et spirituelle; autrement elle ne pourrait connaître les êtres spirituels. (*Gent.*, lib. II, cap. 49.)

Enfin l'âme est l'acte premier du corps, le premier principe de la vie rationnelle, ce qui suppose encore la spiritualité.

A l'objection tirée de la dépendance où est l'âme à l'égard des organes, il répond, comme tous les philosophes, que les organes sont instruments, et non sujets, de l'intellection. (I part., quæst. 75, art. 2, ad 3.)

La question de l'immortalité ne pouvait faire plus de difficulté. On pourrait seulement demander si cette vérité est de celles qui peuvent être démontrées strictement; mais nous avons touché ce point dans le paragraphe consacré à la certitude. Constatons seulement que saint Thomas insiste beaucoup moins sur les preuves rationnelles de l'immortalité de l'âme que sur celles de l'existence de Dieu. Deux de ses principes philosophiques concourent par leur réunion à prouver l'immortalité de l'âme : l'incorruptibilité de l'âme et l'impossibilité d'admettre qu'aucune substance doive être anéantie. Il suit de là que l'âme ne peut finir ni par la corruption, ni par l'annihilation. Quant à l'incorruptibilité de l'âme, voici comment elle est prouvée : L'âme est une forme subsistant par elle-même; or une forme subsistant par elle-même ne peut être corrompue, ni 1° *per accidens*, comme les âmes des brutes, puisqu'on perd l'être de la même manière qu'on le possède, et que l'âme le possède *par elle-même*, et non par accident; ni 2° par elle-même, car l'être suit la forme, et puisque la forme ne peut être séparée d'elle-même, elle ne peut *par elle-même* perdre son être. Et la dépendance de l'âme à l'égard du corps n'empêche pas qu'elle ait son *être* par elle-même; car on connaît l'*être* par l'opération; mais l'âme a des opérations propres et qu'elle exerce sans le concours de la matière; donc elle est subsistante par elle-même. Elle est aussi *informante*, et ainsi elle tient le milieu entre les formes *pure subsistentes* (séparées) et les formes *pure informantes* (corporelles). Elle sert de lien entre les unes et les autres. (I part., quæst. 75, art. 6.)

Saint Thomas, à l'endroit cité, disculpe Salomon (*Eccle.* III, 18) d'avoir assimilé entièrement l'homme à la bête. La comparaison n'est établie que pour le corps. Un peu plus loin, l'auteur de l'Ecclésiaste reconnaît que l'esprit retourne vers Dieu qui l'a fait, tandis que l'âme des brutes est tirée de la matière.

Parmi les âmes rationnelles, y en a-t-il qui soient substantiellement plus parfaites que les autres? L'unité substantielle du corps et de l'âme, qui est une des bases de la psychologie de saint Thomas, doit l'obliger à répondre affirmativement à cette question. Car la forme d'un corps plus parfait est supérieure à la forme d'un corps moins parfait; puisque l'acte (la forme) est reçu dans la matière selon la capacité de celle-ci, une matière plus parfaite exige une forme plus parfaite. Les hommes ne diffèrent pas entre eux spécifiquement; mais l'unité spécifique, qui vient de la forme, n'empêche pas que les formes des individus soient différenciées par leur rapport avec la matière. (I p., quæst. 85, art. 7.)

Saint Thomas remarque souvent que la grandeur de l'âme vient de ce qu'elle ne perçoit pas seulement quelques objets particuliers, de ce qu'elle connaît l'être en tant que *vrai*, c'est-à-dire dans sa plus grande étendue, ce qui la rend, en quelque manière, infinie. Aussi l'intellect est-il plus noble que la volonté, car son objet est le plus noble qu'il y ait. L'objet de l'intellect, en effet, est le vrai; et l'objet de la volonté, le bien. Or le vrai est plus noble que le bien, parce qu'il est plus universel, attendu que le bien se dit seulement des existences, tandis que le vrai s'applique même aux possibles. (I part., quæst. 82, art. 3, et quæst. 77, art. 1, ad 4.)

De plus, un objet est d'autant plus noble qu'il est plus simple et plus abstrait. D'où l'objet du sens commun, le sensible, en tant que tel, est plus noble que le sensible visible, parce qu'il est plus abstrait. Or l'objet de la volonté est moins abstrait que celui de l'intelligence, car l'essence de la chose est plus abstraite que la chose elle-même qui est composée d'existence et d'essence; et tandis que l'objet de la volonté est le bien, celui de l'intelligence est l'essence du bien, puisque l'intelligence ne se borne pas, comme la volonté, à tendre vers le bien, mais le discute et examine ce qu'il est, c'est-à-dire, en quoi consiste son essence. Cajétan a mis en forme cet argument, que l'on trouve dans la *Somme* de saint Thomas. (I, quæst. 82, art. 1.)

D'ailleurs l'intelligence a un mode de mouvoir plus noble que la volonté. Car l'intelligence est mue par la volonté quant à l'exercice, tandis que la volonté est mue par l'intelligence quant à la direction. Aussi la volonté n'est-elle *bonne* qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison, de laquelle vient tout ce qu'elle a de bon.

Enfin, il est évident que la volonté est secondaire par rapport à l'intellect, puisqu'elle est une inclination vers le bien saisi par l'intellect, qu'elle est ainsi obligée de suivre.

Saint Thomas (quæst. 21 *De verit.*, art. 5) donne une dernière raison qui découle de son système psychologique. L'intelligence, dit-il, attire les choses à elle quand elle connaît, puisque la chose connue doit être dans le sujet connaissant; au contraire, la volonté est attirée par son objet. Or attirer l'objet à soi est plus noble qu'être attiré vers lui. Cependant, le contraire peut quelquefois être vrai, à raison des circonstances. Ainsi, pendant cette vie, il est plus noble d'aimer Dieu que de le connaître, parce que Dieu existe d'une manière plus noble en lui-même (où notre volonté le cherche) qu'en notre intellect. Mais pour celui qui voit Dieu immédiatement, il est plus noble, *in ordine entis, si non in ordine moris*, de le connaître que de l'aimer, comme il est plus coupable de blasphémer contre lui que de le haïr.

Dans cette dernière question sur l'intelligence et la volonté comparées entre elles, saint Thomas suit l'opinion d'Aristote (*I Ethic.*, c. 7), qui fait de l'intellect la principale puissance de l'âme. Mais en est-il de même pour la spiritualité et l'immortalité de l'âme rationnelle? Plusieurs écrivains modernes pensent qu'Aristote est complétement matérialiste, et que, pour la psychologie rationnelle, saint Thomas a quitté son maître habituel pour suivre Platon. Cette opinion nous paraît laisser à désirer sur deux points. Sans doute, Aristote n'est pas aussi clair dans les grandes questions de la psychologie rationnelle, qu'il l'est ordinairement sur tout ce qui est du domaine de l'expérience; il semble souvent se contredire, quand il aborde ces hautes questions. Cependant on ne peut méconnaître qu'il applique souvent à l'âme rationnelle les épithètes de *séparable* et d'immortelle; et, plusieurs fois, quand il paraît dire le contraire, il parle, non de l'intellect, mais, comme nous l'avons remarqué, de l'imagination. Saint Thomas n'a donc pas eu besoin de s'opposer à Aristote pour admettre l'immortalité de l'âme; ici encore il a cru être d'accord avec le Stagirite, et il l'a été en effet dans la mesure que nous avons indiquée. Mais, quand même Aristote eût été, sur l'immortalité de l'âme, aussi net que le Docteur angélique, on ne pourrait dire qu'il a été, sur ce point, le maître de ce dernier, puisque la tradition vivante de la société chrétienne avait nourri saint Thomas, dès son enfance, de ces pures et salutaires doctrines, que l'enseignement de l'Eglise a rendues vulgaires.

§ XVII. — Ontologie.

Les causes de l'être ayant été traitées dans la physique générale, et la division de l'être en prédicaments dans la logique, il nous reste à considérer l'être dans ses principes, en lui-même et dans ses propriétés.

Ayant parlé déjà des principes de la *génération*, nous n'avons à nous occuper ici que des principes de la *connaissance* et de la *composition*.

Le principe de la connaissance est cet axiome : *Il est impossible que le même soit, et ne soit pas en même temps.* Saint Thomas est d'accord là-dessus (1-2, quæst. 94, art. 2) avec Aristote. (*IV Met.*, cap. 4.)

Les principes de la composition sont l'*acte* ou la perfection, et la *puissance* ou possibilité. Tout être *mobile* est composé d'acte et de puissance. La puissance ne peut elle-même se réduire en acte. Toute forme non réceptible dans la matière est unique de son espèce; car la forme est l'acte de l'espèce, et la matière est la puissance; mais une forme séparée est un acte pur dans son espèce; elle absorbe donc toute l'actualité de l'espèce, et doit être unique.

La raison fondamentale de la possibilité des choses n'est pas la toute-puissance divine, mais la non-répugnance de ces choses. Dire le contraire, c'est faire un cercle vicieux : c'est dire : Ce qui est possible, c'est ce que Dieu peut faire; mais ce que Dieu peut faire, c'est ce qui est possible. (1, quæst. 25, art. 3.)

Saint Thomas admet naturellement que les miracles sont possibles; mais il rejette la *possibilité obédientielle active*, c'est-à-dire, il n'admet pas qu'il y ait dans la création une aptitude positive à produire, moyennant la seule volonté de Dieu, des transformations contraires aux lois naturelles. Il dit expressément (1-2, quæst. 109, art. 1) : Chaque forme, placée dans les choses créées, tient de Dieu le pouvoir de produire un effet déterminé; mais elle ne peut rien faire de plus, à moins que Dieu n'ajoute une nouvelle forme.

Si l'on considère l'*être en soi*, il faut y distinguer deux sens. D'abord on appelle *être* ce qui existe actuellement; puis on donne le même nom à ce dont l'*être* est l'*acte*, abstraction faite de l'existence; comme on appelle *pierre* (indépendamment de l'existence) ce dont l'essence est d'être *pierre*.

L'être est le *premier connu*, car son idée est la plus *commune* et la plus imparfaite : non pas que la connaissance scientifique de l'être en général ne suppose beaucoup d'autres connaissances. Ce qui est le *premier connu*, c'est cette idée confuse de l'être qui nous le fait distinguer du néant.

L'être n'est pas *univoque* entre Dieu et les créatures, ni entre la substance et les accidents. On appelle *univoque* ce qui est commun de nom et de fait à plusieurs objets, de sorte que ces objets diffèrent entre eux par des qualités adventices à la qualité commune; ainsi l'animalité est *univoque* à l'homme et au chien. Les différences sont extérieures à l'animalité; c'est la rationalité, etc. On appelle *analogue* ce qui est commun de nom seulement à plusieurs objets, de sorte que ces objets diffèrent en ce qu'ils possèdent de diverses manières la chose même exprimée par le nom commun.

Or saint Thomas prétend que l'*être* est

analogue et non *univoque* à Dieu et aux hommes. Car Dieu et les créatures diffèrent non-seulement quant aux qualités qui s'ajoutent à l'être, mais quant à l'être lui-même; car, dans les créatures, il y a plus de non-être que d'être, leur être n'étant qu'une ombre de l'être de Dieu, et, par conséquent, un mode d'être tout différent.

Un autre argument qui s'applique aussi aux rapports de la substance et de l'accident, est celui-ci (1, quæst. 13, art. 5) : Si l'être était univoque à Dieu et aux créatures, à la substance et à l'accident, il faudrait que les différences fussent extérieures à la qualité commune d'être. Or, aucune différence ne peut être en dehors de l'être; car cette différence serait le non-être, le néant, c'est-à-dire, n'existerait pas. Donc Dieu et la créature doivent différer par la manière de posséder l'être, la qualité qui leur est commune de nom. Et, en effet, Dieu est l'être pur, absolu, et l'être des créatures est plus loin de l'être de Dieu qu'un homme n'est loin de son portrait, auquel cependant on avoue qu'il n'est pas univoque.

Saint Thomas est très-formel pour distinguer l'essence (quiddité, nature) de l'existence, comme la puissance de l'acte. En Dieu seul, dit-il, l'essence est identique à l'existence. En tout être créé (1 part., quæst. 54, art. 3) l'essence est à l'existence comme la puissance à l'acte. L'existence est *reçue* dans l'essence, car elle ne peut être *irrecepta*, puisque l'acte est limité et multiplié par la puissance, tellement que, sans elle, il serait unique et infini dans son espèce.

La subsistence est une perfection qui complète la substance, et fait qu'elle est en elle-même et non en un autre.

La subsistence est une perfection positive, distincte réellement de l'essence ou nature. Ce n'est pas une pure négation, comme on le voit par le mystère de la Trinité. Elle diffère de la nature, comme on le voit par l'incarnation, où la nature humaine perd sa substance. Le suppôt est la subsistence concrète, et la personne est le suppôt intellectuel. La subsistence diffère de la substance pour le même motif qu'elle diffère de la nature. Saint Thomas paraît même la distinguer de l'existence, mais comme il n'est pas très-clair sur ce point, ses disciples se sont divisés, et plusieurs confondent la subsistence et l'existence, quoique d'autres fassent remarquer que l'existence, dernière actualité de l'être, s'applique aux accidents, comme à la substance, ce qu'on ne peut dire de la subsistence, qui distingue des accidents les substances complètes.

La première propriété de l'être est l'unité, qui peut être générique, spécifique, numérique; cette dernière vient de la matière, comme nous l'avons dit en parlant du principe d'individuation.

La distinction *réelle* se divise, 1° en distinction proprement dite (comme celle qui existe entre Jacques et Jean); 2° en distinction *modale* (comme celle qu'il y a entre Jacques et sa taille); 3° en distinction virtuelle, qui n'est autre chose que l'équivalence d'une chose à plusieurs, équivalence qui fournit un fondement à la distinction de raison.

Scot rejette cette distinction virtuelle, et il dit qu'avant l'opération de l'intellect, les formalités (par exemple, l'animalité et la rationalité) sont distinctes actuellement, quoique ne faisant qu'une seule chose. Cette question a été très-vivement agitée au moyen âge sous le nom de *distinction des degrés métaphysiques*. Saint Thomas et ses disciples soutiennent que la distinction virtuelle rend inutile celle que Scot imagine, et qu'ainsi les degrés métaphysiques ne sont pas actuellement distincts avant l'opération de l'intellect. *Formalité* ne signifie pas autre chose que *réalité;* on ne peut donc pas appeler *formelle* une distinction qu'on avoue n'être pas réelle dans toute la force du terme. L'application de la doctrine de Scot aux attributs divins répugne encore plus à saint Thomas, qui dit : *Omnibus illis rationibus respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum* (1, quæst. 13, art. 4, ad 2), c'est-à-dire, à toutes les distinctions sur les attributs de Dieu répond une seule *entité* simple, qui est représentée très-imparfaitement par cette foule de conceptions humaines.

La vérité est la seconde propriété de l'*être;* on peut la définir : *Adæquatio rei et intellectus*. La vérité de la chose, ou la vérité transcendentale, est sa conformité avec son objet. Ainsi la vérité d'une maison est sa conformité au type existant dans la pensée de l'architecte; de même, la vérité des créatures, c'est leur conformité à la pensée divine. La vérité de la chose n'est pas cette chose en tant qu'être, mais relativement à l'intellect; l'entité est le fondement de la vérité : mais le rapport à l'intellect en est le complément et la raison formelle; comme un médicament ne reçoit le nom de *sain* que parce qu'il est propre à guérir le corps.

Quand on dit : *Cet or est de l'or vrai*, il est question de la vérité fondamentale (*réelle*), qui est l'accord de la chose avec ses principes intrinsèques; mais cette définition n'est pas *radicale*, car ces principes intrinsèques ne peuvent être dits vrais par leur accord avec d'autres principes, pour lesquels on pourrait en dire autant jusqu'à l'infini. C'est donc la conformité à l'intelligence divine qui est la raison dernière de la vérité des choses.

La vérité de l'intelligence n'est pas dans la perception, mais dans le jugement (1 part., quæst. 14, art. 2). Il s'agit de la vérité *formelle;* car la vérité matérielle se trouve même dans les sensations. La perception n'est pas propre à l'intelligence; or, ce qui constitue la vérité formelle doit être propre à l'intellect : de plus, le jugement exprime seul le rapport, l'équation entre l'intellect et la chose. (Quæst. 1 *De verit.*, art. 2.)

La vérité de l'intellect est antérieure à la vérité des choses; mais la vérité de l'intellect créé est postérieure à celle des choses

naturelles. Qu'on nous permette de citer ici un passage extrait des *Questions sur la vérité* (art. 2) : « La chose n'est appelée vraie que par sa conformité à l'intellect; donc la vérité est dans l'intellect avant d'être dans les choses. Mais autre est la comparaison des choses à l'intellect pratique, autre est leur comparaison à l'intellect spéculatif. Car l'intellect pratique cause les choses, d'où il est la mesure des choses qui se font par lui. Mais l'intellect spéculatif, qui reçoit des choses, est mû, en quelque sorte, par les choses, et ainsi mesuré par elles. D'où il suit que les choses naturelles, desquelles notre intellect reçoit sa science, lui servent de mesure ; mais elles ont elles-mêmes une mesure dans l'intellect divin, dans lequel sont toutes les créatures, comme tous les produits de l'art sont dans l'esprit de l'artiste. L'intellect divin est donc mesurant, et non mesuré; les choses naturelles sont mesurant et mesurées; notre intellect est mesnré, et il mesure non pas les choses naturelles, mais les choses artificielles. Donc les choses naturelles, placées entre deux intellects, sont appelées vraies par équation à l'un et à l'autre; car, par équation à l'intellect divin elles sont vraies en ce qu'elles remplissent le but pour lequel Dieu les a faites; et, par équation à l'intellect humain, elles sont vraies en tant qu'elles sont propres à produire une idée vraie d'elles mêmes; comme, sous le même rapport, on appelle fausses les choses qui sont de nature à paraître ce qu'elles ne sont pas. Mais, dans les choses, le premier mode de vérité est antérieur au second, parce que leur rapport à l'intellect divin précède leur rapport à l'intellect humain. »

La bonté, troisième propriété de l'être, est à la volonté ce que le vrai est à l'intelligence. Le *bon transcendental* est celui qui est apte à attirer la volonté. Le *bon moral* est celui qui est recherché conformément à une certaine règle à laquelle se soumet la volonté.

§ XVIII. — Des substances séparées.

Après avoir parcouru au paragraphe précédent les principales questions de la métaphysique générale, nous entrons dans la métaphysique spéciale qui étudie en particulier, les êtres affranchis de toute composition.

Quoique tout ce qui concerne l'existence des anges, des démons, et celle de l'âme, quand elle est séparée du corps, soit du ressort de la théologie, cependant, ces problèmes ayant été résolus, dans l'école thomiste, par des arguments philosophiques, doivent trouver place dans un exposé de la philosophie de cette école, pour le même motif qui nous a fait consacrer un paragraphe à des questions appartenant aujourd'hui aux sciences naturelles.

Il y a des êtres purement spirituels. Cette proposition est prouvée par saint Thomas au moyen de deux raisons principales. D'abord, dit-il, Dieu a dû imprimer son image dans sa créature; or, la création ne reproduirait pas suffisamment l'image de Dieu, si elle ne comprenait aucun être purement spirituel. Cajétan a mis cette preuve en forme en partant de ce principe : *Natura est magis sollicita de rebus perfectis quam de imperfectis.*

L'autre preuve est tirée de l'analogie. Il y a dans le monde des êtres purement corporels; il y en a d'autres qui sont à la fois corporels et spirituels; l'harmonie du monde exige qu'il y en ait aussi de purement spirituels.

Comment connaissent les anges? Il est clair que la psychologie de saint Thomas, où la sensation joue un si grand rôle, ne pouvait s'appliquer ici. Les anges connaissent au moyen d'*espèces infuses* par Dieu, espèces dans lesquelles ils voient toutes les choses naturelles, sans avoir besoin du raisonnement, qui est une imperfection, un défaut d'intuition. Ils communiquent entre eux; autrement, ils ne formeraient pas une société; mais, comme un langage proprement dit est impossible pour eux, chacun d'eux peut faire connaître sa pensée aux autres par la seule volonté (*directione conceptuum.*)

Chaque chose visible est dirigée par un ange. Ce principe de saint Augustin : *Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam* (*LXXXIII QQ., q.* 9), est adopté sans restriction par l'école thomiste. Ainsi, les astres, comme les individus humains, et les cités, ont leurs anges. Saint Thomas tâche même d'appuyer cette assertion sur ce principe philosophique : *Oportet ut inferiora obediant superioribus.*

Les anges peuvent se former une apparence de corps humain qui puisse faire illusion aux hommes; mais cette apparence, composée de parties subtiles de matière, ne peut avoir de mouvement vital.

Dans les substances séparées rentre l'âme humaine, que la mort a détachée de ses organes. Ici, plus encore que tout à l'heure, nous semblons entrer dans la théologie. Cependant, saint Thomas s'est efforcé d'appuyer sur des principes philosophiques ce qu'il savait, par la foi, de l'état des âmes dans l'autre vie, et de tirer de ces mêmes principes certaines conséquences qui sont en dehors des données de la révélation.

L'âme séparée possède l'intelligence et la volonté; mais elle n'a que radicalement les puissances sensitives.

Elle retient les *habitudes* et les *espèces* qu'elle a eues pendant la vie; car ces espèces étant spirituelles sont reçues en elle, comme les espèces matérielles dans les organes : or tout ce qui est en l'âme reste avec elle. L'âme séparée, outre les *espèces* qu'elle a gardées pour les avoir reçues pendant sa vie, reçoit de Dieu d'autres espèces qui complètent sa force intellective. Sans doute, l'âme, à cause de son imperfection, comprend plus naturellement par les espèces dérivées des sens; mais recevoir des espèces directement de Dieu ne lui est pas impossible, puisque, même dès cette vie, cela arrive quelquefois, comme dans l'extase, la prophétie, qui sont des faits démontrables par la raison naturelle. Dans l'autre vie, les espèces infuses

complètent et élèvent celles que l'âme apporte avec soi, de sorte que, plus elle a su dans cette vie, plus elle sait dans l'autre; car tout ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit : donc les espèces que l'âme reçoit de Dieu doivent se joindre à celles qu'elle avait. Par ces espèces infuses, jointes aux espèces acquises, elle sait tout ce qu'il lui faut savoir. Elle connaît, en effet : 1° tout ce qui a rapport à ses connaissances précédentes; 2° l'univers, dont elle fait partie (cette connaissance est purement générale); 3° les êtres particuliers avec lesquels elle se trouve en rapport. Mais elle ne connaît plus les choses particulières qui se passent dans le monde; car cela ne la regarde plus. Les anges les connaissent, parce qu'il le faut pour leur ministère; mais l'âme ne peut les savoir que par une révélation expresse de Dieu.

L'âme séparée ne peut naturellement mouvoir les corps; car elle est déterminée à un corps particulier, sur lequel seulement elle peut agir. Les anges, au contraire, n'étant pas destinés à un corps, peuvent les mouvoir tous, ce que l'âme ne pourrait faire que par une grâce extraordinaire.

Chaque ange forme une espèce à lui seul. C'est une conséquence, indiquée déjà, de la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation; car la matière étant la cause de la distinction numérique des individus dans la même espèce, il est clair que toute multiplication purement numérique est impossible pour les êtres qui ne sont pas composés de matière. Les formes séparées ne sont susceptibles que d'une multiplication spécifique. L'âme, séparée du corps, ne perd cependant pas son individualité; car elle ne perd pas sa destination à ce corps qu'elle quitte momentanément : et, comme on l'a vu, elle conserve, même pendant la séparation, une partie de ce qu'elle a acquis au moyen de son corps.

§ XIX. — Théodicée.

Peut-on démontrer l'existence de Dieu par la raison? Telle est la première question à débattre en théodicée. Saint Thomas répond qu'on le peut, non *a priori*, puisqu'il n'y a rien d'antérieur à Dieu, mais *a posteriori*, en remontant des effets à la cause, et il donne en effet cinq démonstrations dans lesquelles il envisage Dieu successivement comme le premier moteur immuable, comme la cause première, comme l'Etre nécessaire, comme l'Etre souverainement parfait, enfin comme le Maître du monde.

Première preuve. — Il doit y avoir un principe de tous les changements qui se font dans les choses; car on ne peut remonter de moteur en moteur jusqu'à l'infini, puisque alors tous les moteurs étant mus, il y en aurait un qui serait mû sans cause. Voilà à quoi se réduit au fond le premier argument que nous débarrassons de l'appareil syllogistique, dont il est enveloppé dans saint Thomas comme dans Aristote.

Deuxième preuve. — Nous avons reçu d'un autre l'être. Cet autre l'avait aussi reçu d'un autre. Or il faut admettre une cause première, sous peine de remonter jusqu'à l'infini, ce qui est absurde; car, si tous les autres sont *ab alio*, cet *aliud* n'existe pas, puisque rien n'existe en dehors de tous les êtres : mais, sans cet *aliud*, rien ne peut exister, puisque tout en vient. Donc, rien n'existerait, si tout était *ab alio;* donc il y a un Etre *a se*.

Troisième preuve. — Tout ne peut être contingent; car ce qui est contingent aurait pu ne pas être; donc, si tout était contingent, il serait possible que rien n'eût existé; il serait même impossible que quelque chose eût existé; car ce qui n'est que possible ne peut se donner l'existence : donc il y a un Etre nécessaire.

Quatrième preuve. — Les êtres se composent de séries de plus en plus parfaites. Il faut donc qu'il y ait un Etre infiniment parfait, autrement il y aurait une gradation continuée à l'infini, ce qui est absurde.

Cinquième preuve. — Elle est tirée de la Providence et du gouvernement du monde, et résume tous les arguments appelés physiques dans les manuels modernes. Elle consiste à conclure des phénomènes naturels l'existence d'un Etre intelligent, qui veille avec sollicitude sur son ouvrage.

Outre ces cinq arguments, saint Thomas s'appuie encore, pour établir l'existence de Dieu, sur le consentement unanime des peuples et sur les instincts de l'âme humaine.

Quant aux attributs divins, saint Thomas est de ceux qui pensent qu'on peut les déduire tous les uns des autres. Il déduit même les attributs intellectuels et moraux des attributs métaphysiques, quoiqu'il s'appuie aussi, pour les prouver, sur nos attributs correspondants. Posant en principe que Dieu est un acte pur, sans nul mélange de puissance et de possibilité (qualité sans laquelle il ne serait pas Dieu, puisque tout être composé d'acte et de puissance doit être réduit en acte par un agent extérieur à lui), il conclut que Dieu est unique, puisque c'est la *puissance* qui est la source de la *multiplication*. Pour le même motif, il est infini; car les limites émanent de la *puissance*. De plus, il est immuable; car tout changement suppose la *puissance* dans le sujet, indépendamment du moteur externe. De l'immutabilité découle l'éternité; de l'actualité pure, la spiritualité; de la spiritualité, l'intelligence et la volonté; de la volonté, la liberté. Sa bonté découle de sa perfection; son immensité et son omniscience, de ce qu'il est la cause universelle; sa toute-puissance, de ce qu'il contient la plénitude de l'être, ce qui lui donne tout pouvoir dans la *ligne de l'être;* et, s'il ne peut pas faire ce qui est contradictoire, c'est que le contradictoire est le non-être : aussi, au lieu de dire que Dieu ne peut le faire, il vaut mieux dire qu'il ne peut être fait.

Saint Thomas n'est cependant pas du nombre des docteurs qui font découler tous les attributs divins de l'aséité ou de l'infinité;

selon lui, la source ou le premier degré métaphysique de l'essence divine est dans l'*intellection*. Quant à la distinction entre les attributs divins, il rejette toute différence réelle, et n'admet qu'une distinction virtuelle, c'est-à-dire une différence qui n'existe que dans notre intellect, mais avec un fondement dans l'objet.

Ecoutons maintenant quelques considérations du Docteur angélique sur l'intelligence divine; c'est l'objet de prédilection de ses spéculations métaphysiques; c'est aussi la question sur laquelle il se montre le plus original : — « Toutes les substances intellectuelles ont la vertu intellective par l'influence de la lumière divine. Cette lumière est une dans le premier principe, et plus les créatures intelligentes s'éloignent de ce premier principe, plus cette lumière se divise et se diversifie, comme il arrive dans les lignes qui s'éloignent du centre. De là vient que Dieu comprend tout par son essence. Les plus élevées des substances intellectuelles, quoiqu'elles comprennent par plusieurs formes, comprennent cependant par des formes moins nombreuses, plus universelles, et s'étendant à un plus grand nombre de choses, à cause de l'efficacité de la vertu intellective qui est en elles. Mais dans les substances intellectuelles inférieures, les formes sont plus nombreuses et moins universelles, et s'étendent à moins d'objets, car elles ont moins de puissance intellective que les substances supérieures. Si donc les substances inférieures avaient des formes aussi universelles que les substances supérieures, comme elles n'ont pas autant de vertu intellective, elles ne recevraient pas par ces formes une connaissance parfaite des choses, mais une notion confuse et imparfaite, comme nous le voyons quelquefois dans les hommes; car ceux qui ont l'intelligence plus faible, si on leur propose les conceptions universelles des savants, n'en reçoivent pas une parfaite connaissance, à moins qu'on ne les leur explique en détail. » (I part., quæst. 89, art. 1.)

Ce même aperçu est même présenté plus nettement encore dans les *Quodlibeta* (Quodl. 7, quæst. 3) : « Plus une intelligence est élevée et perspicace, plus elle peut connaître d'objets en une seule idée. Et comme l'intelligence divine est la plus élevée, elle connaît tout par sa seule essence, et il n'y a point là pluralité *de formes idéales*, si ce n'est suivant les divers rapports de l'essence divines aux choses connues. Mais dans l'intellect créé, se multiplie réellement ce qui est un dans l'intelligence divine, de sorte qu'il ne peut tout connaître par une seule idée. Cependant, plus un intellect créé est élevé, moins il a de formes, car ces formes embrassent plus d'objets; ce qui fait dire à saint Denis : Les ordres supérieurs ont une science plus universelle que les inférieurs. Et dans le livre *Des causes*, il est dit que les intelligences supérieures ont des formes plus universelles. Il faut cependant observer que dans les anges inférieurs il y a des formes tellement universelles, qu'ils peuvent connaître en une seule forme tous les individus d'une seule espèce... Mais l'intellect humain, qui est le dernier dans l'ordre des substances intellectuelles, a des formes tellement particulières qu'il ne peut connaître qu'un seul objet par une idée. Aussi la similitude d'une espèce existant dans l'intellect humain ne suffit pas à connaître plusieurs singuliers, et c'est pourquoi l'intellect a reçu, pour l'aider, des sens par lesquels il reçoit les singuliers. » Il suit de là que le raisonnement est une imperfection. Un dernier passage tiré de la *Somme théologique* (I part., quæst. 55, art. 3) mettra cette doctrine dans tout son jour : « Je réponds que, parmi les choses, il y en a de supérieures, parce qu'elles sont plus proches de Dieu, le seul parfait, et plus semblables à lui. Mais en Dieu toute la plénitude de la connaissance intellectuelle est contenue dans la seule essence divine, par laquelle Dieu connaît tout. Cette plénitude intelligible se retrouve à un degré inférieur dans les créatures intelligibles. D'où il faut que ce que Dieu connaît en une seule idée, les intellects inférieurs le connaissent par plusieurs idées, et par des idées d'autant plus nombreuses que l'intellect est plus faible. Plus donc un ange est supérieur aux autres, moins il lui faut d'espèces pour comprendre l'ensemble des intelligibles; et pour cela, il faut que ses formes soient plus universelles, afin que chacune s'étende à un plus grand nombre d'objets. Et cette vérité se laisse observer même en nous à quelque degré. Car il y en a qui ne peuvent saisir la vérité intelligible, à moins qu'on ne la leur explique en détail. Et cela arrive par la faiblesse de leur intelligence. Les autres, qui ont un intellect plus puissant, peuvent comprendre beaucoup de choses en peu d'idées. »

Ainsi, si l'on considère Dieu subjectivement, c'est-à-dire en lui-même, il n'y a en lui qu'une seule idée; mais on peut dire qu'il y en a plusieurs si l'on considère Dieu par rapport aux créatures, car son idée unique équivaut à toutes les idées des choses finies.

Les citations qui précèdent sont relatives au nombre des idées divines, quel qu'en soit l'objet. Nous avons vu plus haut que saint Thomas nie que Dieu connaisse immédiatement les créatures, d'où il suit qu'il ne les voit qu'en lui-même. Tout le monde comprend qu'il n'y a aucune solidarité entre la thèse de l'idée unique et celle de l'intelligibilité des créatures. Une troisième doctrine qu'il ne faut pas confondre avec les deux précédentes, est celle par laquelle saint Thomas déclare qu'en Dieu existent les idées archétypes des créatures, idées contenues dans l'idée unique, dont il a été parlé. On peut très-bien admettre que Dieu voit en lui-même les créatures, sans nier qu'il les voie autrement. Voici un court passage (I, quæst. 25, art. 2) relatif à la troisième doctrine dont nous parlons, et qui n'est autre chose que le *réalisme des idées*, c'est-à-dire,

l'existence dans l'intelligence divine, non-seulement des vérités absolues et éternelles, mais même des *universaux*, c'est-à-dire, des idées des êtres contingents, en un mot, des genres, des espèces, etc.

« Dieu connaît son essence ; il la connaît précisément autant qu'elle est connaissable. Il peut donc la connaître, non-seulement selon ce qu'elle est en elle-même, mais encore selon la ressemblance partielle qu'une créature peut avoir. Mais ce qui constitue l'espèce d'une créature, c'est son degré de ressemblance à cette essence divine. Donc, lorsque Dieu connaît son essence, en tant qu'imitable par cette créature, il la connaît comme raison ou idée de cette même créature. Ainsi, Dieu voit en lui les idées distinctes des choses. »

Nous ne rapporterons pas les passages où saint Thomas affirme l'existence en Dieu des vérités absolues, parce qu'aucun doute ne peut s'élever à cet égard sur sa pensée.

L'intellect divin peut-il, comme le nôtre, faire des êtres de raison, c'est-à-dire, des êtres qui n'existent que dans l'intellect qui les forme, quoiqu'ils aient quelquefois un fondement dans la réalité ? Saint Thomas incline évidemment vers la négative, quoique plusieurs passages de ses écrits aient été invoqués en faveur de l'affirmative. La faculté de produire des êtres de raison est essentiellement imparfaite, en ce qu'elle consiste à voir les choses autrement qu'elles ne sont. Mais une raison plus profonde, sur laquelle revient souvent saint Thomas (*De verit.*, quæst., 2, art. 8) est celle-ci : L'intellect divin est très-différent de l'intellect humain; celui-ci est infécond *ad extra*, et ne peut donner l'être à ce qu'il connaît. Au contraire, la connaissance en Dieu est cause des choses, et, comme en lui, *approuver* est *réaliser*, *percevoir* ou *connaître* sans *approuver* est rendre réellement possible. Donc tout ce que Dieu connaît est réel par lui-même, en quelque manière; donc il ne peut faire d'êtres de raison.

Nous ne nous arrêterons pas aux attributs divins considérés en particulier; ils rentrent dans la théologie, pour la meilleure part des questions qu'ils soulèvent. Bornons-nous à rappeler que saint Thomas explique l'immensité par la causalité, et que, sur la question de savoir si l'éternité de Dieu est successive ou simultanée, il se range à la seconde opinion, d'accord en cela avec la plus grande partie des philosophes chrétiens.

Relativement à la création, saint Thomas, en défendant le dogme de la production des êtres *e nihilo*, s'attache surtout à combattre le système de la matière préexistante. Les systèmes émanatistes, peu en faveur à son époque, n'attirent guère son attention. Il prend même le mot d'*émanation* dans un sens très-général, et très-opposé aux erreurs panthéistes. Il s'attache cependant (1, quæst. 90, art. 2) à prouver que l'âme ne peut être de la substance de Dieu. Quant à la matière première, Dieu, dit-il, en est l'auteur, aussi bien que des êtres particuliers. Car la cause première doit produire tout ce qui est dans la *ligne de l'être;* or la matière première s'y trouve. De plus, Dieu n'aurait qu'une puissance égale à celle de l'homme, s'il avait besoin d'une matière préexistante. Enfin, puisqu'il a produit des êtres spirituels qui n'ont pas de matière, il faut qu'il les ait tirés du néant ; il a donc pu faire de même pour les autres êtres.

Aucune créature n'a le pouvoir de tirer du néant un être. Car l'être qui crée n'ayant pas à sa disposition de matière préexistante, domine l'être sous le rapport le plus général. La créature ne peut pas même être l'instrument physique de la création.

Quoique assez sobre de spéculations philosophiques sur les mystères proprement dits, saint Thomas énonce cependant quelques principes qui aident à faire concevoir le dogme de la Trinité. Tel cet axiome : L'unité et la pluralité transcendantes sont identiques ; ce qui revient à dire que l'infini doit être parfait aussi bien au point de vue de la distinction qu'au point de vue de la simplicité.

§ XX. — Système de la prémotion physique.

Ce système est la solution d'un problème qu'on pourrait appeler le *concours des causes*. Il consiste à dire que Dieu ne se borne pas à concourir avec les causes secondes à l'effet qu'elles poursuivent, mais qu'il meut les causes libres elles-mêmes dans tout ce qu'elles font, et qu'il les meut *physiquement*, c'est-à-dire par une influence directe, et pas seulement en les attirant extérieurement par des menaces, des promesses et toutes sortes d'attraits.

Saint Thomas, selon l'idée dominicaine, admet en Dieu, par rapport à nous, ces trois modes d'action : concours simultané, prémotion physique, motion morale. Aucun d'entre eux ne lui paraît rendre les autres inutiles. Dieu nous excite *moralement* à agir, par les exhortations des hommes, les lectures, etc., il meut physiquement notre volonté vers le bien, et il agit directement sur l'effet, simultanément avec nous, quand cet effet est au-dessus de nos forces; comme un maître d'écriture qui commence d'abord par les préceptes, conduit ensuite la main de son élève, et achève seul la partie la plus ardue de la tâche. Dans le troisième mode d'action rentre la conservation, et même la création. Quant à la prémotion physique, elle n'empêche pas la créature d'être réellement cause, car elle l'est sous un autre rapport que Dieu. C'est ainsi qu'un toit, soutenu fondamentalement par la terre, l'est encore immédiatement par un mur.

Ce sujet est, sans doute, aride ; mais il occupe une place si importante dans l'ensemble de la philosophie thomiste, et même de la philosophie de plusieurs écoles, qu'on nous permettra d'entrer dans quelques détails. Nous élaguerons, du reste, tous les arguments que les thomistes, suivant leur usage, vont chercher dans l'Ecriture sainte,

les conciles et les saints Pères, à l'appui de leurs opinions philosophiques.

Il ne peut exister, disent les Dominicains, aucun doute sur la pensée de saint Thomas. Partout il enseigne que Dieu meut les causes libres, que cette motion n'est pas seulement morale, ni seulement reçue dans l'effet, qu'elle s'exerce sur la cause elle-même, et la pousse tellement que la production de l'effet est infaillible; enfin que, malgré cette efficacité infaillible de la prémotion physique, la cause seconde agit librement, car (1, quæst. 19, art. 8) il appartient à l'efficacité de la volonté divine, non-seulement de faire les choses, mais encore de les faire en la manière qu'elle veut; si donc la volonté divine est que telle action se fasse librement, elle doit pouvoir faire en sorte que cette action s'accomplisse avec le caractère de la liberté; ce qui n'a rien d'étonnant, vu les moyens si variés que possède la puissance infinie pour agir sur la volonté humaine, sans la forcer.

Telle est l'opinion que Bossuet expose avec une grande clarté et adopte pleinement dans son *Traité du libre arbitre*. Suarez prétend que saint Thomas a rétracté, dans la *Somme*, le système de la prémotion physique. Mais, répondent les thomistes, cette prétention n'est appuyée que sur un passage précédé de la particule *quasi*, preuve futile, qui ne peut tenir un instant contre les passages innombrables où la prémotion physique est clairement soutenue, même dans la *Somme;* aussi les autres adversaires du système de la prémotion, Molina lui-même, reconnaissent que saint Thomas l'a toujours soutenu. Quant à nous, les arguments de Suarez ne nous semblent pas à dédaigner; mais il faut bien reconnaître que le système de la prémotion a régné pendant trois siècles (XVIe, XVIIe, XVIIIe) dans l'école thomiste, et s'il reste quelque doute sur la pensée du grand docteur, il faut avouer que ses disciples lui attribuent ce système, et lui empruntent les preuves qu'ils en donnent.

La première *raison* est tirée de ce que les créatures sont des instruments par rapport à Dieu; on peut la formuler ainsi : L'instrument ne peut contribuer à produire l'effet propre à la cause principale, que s'il est mû par elle; or les créatures n'agissent jamais que pour contribuer à la production d'un effet propre à Dieu. Car l'effet propre de Dieu, c'est l'*être*, qui se retrouve dans toutes les actions que peuvent faire les créatures; donc elles doivent être mues physiquement et préalablement par Dieu.

Deuxième preuve.— Dieu est cause de l'influence des causes secondes; car tout ce qui est vient de lui; tout lui est soumis; et il n'est pas seulement la cause médiate de cette influence, en donnant à la créature la faculté d'agir sans la prémotion physique; car, dans les causes libres, Dieu n'ayant donné d'abord qu'une faculté indifférente au bien et au mal, s'il n'en dirigeait pas l'usage, l'homme qui agit bien devrait cela à lui-même, et non à Dieu.

La *troisième preuve* est tirée de la Providence. Celui qui a pour but le bien de tout l'univers, doit mouvoir vers cette fin toutes les causes particulières, comme celui qui est chargé d'une entreprise humaine dirige tous ceux qui l'aident à en assurer le succès. Or, Dieu a en vue le bien de tout l'univers. Il doit donc mouvoir actuellement toutes les causes secondes. Et, comme sa providence est infaillible, il faut que son influence sur toutes les causes, même libres, soit infaillible aussi.

Quatrième preuve.— La créature n'est pas un acte pur; elle est mêlée d'acte et de puissance. Par exemple, le savant, pendant qu'il dort, n'a qu'une science *habituelle* (*in actu primo*) et non *actuelle* (*in actu secundo*). Ce principe opératif *in actu primo* qui constitue l'activité essentielle de la créature, et qui évidemment n'en est pas la dernière actualité, ne peut produire quelque chose de plus parfait que lui, savoir, le principe opératif *in actu secundo*, qui doit, par conséquent, venir immédiatement de Dieu.

Enfin, si l'on rejette la prémotion physique, pour admettre seulement le concours simultané de Dieu, et la motion morale, Dieu n'est pas la cause première de tout l'être. Dieu est même soumis à la créature, car son concours est là, qui attend le choix indépendant de celle-ci.

Mais ici se présente une grande question : Si Dieu influe physiquement et infailliblement sur toutes nos actions, ne s'ensuit-il pas qu'il est l'auteur du péché? Non, répond saint Thomas, Dieu cause l'action mauvaise, en tant qu'elle est action, mais non en tant qu'elle est mauvaise (1-2, quæst. 79, art. 2). Le mouvement du premier moteur est reçu par chacun des êtres mobiles, suivant la condition de ce dernier. Quand donc un être est dans la disposition nécessaire pour recevoir la motion, il en résulte une action parfaite; si, au contraire, un être n'est pas dans cette disposition, l'action est imparfaite, et le défaut qui s'y trouve ne doit pas être attribué au premier moteur. Ainsi, ce qu'il y a de mouvement dans une jambe qui boite provient de l'âme qui la meut; mais ce qui est défectueux dans le mouvement de la jambe provient, non de l'âme, mais du vice qui affecte le membre.

De plus, il est à remarquer que cette difficulté doit être résolue par les adversaires de saint Thomas, comme par ses partisans; car les premiers admettent le concours simultané de Dieu à toutes nos actions. Ils disent encore quelquefois : Pourquoi Dieu ne pousse-t-il pas toujours la volonté vers le bien? Saint Thomas répond : Pourquoi Dieu qui, d'après vous-mêmes, pourrait empêcher tous les maux, ne le fait-il pas? D'ailleurs le saint docteur répond encore à cette difficulté en montrant que certains maux particuliers peuvent être nécessaires à la perfection de l'ensemble : c'est ainsi que, sans la cruauté des tyrans, il n'y aurait pas eu de martyrs.

Si la prémotion physique n'a pas pour conséquence de faire Dieu auteur du péché,

n'est-elle pas au moins incompatible avec la liberté? C'est surtout cette difficulté qui a exercé le zèle des docteurs thomistes, et autour de laquelle ils ont amassé des subtilités sans nombre. Tâchons de faire connaître la quintessence de leurs explications, en nous inspirant toujours de la pensée de leur chef.

Un acte auquel nous pousse la prémotion physique, s'accomplira infailliblement, ou plutôt il est déjà accompli; car la prémotion se confond avec l'acte. Mais j'aurais pu ne pas faire cet acte, et empêcher ainsi la prémotion actuelle; et si l'accomplissement de l'acte exige un certain temps, je puis le suspendre avant l'achèvement, malgré la prémotion physique. La liberté semble ainsi devoir être sauve; mais l'efficacité de la prémotion n'en est-elle pas atteinte? Nullement, car cette révocation ou interruption de la prémotion ne se fait pas elle-même sans une autre prémotion. Il en est d'ailleurs de la prémotion physique comme de la conservation. Quoique Dieu conserve tout, je n'en puis pas moins tuer un animal; en quoi je n'empêche pas la conservation dans son principe, qui est en Dieu, mais dans son terme ou son objet, en rendant cet objet tel que la conservation ne s'applique plus à lui. De même, sans agir sur Dieu, auteur de la prémotion, je puis modifier l'acte qui en est l'objet de manière que la prémotion cesse par rapport à lui. Enfin, comme le dit saint Thomas (1re part., quæst. 19, art. 6), quelque chose peut se faire en dehors d'une cause particulière, et n'être pas cependant en dehors de la cause universelle qui comprend les causes particulières. Car si une cause particulière ne produit plus son effet, c'est par l'influence d'une autre cause particulière qui, comme la première, dépend de la cause universelle. De sorte que l'effet ne peut jamais être en dehors de cette dernière cause. La volonté de Dieu étant donc la cause universelle de toutes choses, il est impossible qu'elle n'ait pas son effet. Ainsi ce qui paraît s'en écarter sous un rapport y rentre sous un autre.

Cette autre prémotion, nécessaire pour changer un acte commencé en vertu de la prémotion, ne nous manque jamais. Ce n'est pas une chaîne qui nous étreint; c'est un secours qui nous est nécessaire, mais qui est toujours à notre portée. De même que l'action conservatrice de Dieu est toujours présente dans les choses, dans la mesure où l'exige leur nature, de même Dieu, par la prémotion, meut chaque être suivant sa condition, sa propriété. La prémotion est à l'action ce que la conservation est à l'existence. Quoique nous en dépendions, nous pouvons agir comme si nous en disposions. La liberté est en dehors de cette question. Supposons qu'une branche de chêne soit greffée sur un tronc de hêtre, toute la question serait de savoir si la branche de chêne est alimentée par une racine propre à elle, ou par une racine étrangère; car le résultat dans les deux cas serait le même. Ainsi, que la volonté humaine, dans ses actions, soit greffée sur la volonté divine, ou qu'elle agisse de son propre mouvement, le résultat est le même quant à la liberté; seulement, dans la première opinion que rejettent les molinistes, on sauvegarde le souverain domaine de Dieu.

Les thomistes représentent la prémotion comme un milieu entre les erreurs de Pélage et celles où devait tomber Calvin. L'un et l'autre partent de ce principe, que la prémotion est incompatible avec la liberté; et, en conséquence, le second supprime la liberté, et le premier supprime la prémotion. Sans doute les molinistes rejettent les conséquences que défend Pélage; mais ils adoptent son principe, que les thomistes seuls déracinent.

Les opinions controversées entre les thomistes et les molinistes au sujet de la prémotion ont d'intimes rapports avec les questions controversées entre les mêmes auteurs au sujet de la grâce et de la prédestination; mais nous devons nous arrêter ici, nous contentant d'avoir fait connaître la partie de cette controverse, qui appartient au domaine de la philosophie.

§ XXI. — Morale.

La morale, prise dans sa plus grande généralité, et dans le sens où l'entend saint Thomas, contient des devoirs qui appartiennent à l'ordre surnaturel. Nous nous occuperons seulement ici de celles des opinions de saint Thomas sur la morale, qui peuvent être prouvées par la raison.

Il faut à l'homme une fin dernière, dit saint Thomas (1-2, quæst. 1, art. 4) après Aristote, sous peine de remonter de fin en fin jusqu'à l'infini. De plus, l'homme ne peut avoir plusieurs fins dernières. (Art. 5.) Cette fin unique, c'est le bonheur, que les méchants désirent comme les bons, quoiqu'ils le mettent là où il n'est pas. Il ne peut être, en effet, en nul objet créé; il n'est pas même dans la vertu, car ce n'est pas pour elle-même qu'on la pratique: elle n'est qu'un moyen. Le bonheur n'est qu'en Dieu, même dans l'ordre naturel; et il ne peut (même dans cet ordre) être possédé pleinement pendant cette vie, qui n'est qu'une transition vers la fin dernière.

Ici se présente une question très-subtile, que l'on peut poser ainsi: En quoi consiste essentiellement l'acte de la béatitude formelle? C'est-à-dire, l'acte de la béatitude étant l'acquisition de Dieu, lequel ne peut être atteint que par les puissances de l'âme, comme l'intelligence et la volonté, la béatitude est-elle un acte d'intelligence ou un acte de volonté? Saint Thomas répond que la volonté ne peut que désirer ou posséder le souverain bien; or, le désirer n'est pas encore l'acquérir; et se reposer en lui, c'est l'avoir acquis. (1-2, quæst. 3, art. 4.)

D'ailleurs le souverain bien est un bien intelligible; il doit être *atteint* par la contemplation de l'intelligence, comme le bien sensible est atteint par les sens. Enfin (*Gent.*, III, c. 26), la fin dernière de l'homme doit être

atteinte par la faculté la plus propre à l'homme. Or, la volonté, en tant qu'appétit, est partagée par les natures inférieures ; si elle est spéciale à l'homme, c'est en tant que procédant de l'intelligence, qui est seule propre à la nature intellectuelle; donc c'est par l'intelligence que nous appréhendons le souverain bien.

L'acte volontaire est celui dont le principe est intérieur. (1-2, quæst. 6, art, 1.) L'appétit sensitif n'empêche pas le volontaire, comme font à divers degrés l'ignorance, la violence, la crainte ; au contraire, par cet appétit la volonté est portée vers l'objet.

Le volontaire libre, ou la liberté, suppose l'indifférence, c'est-à-dire, le pouvoir de choisir, de déterminer. Saint Thomas est tellement explicite à cet égard, qu'on a peine à comprendre comment Jansénius a pu lui prêter son système, qui consiste à dire que la coaction externe seule supprime la liberté, mais que la nécessité interne la laisse intacte. Saint Thomas dit formellement que pour les choses que nous voulons naturellement et par une nécessité interne, nous ne sommes pas libres. (*Voy.* 1re part., quæst. 19, art. 1; 1re part., quæst. 83, art. 1, et surtout 1re part., quæst. 4, art. 2, où il oppose la nature à la volonté. *Voy.* aussi quæst. 24 *De verit.*, art. 3.)

Le pouvoir de faire le mal n'est pas de l'essence de la liberté ; c'en est plutôt une imperfection. (1re part., quæst. 62, art. 8.) C'est ici le lieu de mentionner une comparaison fort ingénieuse que saint Thomas établit souvent entre l'intelligence et la volonté. (1, quæst. 84, art. 4.) L'adhésion de la raison aux premiers principes évidents n'est pas fondée sur une opération intellectuelle : nous ne pouvons même douter de ces principes. De même, notre tendance vers la fin dernière, c'est-à-dire vers le bonheur, en général, n'est pas le résultat d'un acte libre; nous ne sommes pas même libres de faire autrement. L'adhésion de la raison aux conclusions qui découlent des premiers principes est le résultat du raisonnement; de même le choix des moyens qui mènent à la fin dernière est un acte libre. La perfection de la raison ne consiste pas à pouvoir adopter des conclusions opposées aux premiers principes; de même la perfection de la liberté ne consiste pas à pouvoir choisir des moyens qui éloignent de la fin dernière.

La première *volition* vient de Dieu, comme le premier assentiment aux vérités principes. Car tout être ne se meut qu'en tant qu'il est en acte. Or, avant la première volition, la volonté n'est pas en acte, mais en puissance ; elle a donc besoin d'être mue par Dieu. (1re part., quæst. 88, art. 4; 1-2, quæst. 9, art. 4; *Gent.*, III, cap. 88.)

Nous ne suivrons pas le Docteur angélique dans tous les détails qu'il donne sur les actes volontaires, comme l'intention, le conseil, le consentement, le choix, le commandement, la jouissance. Ces développements ressemblent trop à ce que contiennent, sur le même sujet, tous les traités de l'école péripatéticienne. Notons seulement que saint Thomas s'attache à prouver que plusieurs de ces actes appartiennent autant à l'intelligence qu'à la volonté, notamment le consentement, le commandement.

Les passions, dit saint Thomas, sont des mouvements de l'appétit sensible, causés par la perception d'un bien ou d'un mal, et accompagnés d'une modification dans le corps. Celles de l'appétit concupiscible se distinguent de celles de l'appétit irascible, en ce que dans les premières (amour et haine, désir et aversion, joie et douleur), les deux contraires n'ont pas le même objet, de sorte que ces passions tendent toujours vers un bien, ou s'éloignent d'un mal, tandis que dans les secondes (espérance et désespoir, audace et crainte, colère, qui n'a pas d'opposé), les deux contraires ont le même objet; car on espère un bien difficile, et on désespère de l'obtenir; l'audace brave le mal, et la crainte le subit.

La passion, prévenant la raison et la volonté, diminue la bonté des actions en diminuant la liberté. La passion, suivant la raison et la volonté, peut ajouter à la bonté des actions, en soumettant l'homme tout entier à la loi morale.

Saint Thomas définit l'amour *complacentia appetibilis seu boni* (1-2, quæst. 26, art. 2.) La passion, dit-il, est un effet de l'agent *appetibile* sur le patient; or, cette modification que produit l'objet dans le sujet pour se l'attirer, c'est l'amour, simple rapport entre le patient et l'objet, *goût* du bien, à la suite duquel viennent le mouvement vers ce bien, mouvement qui s'appelle *désir*, et le repos dans ce bien, qui est la *joie*.

La cause de l'amour est, 1° le bien, et pas seulement le beau. Saint Thomas montre la différence entre l'un et l'autre. (1-2, quæst. 27, art. 1, ad 3.) Le bien est plus étendu ; c'est ce qu'on désire, ce qui plaît ; le beau, c'est ce dont la *connaissance* plaît ; aussi on n'applique ce mot (dans l'ordre matériel) qu'aux objets des deux sens les plus utiles à la raison : la vue et l'ouïe.

2° Une autre cause de l'amour est la ressemblance, qui consiste, soit en ce que deux êtres ont actuellement les mêmes attributs (comme deux hommes ont l'humanité), et de là naît l'amitié; soit en ce que l'un a en puissance ce que l'autre a en acte, et de là naît l'amour de la concupiscence.

Les effets de l'amour sont l'union, l'adhésion, l'extase, le zèle, la lésion (si l'amour est déréglé), l'influence sur les actions, enfin la liquéfaction où amollissement du cœur (1-2, quæst. 28, art. 5), la jouissance, si l'objet est présent, la langueur, s'il est absent, et l'exaltation. Cette savante analyse de l'amour, considéré en général, a été visiblement inspirée à saint Thomas par l'expérience de l'amour divin.

Il traite ensuite en détail de la définition, des causes et des effets de toutes les passions; mais nous ne pouvons le suivre sur ce terrain.

La *moralité* est le rapport de l'acte libre avec son objet, en tant que cet objet est

réglé par la raison (1-2, quæst. 18, art. 8); en d'autres termes (*Proœm. Ethic.*), c'est l'ordre qu'établit la raison dans les actes libres, en les disposant conformément ou contrairement aux règles des mœurs.

La moralité se divise essentiellement en bonté et en malice. L'acte indifférent ne forme pas une troisième espèce de moralité, puisqu'il exclut tout ordre établi par la raison. Il ne peut y avoir d'actes indifférents que par abstraction des circonstances (*secundum speciem*) : il n'y a pas d'actes délibérés indifférents dans telle circonstance donnée (*in individuo*). Car si les actions en apparence indifférentes, comme marcher, parler, etc., se font avec une intention droite, ils sont bons; autrement ils sont mauvais, quoique légèrement.

La règle, dont le rapport avec l'acte libre constitue la moralité, a deux degrés; la règle prochaine est la raison humaine dictant à la volonté ce qui est bien; la règle première est la loi éternelle, qui est comme la raison de Dieu, et dont la raison humaine est l'écoulement et l'image. (1-2, quæst. 71, art. 6; 1-2, quæst. 19, art. 6, *ad* 3.)

Dans ces deux règles rentrent toutes celles qu'on peut imaginer. Car la conscience n'est que la raison; et les lois ecclésiastiques et civiles sont des participations de la loi éternelle.

La conscience morale est définie par saint Thomas : Un jugement de l'intellect par lequel on applique sa science pratique à un acte particulier; elle a pour fonctions de *témoigner* que tel acte a été posé par nous, de nous *exciter* au bien, et de nous excuser ou de nous accuser pour les actions passées.

Quant à la loi, saint Thomas la définit : Un décret de la raison, ayant pour objet le bien commun, et promulgué par celui qui préside à la communauté.

La loi naturelle est celle qui fait partie de la nature des choses; la loi positive, celle qui y ajoute, en réglant certaines choses naturellement indifférentes.

La loi naturelle se divise en loi éternelle, et loi naturelle proprement dite, qui est un écoulement, une participation de l'autre.

Les premiers principes de la loi naturelle ne peuvent être changés, ni être l'objet d'une dispense. Mais il y a dans la loi naturelle des points secondaires qui, par suite de circonstances extraordinaires, se trouvent quelquefois être en opposition avec les premiers principes, ou ne pas en dépendre nécessairement. Dans le premier cas, celui d'opposition, il faut changer ces points secondaires; dans le second, on peut en dispenser. Par exemple, quoiqu'il faille rendre fidèlement les dépôts, on ne doit pas rendre des armes à un furieux; et quoique l'unité du mariage soit un point secondaire de la loi naturelle, Dieu a pu en dispenser, parce que la polygamie n'est pas opposée aux principes de la loi naturelle et à la fin du mariage.

La loi positive se divise en divine et humaine; l'humaine est ecclésiastique et civile; celle-ci se subdivise en droit des gens, etc.

Les germes de la vertu existent naturellement en nous; mais les vertus elles-mêmes sont des habitudes, fruits d'actes répétés. Les agents qui, comme le feu, n'ont en eux que le principe actif de leur acte, ne peuvent acquérir d'habitudes. Dans ceux qui ont le principe actif et le principe passif de leur acte, c'est-à-dire, dans ceux dont le principe immédiat n'agit que mû par un autre principe du même agent, l'action continue de ce second principe sur l'autre produit une habitude. C'est ainsi que la volonté agit sur la main, l'intellect actif sur l'intellect passif, l'intelligence sur la volonté, et celle-ci sur l'appétit concupiscible et irascible. Cependant, comme l'action de l'intellect a lieu par *assimilation* de l'intellect avec la chose comprise, l'intellect passif retient les espèces qu'il a une fois reçues de l'intellect actif; tandis que l'action de l'appétit a lieu par *inclination*, et a besoin que l'intellect le pousse d'une manière permanente vers tel ou tel bien, afin qu'il s'y porte ensuite avec une facilité, ou habitude, qui constitue la *vertu morale*.

La vertu a pour objet l'intellect pratique, la volonté et l'appétit sensitif. Cet appétit, ayant des mouvements propres, et n'obéissant pas, comme le corps, doit avoir des *habitudes* qui le portent au bien. (1-2 quæst. 56, article 4, ad 3.) Sur ce dernier point, saint Thomas est abandonné par toutes les écoles autres que la sienne.

Il y a quatre vertus morales : la *prudence*, qui répond à l'intellect pratique; la *justice*, à la volonté; la *tempérance*, à l'appétit concupiscible; et la *force*, à l'appétit irascible.

Le vice est une habitude disposant au mal.

Le péché est un acte résultant de la mauvaise habitude; le mortel, ou grave, est celui qui corrompt la fin dernière, c'est-à-dire le premier principe de la vie morale; le véniel est celui qui s'attaque seulement aux moyens d'atteindre cette fin.

Saint Thomas, d'accord avec Aristote, définit la prudence : *Recta ratio agibilium*. Il fait observer que, si la perfection de l'art consiste à juger, celle de la prudence consiste à disposer ou ordonner. Aussi (2-2, quæst. 47, art. 8) l'artisan qui pèche volontairement dans son œuvre est meilleur artisan que celui qui pèche involontairement; tandis que le contraire a lieu pour la prudence; car celui qui pèche volontairement pèche contre l'acte principal de la prudence, qui est de commander.

On distingue trois sortes de parties dans la prudence : 1° les parties intégrales, dont le concours est nécessaire pour que l'acte de la prudence soit parfait. Les voici : *Ratio*, *intellectus* (notitia singularis negotii), *circumspectio*, *providentia*, *docilitas*, *cautio*, *memoria* et *solertia*. Les six premières sont empruntées à Macrobe, la septième à Cicéron, la huitième à Aristote. 2° Les parties

subjectives, ou espèces, qui sont : *Prudentia monastica* (pour l'homme seul), *gubernatrix*, subdivisée en *œconomica*, *politica*, *militaris*. 3° Les qualités potentielles, ou vertus adjointes, qui sont *eubulia*, *synesis*, *gnome*. En effet (2-2, quæst. 51), la prudence, ne produisant par elle-même que le commandement, doit avoir des vertus adjointes pour le conseil et le jugement qui précèdent le commandement; c'est l'*eubulia*, bon conseil, ou sagesse; puis, la *synesis*, ou bon sens, est nécessaire pour juger les conseils selon les lois communes; enfin la *gnome*, ou perspicacité, s'exerce dans les cas qui sont en dehors des lois communes.

Saint Thomas suit la même marche pour les trois autres vertus cardinales; mais notre exposé, ici, sera plus succinct. A propos de la justice, le saint docteur prouve qu'un juge doit juger d'après les dépositions des témoins, même contre sa science propre. (2-2, quæst. 67, art. 2.) Il donne comme parties subjectives, ou espèces, de la tempérance : l'abstinence, la sobriété, la chasteté, la pudeur. Au sujet de la force, il montre que l'humilité peut se concilier avec la grandeur d'âme : la première vertu nous vient quand nous considérons ce qui nous manque et ce qui est dans les autres; la seconde, quand nous considérons en nous les dons de Dieu. (2-2, quæst. 129, art. 5.) Il prouve aussi que le suicide est contre la loi naturelle. D'abord, dit-il (2-2 quæst. 64, art. 5), chaque chose s'aime naturellement, et par là même se conserve, et résiste à ses agresseurs, autant qu'elle peut. Donc le suicide est contre l'inclination naturelle, et contre la charité que chacun doit avoir pour soi De plus, toute partie appartient au tout; or, tout homme est partie de la communauté; donc, en se tuant, il porte préjudice à la communauté. Enfin, la vie est un don qui vient de Dieu, et qui lui reste soumis. Donc celui qui se prive de la vie pèche contre Dieu; comme celui qui tue le serviteur d'un autre, pèche contre le maître de ce serviteur; comme celui qui, sans droit, rend un jugement, se rend coupable.

Platon (*Phédon*), et Cicéron (*Songe de Scipion*), ont employé ce dernier argument; et le précédent se retrouve dans Aristote. (*V Ethic.*, cap. ult.)

L'homicide n'est pas seulement opposé à la justice, mais à la charité; le suicide est aussi coupable que l'homicide sous ce dernier rapport.

D'ailleurs le suicide a une apparence de courage; d'où quelques-uns ont cru faire acte de courage en se tuant; mais ce n'est pas un vrai courage, c'est plutôt une certaine mollesse, qui rend l'âme incapable de supporter le malheur.

Ajoutons encore quelques développements que nous trouvons dans saint Thomas, *loco citato*, sur la grande question du suicide.

« L'homme est établi maître de lui-même par le libre arbitre; et, par conséquent, il peut licitement disposer de lui, pour tout ce qui regarde cette vie, qui est régie par le libre arbitre de l'homme. Mais le passage de cette vie à une autre plus heureuse est soumis, non au libre arbitre de l'homme, mais à la puissance divine; et, par conséquent, l'homme ne peut se tuer lui-même pour passer à une vie plus heureuse. »

Cicéron (première Tusculane) exprime, avec une admirable élégance, la même idée (76).

« Personne, » dit encore saint Thomas, n'a « le droit de se tuer pour échapper aux misères de la vie présente; car la mort est le plus grand des maux de cette vie. Et, par conséquent, se donner la mort pour éviter les autres misères de cette vie, c'est rechercher un mal plus grand pour éviter un moindre mal. Il n'est pas non plus permis de se tuer à cause d'un péché qu'on a commis, tant parce qu'en le faisant, l'homme se nuit beaucoup, puisqu'il se prive du remède de la pénitence, tant parce qu'il n'est pas permis de tuer un coupable sans un jugement des pouvoirs publics. De même, il n'est pas permis à une femme de se tuer pour échapper à un séducteur, car elle ne doit pas commettre sur elle un crime énorme comme le suicide, pour rendre impossible le crime moindre d'un autre. Quant à elle, en subissant la violence elle ne pèche pas, si elle ne consent pas; car le corps n'est souillé que du consentement de l'âme, comme a dit sainte Lucie. De même encore, il n'est permis à personne de se tuer par la crainte de consentir au péché, parce qu'il ne faut pas faire le mal pour procurer le bien, ou pour éviter des maux, surtout moindres et moins certains. Car il est incertain si un homme consentira plus tard au péché, Dieu étant assez puissant pour préserver l'homme du péché, nonobstant toute tentation. »

Les vertus morales sont-elles inséparables? Oui, répond saint Thomas, si on les considère *in statu perfecto;* mais on peut posséder l'une *in statu imperfecto* sans avoir les autres. (1-2, quæst. 65, art. 1.)

En effet, il faut une prudence parfaite, pour qu'une vertu soit parfaite; or la prudence parfaite suppose toutes les vertus morales; car elle suppose que l'appétit est bien disposé pour les fins; c'est-à-dire que, comme la raison ne peut tirer les conclusions sans adhérer aux principes, elle ne peut agir avec prudence sans que l'intention ait été ratifiée par les autres vertus.

Notons, en finissant, que l'intermédiarisme de saint Thomas se retrouve dans sa morale, comme dans sa psychologie. De même, en effet, que la lumière intellectuelle est une lumière créée, image de la lumière de Dieu (saint Thomas ose bien associer les

(76) M. Charles Baudelaire, qui a traduit quelques nouvelles d'Edgar Poé, sous le titre d'*Histoires extraordinaires*, dit, dans sa Préface, que le suicide est parfois l'action la plus raisonnable de la vie. Il est triste de voir un écrivain chrétien ne pas comprendre une vérité que les païens eux-mêmes ont plus d'une fois exprimée avec conviction.

mots de vérité créée), de même la loi naturelle est une loi créée, image et participation de la loi éternelle.

§ XXII. — Politique.

L'étude des idées politiques de saint Thomas offre de nos jours, indépendamment de l'intérêt qui s'attache toujours à une telle question, traitée par un tel maître, une actualité et une utilité incontestables. Saint Thomas a vécu dans un temps où les questions les plus épineuses de la politique n'étaient envisagées qu'en théorie. Le prestige salutaire dont l'autorité temporelle a été environnée aux yeux des peuples par le christianisme, était alors dans toute sa force. Au milieu d'une société qui se reposait à l'ombre de ce pouvoir incontesté, les écrivains qui traitaient de la violation de l'ordre, semblaient s'égarer dans le domaine du possible, et s'occuper de recherches de luxe. Nul ne songeait à rapprocher leurs conclusions de la réalité qu'on avait sous les yeux. On conçoit que les opinions exprimées par saint Thomas, dans de telles circonstances, tiraient de là un cachet de désintéressement et d'impartialité qui devait leur donner un grand poids dans les siècles de révolutions. En effet, on n'a pas manqué d'invoquer son autorité, quand les questions qui, de son temps, paraissaient chimériques, sont devenues actuelles; et plus d'un membre de la Convention (entre autres, Siéyès, nous a assuré M. Villemain), après avoir voté la mort de Louis XVI, a essayé de calmer ses remords, en affirmant, avec bonne foi peut-être, qu'on trouve dans un ouvrage de saint Thomas l'apologie du régicide.

Nous n'aurons pas de peine à montrer combien ces imputations sont dénuées de fondement. On ne peut nier qu'en traitant ces questions, brûlantes aujourd'hui, saint Thomas n'ait employé un langage hardi, qui était sans danger dans son siècle, et qu'il eût, à coup sûr, modifié, s'il eût vécu dans le nôtre. Mais cette hardiesse avec laquelle il pose, sans détours, les problèmes les plus redoutables, hardiesse qui s'explique, encore une fois, par les mœurs de son temps, n'empêche pas ses solutions d'être absolument exemptes des exagérations qui ont produit tant de ravages depuis plusieurs siècles.

La première question qui se présente à examiner est celle de l'origine du pouvoir civil. Il vient de Dieu, dit saint Thomas sans hésiter. Car la société est nécessaire à l'homme, qui ne peut vivre seul, et qui est évidemment prédestiné à l'état social, puisqu'il a naturellement la faculté de parler. Or le pouvoir civil est nécessaire à l'existence de la société; donc Dieu a voulu l'institution de ce pouvoir. (*De regimine principum*, lib. II, cap. 1.)

Saint Thomas, on le conçoit, ne pouvait se dispenser d'admettre que le pouvoir vient de Dieu, puisque c'est là un dogme catholique. Ce qui doit attirer notre attention particulièrement, c'est le sens dans lequel il entendait ce *droit divin*. Or, en lisant la partie authentique du traité *De regimine principum*, on reste convaincu que saint Thomas ne prétend nullement que par *droit divin* il faille entendre la désignation, par Dieu ou ses représentants, des formes politiques et des personnes investies de l'autorité, comme cela a lieu pour le pouvoir spirituel. Le Docteur angélique est donc exempt des exagérations insoutenables que certains partisans de l'autorité ont décorées, à notre époque, du nom de droit divin. D'un autre côté, l'origine divine du pouvoir ne signifie pas seulement que l'autorité temporelle est un développement de l'autorité paternelle, du pouvoir domestique des patriarches. Le droit divin ne signifie pas non plus que, tout droit venant de Dieu, le pouvoir, quoique venant d'un pacte, a pour garant l'autorité divine, qui veut l'accomplissement fidèle de tous les pactes légitimes. L'institution elle-même du pouvoir temporel, décrétée par Dieu comme nécessaire à la société, telle est la signification de ce *droit divin* que saint Thomas enseigne, que l'Eglise proclame, et que le genre humain lui-même atteste par la tradition universelle et perpétuelle du droit de punir de mort.

Maintenant, par quel canal Dieu transmet-il le pouvoir qui vient de lui? Le donne-t-il immédiatement, ou par l'intermédiaire de la société? Remarquons d'abord que c'est là une question librement débattue entre les Catholiques. Faisons ensuite observer que la différence entre les deux opinions qu'elle soulève n'est pas aussi grande qu'elle le paraît au premier abord. Car ceux mêmes qui disent que le pouvoir vient immédiatement de Dieu, reconnaissent que c'est la société qui choisit la personne, ou la famille, dépositaire de ce pouvoir. Donc, dans les deux opinions, la société choisit la personne; et, dans les deux aussi, Dieu donne le pouvoir. Seulement, dans l'opinion du don immédiat, Dieu donne lui-même l'autorité à la personne que la société vient de désigner, comme il fait mûrir les moissons, quand l'homme a confié les semences à la terre dans les conditions requises; dans l'autre opinion, au contraire, Dieu a donné à la société le pouvoir d'investir un homme de l'autorité temporelle en le désignant. Dans la pratique, ces deux opinions reviennent au même; et la seconde, qui a été appelée quelquefois, *opinion de la souveraineté du peuple*, n'a rien de commun avec la doctrine révolutionnaire qui fait de la multitude, non pas la *dépositaire*, mais la *source* de la souveraineté, et qui lui donne le droit de décréter tout ce qu'elle veut, déclarant *légitime* la violation même de la loi naturelle, au caprice du peuple. Saint Thomas, on le pense bien, est infiniment éloigné de ce système, que Rousseau a développé dans son *Contrat social*. Mais, malgré le peu de différence qui sépare les deux opinions qui viennent d'être exposées, le saint docteur laisse apercevoir une préférence marquée pour celle qui fait de la mul-

titude la dépositaire de la souveraineté. (*Voy.* 1-2, quæst. 90, art. 3, ad 2; 1-2, quæst. 97, art. 3, ad 3.)

Le droit divin, par rapport au pouvoir civil, est donc entendu par saint Thomas d'une manière qui ne fait que confirmer le droit naturel, et qui n'exclut pas le droit humain.

Si l'on veut se convaincre combien le saint docteur était loin d'exagérations théocratiques, on n'a qu'à lire le passage suivant tiré de la IIe partie de la *Somme* (2-2, quæst. 10, art. 10) :

« Les infidèles peuvent-ils avoir autorité sur les fidèles? — *Réponse :* Le domaine ou la suprématie (*Dominium vel prælatio introducta sunt...*) viennent du droit humain; tandis que la distinction entre les fidèles et les infidèles est de droit divin. Mais le droit divin *qui découle de la grâce* (on voit qu'il n'est pas question ici du *droit divin* qui fait remonter à Dieu l'origine du pouvoir temporel) ne détruit pas le droit humain qui découle de la raison naturelle; donc la distinction entre les fidèles et les infidèles, considérée en elle-même, ne détruit pas le domaine ou la suprématie des infidèles sur les fidèles. ».

Puis, examinant si le prince qui a apostasié perd, par là même, l'autorité sur ses sujets, il dit (2-2, quæst. 12, art. 2) : « Je réponds que, comme il a été dit plus haut, l'infidélité en elle-même n'est pas incompatible avec le *domaine*, car le *domaine* vient du droit des gens, qui est un droit humain. Mais la distinction entre les fidèles et les infidèles vient du droit divin, qui ne détruit pas le droit humain. »

Enfin (2-2, quæst. 104, art. 6), il ajoute : « La foi du Christ ne détruit pas l'ordre de la justice, mais le confirme. Or l'ordre de la justice exige que les inférieurs obéissent à leurs supérieurs; car, sans cela, la société ne pourrait se conserver; donc, par la foi du Christ, les fidèles ne sont pas dispensés de l'obligation d'obéir aux princes temporels. »

Après la question de l'origine du pouvoir, vient celle de ses attributions. Ici revient la définition de la loi, que nous avons donnée dans le § consacré à la *morale*, mais dont nous croyons devoir rapporter le texte à cause de son importance : *Quædam ordinatio rationis ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* La loi est donc un règlement fait par la raison pour le bien commun, et promulgué par celui qui a soin de la communauté. Cette définition est remarquable en ce qu'elle fait complétement abstraction de la force, et qu'elle s'applique à toutes les espèces de lois. Elle exclut aussi l'arbitraire, en exigeant que la *volonté* soit *raisonnable. Voluntas, de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata:* Pour que la volonté, dans ce qu'elle commande, ait force de loi, il faut qu'elle soit réglée par quelque raison. (1-2, quæst. 90, art. 1.)

D'où les lois tirent-elles leur force obligatoire? Les lois humaines, si elles sont justes, tirent de la loi éternelle, d'où elles dérivent, la force d'obliger dans le for de la conscience (1-2, quæst. 96, art. 3); ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'obligation pour celui qui ne sait pas qu'il y a une loi éternelle; mais cela signifie que la raison philosophique de cette force obligatoire, que tous les hommes de bien reconnaissent dans la loi humaine, se trouve dans sa conformité avec la loi éternelle, la raison divine.

C'est à la *multitude*, ou à celui qui la représente, de faire les lois.

Les hommes ne peuvent pas tout punir; ils peuvent encore moins tout récompenser. (Quæst. 92.)

La loi éternelle est la volonté de Dieu, réglant le gouvernement des choses créées.

Les lois injustes ne sont pas des lois véritables, puisqu'elles ne dérivent pas de la loi éternelle; ce sont des violences. Si on les appelle des lois, c'est qu'elles ont avec la loi une certaine analogie, à cause de l'autorité dont elles émanent.

En comparant la loi naturelle, et les lois humaines, on voit que la première ne rend pas les autres inutiles. Car la loi naturelle, bien qu'elle puisse se ramener à un seul précepte, comprend tous les actes de vertu, en tant que vertueux, même ceux qui n'ont qu'une bonté relative, puisque la loi de nature ordonne de se conformer aux circonstances. Tous les actes non vertueux sont donc contre la nature de l'homme. Quand on applique l'expression de contre *nature* à certains vices plus monstrueux, on prend le mot de *nature* dans un sens plus restreint. Il faut cependant avouer que certains actes vertueux, considérés non comme vertueux, mais *in speciebus suis*, n'appartiennent pas à la loi de nature, puisque nous avons de la répugnance pour ces actes.

La loi humaine, au contraire, n'a pas pour but de condamner tous les vices, de commander toutes les vertus. Elle peut être changée; la coutume peut la suppléer. Elle n'a donc pas le même but que la loi naturelle, et, loin de pouvoir la remplacer, elle la suppose. Mais, de plus, elle lui prête secours; car la loi naturelle n'a pas de contraintes; la loi humaine emploie la force pour dompter les récalcitrants; de plus, la loi naturelle laisse libres une foule de points qui doivent être réglés par la loi civile, et qui, quand ils l'ont été, sont, comme on l'a dit plus haut, implicitement commandés par la loi naturelle elle-même, et obligent en conscience.

Nous arrivons à la question la plus délicate, celle des circonstances où il est permis de résister à l'autorité temporelle. Ici nous devons rapporter les paroles mêmes du saint docteur.

« Les lois peuvent être injustes de deux manières : 1° D'abord par opposition au bien commun, ou à cause de leur fin, comme quand

un gouvernant impose à ses sujets des lois onéreuses, qui n'ont pas pour but le bien commun, mais la cupidité ou la gloire de celui qui gouverne; ensuite les lois peuvent être injustes à cause de leur auteur, comme il arrive quand quelqu'un, en faisant une loi, dépasse ses pouvoirs; ou à cause de leur forme, comme, par exemple, lorsque les charges sont réparties inégalement, quoiqu'elles aient pour but le bien commun. Alors ce sont plutôt des violences que des lois; car, comme dit saint Augustin (lib. I *De lib. arb.*, cap. 5, *parum a princip.*), on ne peut appeler loi ce qui n'est pas juste; d'où vient que de telles lois n'obligent pas dans le for de la conscience, si ce n'est peut-être pour éviter le scandale ou le trouble, motif pour lequel l'homme doit céder de son droit, selon cette parole de saint Matthieu (v, 40, 41): *Si quelqu'un te force à porter un fardeau l'espace de mille pas, va avec lui encore deux mille pas; et si quelqu'un t'enlève ta tunique, donne-lui encore ton manteau.* 2° Les lois peuvent être injustes d'une autre manière, par opposition au bien divin, comme les lois des tyrans, qui poussaient les hommes à l'idolâtrie ou à toute autre action contraire à la loi divine; et il n'est pas permis d'obéir à de telles lois; car, comme il est dit dans les *Actes* (v, 29): *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes.* » (1-2, quæst. 90, art. 1.)

Ouvrons maintenant la *Somme* un peu plus loin (2-2, quæst. 42, art. 2, ad 3); nous y lisons ce qui suit:

« Le *régime tyrannique* n'est pas juste, parce qu'il n'a pas pour but le bien commun, mais le bien particulier du souverain, comme dit Aristote. Donc le renversement de ce régime n'a pas le caractère de sédition, si ce n'est lorsque le régime tyrannique est renversé si mal à propos, que la masse des sujets souffre un plus grand détriment du renversement de la tyrannie que de la tyrannie elle-même. Mais le tyran est bien plus séditieux quand il sème la discorde et la sédition dans le peuple qui lui est soumis, afin de le dominer pleinement. »

Enfin nous ne pouvons nous dispenser de traduire ici quelques pages du traité *De regimine principum;* nous choisissons les plus belles de ce beau traité, et aussi les plus propres à amener nos conclusions:

« Puis donc (*De regimine princip.*, lib. I, cap. 6) que le gouvernement d'un seul doit être préféré, et puisque ce régime, quoique le meilleur, se change quelquefois en celui de la tyrannie, qui est le pire de tous, comme il a été prouvé, il faut prendre le plus grand soin, afin que la multitude pourvue d'un roi ne tombe pas sous la main d'un tyran. D'abord, il faut que ceux à qui appartient le soin de choisir le roi, aient soin d'en choisir un qui offre la probabilité de ne pas devenir un tyran. D'où Samuel, louant la providence de Dieu dans l'institution d'un roi, disait: *Le Seigneur s'est choisi un homme selon son cœur.* (*I Reg.* XIII, 14.) Ensuite il faut disposer le gouvernement de manière que l'occasion de la tyrannie soit enlevée au roi déjà institué; que son pouvoir soit tempéré de telle manière qu'il ne puisse facilement se laisser aller à la tyrannie.

« Quant au mode de prendre ces précautions, nous l'examinerons plus tard. Enfin, il faut pourvoir, si le roi tourne à la tyrannie, au moyen d'y remédier. Et d'abord, si la tyrannie n'est pas excessive, il vaut mieux la supporter provisoirement que de s'exposer, en attaquant le tyran, à beaucoup de périls plus graves que la tyrannie elle-même Car il peut arriver que ceux qui attaquent le tyran ne réussissent pas, et alors le tyran provoqué redouble de cruauté. Que si quelqu'un peut prévaloir contre le tyran, de là proviennent d'effroyables dissensions parmi le peuple, soit pendant l'insurrection, soit quand il s'agit, après la chute du tyran, d'établir un nouveau régime. Il arrive aussi quelquefois que celui qui a aidé la multitude à chasser le tyran, saisit le pouvoir, devient tyran à son tour; et, craignant de souffrir ce qu'il a fait à un autre, opprime davantage ses sujets. Car il arrive d'ordinaire que la tyrannie subséquente est plus grave que la précédente; car le nouveau tyran conserve les pratiques de l'ancien, et à celles-là en ajoute de nouvelles. Aussi, comme les Syracusains désiraient la mort de Denis, une vieille femme priait sans cesse pour sa conservation: ce qu'ayant appris le tyran, il demanda à cette femme pourquoi elle agissait ainsi: « Etant jeune fille, » répondit-elle, « je désirais la mort du tyran que nous avions; quand il fut tué, nous en eûmes un pire, dont je souhaitais aussi la fin; après lui, tu vins augmenter encore le poids de nos chaînes; de sorte que, si tu meurs, tu seras remplacé par un plus méchant. »

« Si l'excès de la tyrannie est intolérable, quelques-uns ont cru que des hommes courageux devaient tuer le tyran, et exposer leur vie pour délivrer la multitude; ce dont il y a un exemple, même dans l'Ancien Testament. Car Ajoth tua Eglon, roi de Moab, qui opprimait le peuple de Dieu, et il devint juge d'Israël. Mais cela ne s'accorde pas avec la doctrine apostolique. Pierre nous enseigne qu'il faut obéir non-seulement aux maîtres bons, mais aussi aux mauvais. (*II Petr.* II, 18.) Car il y a du mérite à souffrir pour Dieu les tribulations. D'où vient que beaucoup d'empereurs romains persécutant la foi du Christ, et une grande multitude de grands et de petits étant déjà convertis à la foi, les fidèles armés eux-mêmes ne résistèrent pas, mais souffrirent la mort pour le Christ, ce dont on les loue, comme il ressort de l'histoire de la légion Thébaine. Aussi Ajoth peut être regardé plutôt comme ayant tué un ennemi, qu'un tyran; et nous lisons dans l'Ancien Testament qu'on punit de mort les assassins de Joas, roi de Juda, qui s'était écarté de la loi de Dieu. Il serait dangereux pour la multitude et pour les chefs, que de simples particuliers prissent sur eux-mêmes de tuer les tyrans. Car les méchants s'exposent plus que les bons à de tels périls. Or, les méchants ne supportent pas plus facile-

ment les rois que les tyrans, puisque, selon la parole de Salomon : *Un roi sage disperse les impies.* (*Prov.* xx, 26.) Si donc chacun pouvait tuer celui qu'il croit tyran, la multitude aurait plutôt à craindre d'être privée de ses bons rois, que d'être délivrée de ses tyrans.

« Il paraît plus convenable de procéder contre les excès des tyrans, non par des tentatives individuelles, mais par autorité publique. D'abord, si un peuple a le droit de choisir son roi, il peut, sans injustice, détrôner le roi qu'il a établi, ou diminuer son pouvoir, s'il en abuse. Et il ne faut pas croire qu'un tel peuple soit infidèle en destituant le tyran auquel il s'était soumis pour toujours. Car celui-ci, en ne remplissant pas ses devoirs de roi, a mérité que ses sujets résiliassent leurs engagements. Ainsi les Romains rejetèrent Tarquin le Superbe à cause de sa tyrannie, quoiqu'ils l'eussent accepté pour roi, et ils établirent ensuite un pouvoir moindre, celui des consuls. Ainsi encore Domitien, successeur de son père Vespasien et de son frère Titus, l'un et l'autre empereurs dignes d'éloges, fut tué par le sénat pour sa tyrannie, et on annula tout ce qu'il avait fait de mal. Par où il arriva que saint Jean l'Evangéliste, le disciple chéri de l'Homme-Dieu, qui avait été exilé à Patmos par ce Domitien, put revenir à Ephèse.

« Mais si le droit de pourvoir d'un roi la multitude appartient à un supérieur, c'est à lui qu'il faut demander un remède à la tyrannie. Ainsi Archélaüs, qui régnait en Judée à la place d'Hérode, son père, en ayant suivi les mauvais exemples, et les Juifs s'étant plaints de lui à César-Auguste, on diminua d'abord son pouvoir, en le privant du nom de roi, et en donnant à ses deux frères la moitié de ses Etats ; puis, comme il persévérait à tyranniser son peuple, il fut exilé par Tibère à Lyon, ville des Gaules.

« Que si nul secours humain ne peut être invoqué contre le tyran, il faut recourir au Roi suprême, à Dieu, qui est l'auxiliaire par excellence dans les tribulations. Car il peut incliner à la douceur le cœur cruel du tyran, selon cette parole de Salomon (*Prov.* xxi, 1) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu, qui le pousse où il lui plaît.* Dieu, en effet, changea en douceur la cruauté d'Assuérus, qui préparait la mort des Juifs. C'est lui encore qui fit du cruel Nabuchodonosor un prédicateur de la puissance divine (*Dan.* iv, 1 *seqq.*) Quant aux tyrans qu'il juge indignes de conversion, il peut les faire disparaître, ou les détrôner, selon cette parole du Sage (*Eccli.* x, 17) : *Dieu a détruit le trône des orgueilleux, et il a mis à leur place des hommes pleins de douceur.* C'est lui qui, voyant l'affliction de son peuple en Egypte, et exauçant sa prière, précipita dans la mer le tyran Pharaon avec son armée ; c'est lui qui, voyant Nabuchodonosor inaugurer son règne par la tyrannie, le rejeta non-seulement du trône, mais du commerce des hommes, et le réduisit à la condition de la brute. Son bras n'est pas raccourci, et il peut toujours délivrer des tyrans son peuple. Il promet par Isaïe à son peuple de le délivrer des fatigues, de la honte et de la servitude ; et il dit par Ezéchiel (xxxiv, 10) : *Je délivrerai mon troupeau de la dent de ces pasteurs qui se paissent eux-mêmes.* Mais, pour que le peuple mérite ce bienfait de Dieu, il doit renoncer au péché, parce que c'est pour punir le péché que Dieu permet aux impies de saisir le pouvoir, puisqu'il est dit dans Osée (xiii, 11) : *Je te donnerai un roi dans ma colère ;* et dans Job (xxxiv, 30) : *Un homme hypocrite règne pour les péchés du peuple.* Il faut donc faire disparaître la faute, pour voir disparaître la place de la tyrannie. »

Nous espérons qu'on nous pardonnera cette longue citation, qui rentre si bien dans notre sujet. Une analyse nous eût demandé moins de peine qu'une traduction ; mais elle n'eût pas si bien mis en lumière la pensée du saint docteur. Nous avons voulu d'ailleurs procurer à ceux qui nous liront le plaisir de l'entendre lui-même. Nous devons l'avouer : parmi les longues heures que nous avons passées sur les vieux in-folios qui contiennent les ouvrages philosophiques de saint Thomas, les plus heureuses ont été celles qui ont été employées à lire ce traité *De regimine principum*, qui n'est pas décousu comme la *Somme*, et où le cœur de l'homme se laisse apercevoir sous les conclusions du docteur.

En résumé, saint Thomas ne favorise ni le tyrannicide, ni la tyrannie. Il est pour la nécessité d'un gouvernement, et loin d'admettre, comme les utopistes modernes, une égalité absolue de droits politiques, il place l'inégalité hiérarchique, même dans l'état d'innocence. Il n'admet pas la légitimité de l'insurrection. Il dit seulement, 1° qu'une loi injuste n'oblige pas la conscience ; 2° que, cependant, il faut quelquefois s'y soumettre pour éviter de plus grands maux ; 3° qu'une loi est injuste, non-seulement lorsqu'elle est opposée au bien commun, mais même quand elle ne lui est pas conforme, quand le législateur dépasse son pouvoir, ou quand il ne répartit pas également les charges publiques ; 4° qu'une loi opposée à la loi divine, non-seulement peut être violée, mais doit l'être ; 5° qu'en certains cas très-rares, quand il n'y a pas d'autre moyen de remédier au mal, et quand on n'a pas à redouter des inconvénients graves, un tyran qui se livre aux plus grands excès peut être dépossédé par une autorité publique investie de ce droit.

Plus tard, en distinguant le tyran par usurpation, et le tyran par inconduite, on soutiendra, par rapport au second, les conclusions de saint Thomas ; et l'on ira plus loin par rapport au premier ; on donnera à tout individu le droit d'attaquer l'*usurpateur*, en qui on ne verra qu'un agresseur, contre lequel chacun peut invoquer le droit de défense. Il y a certainement une différence entre celui qui usurpe un pouvoir auquel il n'a aucun droit, et celui qui exerce mal un

pouvoir légitimement acquis. Mais saint Thomas n'a pas tiré de cette distinction les mêmes conséquences que plusieurs de ses disciples.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le Docteur angélique, tout en proclamant cette vérité, que l'Eglise devait définir, au concile de Constance, contre Jean Huss : *Qu'il n'est pas permis à tout particulier de tuer tout tyran*, est loin de consacrer le despotisme, puisqu'il déclare contrairement à l'opinion que devait soutenir Bossuet, qu'il vient un moment où le soulèvement du peuple contre les excès de la tyrannie n'a plus le caractère de la sédition.

Si nous ne craignions d'étendre outre mesure ce paragraphe, nous montrerions que notre analyse est confirmée par les autres ouvrages où saint Thomas a touché les questions relatives à la politique, comme les *Commentaires de l'Epître aux Romains*, les passages de la *Somme* où il parle de l'âme, de l'état d'innocence, de la création, des anges, du péché originel, et enfin plusieurs parties des *Commentaires sur Aristote* (notamment 2, dist. 44, quæst. 2, art. 2). Nous ferions voir aussi avec quelle sagesse il examiné, dans le Traité des lois et dans celui de la justice, l'origine de la propriété et du droit de punir. Mais comme son opinion sur ces deux points ne peut offrir matière à discussion, terminons ce paragraphe en disant quelques mots de son opinion sur les diverses formes de gouvernement.

Après avoir énuméré (1-2, quæst. 90, art. 3) la monarchie, l'oligarchie, la démocratie, etc., il ajoute : *Est etiam et aliquod regimen ex istis commistum, quod est optimum :* Il y a aussi un régime qui est un mélange des précédents, et c'est le meilleur. Puis (1-2, quæst. 105, art. 1) : « Pour la bonne disposition d'un gouvernement dans un pays, il faut deux conditions : la première, c'est que tous aient quelque part dans le gouvernement : par ce moyen, la paix est garantie, tous aiment et défendent le gouvernement ; la seconde condition, c'est qu'on choisisse une bonne forme de gouvernement. Or, quoiqu'il y en ait beaucoup, les deux principales sont la monarchie ou le gouvernement d'un seul ; et l'aristocratie, ou le gouvernement des meilleurs. Pour qu'un pays soit parfaitement ordonné, il faut donc qu'un seul gouverne, et que, sous lui, les meilleurs soient préposés aux autres ; car alors le gouvernement est partagé, à quelque degré, par tout le peuple, puisque tous ont le droit d'élire et d'être élus. Un tel gouvernement est mêlé de monarchie, en ce qu'un seul gouverne ; d'aristocratie, en ce que les meilleurs sont préposés aux autres, et de la démocratie, en ce que tous les membres du peuple ont le droit d'élire les membres de l'aristocratie, et peuvent, par suite de l'élection, en faire partie. »

On voit que le gouvernement représentatif n'est pas une invention moderne. Nous avons vu qu'il en est de même du principe constitutionnel de l'inviolabilité du souverain. Il suffit de lire la quest. 95, art. 11 de la IIe part. de la *Somme*, pour se convaincre que, selon saint Thomas, c'est la loi qui gouverne et non la volonté des individus. Il montre même admirablement, à l'endroit indiqué, pourquoi il est utile de séparer le pouvoir législatif du pouvoir administratif et du pouvoir judiciaire.

§ XXIII. — Partisans et adversaires de la philosophie thomiste.

Nous venons de terminer l'exposé de la philosophie de saint Thomas. Il s'agit maintenant de suivre cette philosophie dans ses vicissitudes jusqu'au XVIe siècle. Indiquons rapidement quel esprit a présidé à l'exécution de cette partie de notre tâche.

Un aperçu de la philosophie thomiste pendant les trois siècles qui séparent saint Thomas de Descartes est moins difficile à présenter qu'on ne le croirait au premier abord. Le Docteur angélique ayant formé une école que l'esprit de corps de son institut devait rendre compacte et disciplinée, on pressent que ses écrits durent être pris comme un texte, qu'il s'agissait seulement de commenter. La docilité avec laquelle saint Thomas avait suivi ses maîtres, docilité dont nous reparlerons au paragraphe suivant, pour compléter ce que nous avons dit sur les sources de la doctrine thomiste, se reproduisit, plus grande encore, à l'égard du Docteur angélique, parmi ses nombreux disciples. D'un autre côté, un homme de génie, membre d'un ordre rival de celui auquel appartenait saint Thomas, résuma en lui toutes les oppositions que la doctrine de ce dernier devait soulever. La plupart des docteurs n'eurent qu'à choisir entre le drapeau de saint Thomas et celui de Scot. Notre premier soin doit donc être d'indiquer en quoi diffèrent les opinions de ces deux maîtres. Nous avons fait minutieusement le relevé de ces différences, et nous allons les faire connaître, en nous attachant surtout à être clair ; puis nous parlerons des principaux docteurs qui se détachent sur la masse des deux groupes opposés, ainsi que de certains écrivains qui paraissent vouloir se tenir à part, et guerroyer pour leur compte. D'ailleurs, si les différences entre les thomistes sont minimes, comme on a pu le remarquer par celles que nous avons signalées en passant, il y a dans l'autre camp plus de variétés, et nous aurons soin de nous en souvenir.

1. Scot attaque la division thomiste des vérités, en vérités *per se notæ in se*, et *per se notæ quoad nos*. L'existence de Dieu, suivant saint Thomas, est *per se nota in se*, mais non *quoad nos*. Les vérités *per se notæ quoad nos*, dit Scot, sont seulement *noscibiles*, comme les autres ; elles ne sont pas *notæ actu ;* il n'y a donc nulle différence. Ici Scot nous paraît dans l'erreur ; car deux classes de vérités peuvent être *noscibiles*, et cependant différer grandement. Et en effet, il y a une grande différence entre les vérités *noscibiles* par évidence (*notæ quoad nos*), et les

vérités *noscibiles* par déduction (*notæ in se*).

2. Scot prétend que les six derniers prédicaments sont des *relations*, ce que saint Thomas rejette, par la raison que la *relation* est un prédicament particulier.

3. Scot prétend que Dieu pourrait faire exister la matière sans forme; on a vu que l'assertion contraire est fondamentale dans le système thomiste.

4. Selon Scot, le composé est une entité distincte de ses deux éléments, la matière et la forme; saint Thomas le nie énergiquement.

5. Scot prétend que la forme substantielle est le principe prochain d'action, c'est-à-dire qu'elle agit sans l'intermédiaire des accidents. Par exemple, l'intelligence, la volonté ne sont pas des puissances distinctes de l'âme, et instruments de l'âme; elles sont la substance même de l'âme, en tant qu'elle comprend, en tant qu'elle veut, etc.

6. Scot paraît contredire saint Thomas, en soutenant que le *mal*, comme tel, peut être fin, ou cause finale; mais cela peut s'expliquer, comme on l'a vu au paragraphe 8, par l'apparence du bien, que présente la désobéissance, cette exagération de la liberté.

7. Scot prétend que le sujet de l'action est l'agent; car, dit-il, l'action est la relation de l'agent au patient ou mobile; mais, selon saint Thomas, c'est là, non l'action elle-même, mais une suite de l'action, qui, par conséquent, a le patient pour sujet.

8. L'envie de contredire saint Thomas a poussé Scot à soutenir avec les nominalistes qu'il n'y a rien de contradictoire dans l'idée d'une grandeur infinie, d'un nombre infini, quoiqu'il soit, ce semble, de l'essence du nombre qu'on puisse y ajouter, c'est-à-dire qu'il soit fini. Nous avons vu cependant qu'au sujet de l'éternité du monde, saint Thomas est tombé dans une erreur à peu près semblable.

9. Scot prétend que, par un effet de la puissance divine, un corps pourrait être, avec sa quantité, en plusieurs lieux différents; saint Thomas déclare que c'est impossible.

10. Scot prétend que *potest esse actio in distans*, et qu'il n'est pas nécessaire, comme le croit saint Thomas, que le moteur soit présent substantiellement ou virtuellement à l'objet mû.

11. Scot soutient que la béatitude formelle est principalement un acte non d'intelligence, comme le veut saint Thomas, mais de volonté.

12. Sans aller, au sujet du libre arbitre, aussi loin que Jansenius, Scot s'éloigne cependant du système thomiste, dans la direction du célèbre auteur de l'*Augustinus*. En cela il exagère plutôt le système de saint Thomas, qu'il n'en prend l'opposé.

13. Scot prétend qu'il y a, en morale, des actions indifférentes.

14. Il paraît nier que l'appétit sensitif puisse être *sujet* de la vertu; cette aptitude de l'appétit sensitif à recevoir les *habitudes* vertueuses est, du reste, une idée particulière à saint Thomas et à ses plus fervents disciples.

15. Scot nie que la matière soit principe d'individuation; selon lui, c'est l'heccéité; ce qui n'apprend pas grand'chose; car, au fond, l'heccéité n'est autre chose que l'individualité.

16. Selon lui, les degrés métaphysiques sont distingués actuellement (et pas seulement virtuellement, comme le veut saint Thomas), avant le travail de l'intelligence: ainsi l'animalité et la rationalité, quoique étant la même *réalité*, se distinguent non-seulement virtuellement, mais actuellement (quoique non réellement). Il appelle *formalités* ces degrés distincts actuellement, et cette distinction est appelée par lui: *Distinctio formalis a parte rei;* elle se place entre la distinction réelle et la distinction virtuelle des autres philosophes. Au fond, ce n'est guère là qu'une querelle de mots; elle a cependant bien occupé les esprits pendant le moyen âge, et fourni la matière de bien vives discussions.

17. Contre le premier argument de saint Thomas pour prouver l'existence de Dieu, argument tiré de la nécessité d'un premier moteur, Scot objecte qu'il est possible que ce qui est mû ait en soi le principe du mouvement, ce qui renverse, selon lui, le fameux principe: *Omne, quod movetur, ab alio movetur.*

18. Au sujet de la *génération substantielle*, Scot dit que, quand il y a *génération*, c'est-à-dire remplacement d'une forme substantielle par une autre dans la même matière, la *corruption* ne va pas jusqu'à la matière nue, mais qu'il reste dans la matière une forme qui est la même après la génération qu'avant.

19. Au sujet de l'altération, il prétend que l'augmentation d'intensité d'une qualité se fait par l'addition d'une partie à la partie existante, et non, comme le veut saint Thomas, par la substitution d'un *mode* plus parfait au *mode* précédent.

20. Relativement au cercle des générations, dont nous avons parlé au paragraphe 10, Scot semble insinuer que certains êtres créés permanents (ce qui exclut les actions et les instants) peuvent naturellement renaître numériquement identiques: par exemple, Bucéphale, que montait Alexandre, pourrait être engendré une seconde fois.

21. Scot admet dans l'homme, et en général, dans tout composé, plusieurs formes substantielles. D'ailleurs, suivant ses principes, outre l'âme, dans les êtres animés, il y a encore la forme de la *corporéité* que ne quitte jamais la matière.

22. Scot pense que la volonté est plus noble que l'intelligence; on a vu, chez saint Thomas, l'opinion contraire.

23. Scot donne l'*infinitude* comme la source métaphysique de tous les attributs divins; saint Thomas donne la même qualité à l'intellection.

24. Pour la distinction des attributs divins

entre eux, et pour la distinction entre l'essence divine et ses attributs. Scot applique encore sa distinction formelle *a parte rei*, dont il a été parlé plus haut.

25. Sans rejeter la théorie des espèces, qui lui est commune avec saint Thomas, Scot n'admet pas, comme ce dernier, que l'intelligibilité soit une plus grande perfection que [illegible].

26. Au sujet de l'éternité de Dieu, il est [illegible] dans une erreur que l'on ne sait comment expliquer dans un homme de son genre. L'opposé l'éternité successive à l'éternité simultanée de saint Thomas, comme si l'idée même de succession n'excluait pas l'infini.

27. Scot partage la manière de voir de saint Thomas relativement aux conditions d'une certitude scientifique; mais il tire plus rigoureusement que le Docteur angélique [illegible] sérieusement. Aussi beaucoup de démonstrations de saint Thomas et des autres docteurs lui paraissent des paralogismes, et des vérités que ces derniers, peu conséquents avec leur principe, croyaient pouvoir démontrer rationnellement, ne lui paraissent pas avoir une certitude scientifique. A cet égard, la lecture de Scot rappelle parfois, comme l'a remarqué un écrivain belge, le criticisme de Kant.

28. Après avoir d'abord combattu l'argument ontologique par lequel saint Anselme prouve dans le *Proslogium* l'existence de Dieu, Scot finit par s'y rallier, et par en reconnaître la force. Saint Thomas le combattit toujours, et ne pouvant, par suite de son intermédiarisme, en sentir la valeur ontologique, il n'y vit qu'un argument dialectique, et soutint que de l'analyse d'une idée on ne peut tirer une conclusion dans l'ordre des existences. Scot, quoique intermédiariste, était prédisposé, par son réalisme, à se relâcher vis de sa rigoureuse critique, et à reconnaître avec saint Anselme que la lumière de notre intelligence n'est pas une lumière créée, comme le dit saint Thomas. Nous avons, du reste, constaté le rapport intime qui unit l'intermédiarisme de ce dernier et son nominalisme, quoique ces deux systèmes ne soient pas solidaires l'un de l'autre. Les universaux, pour saint Thomas, sont le produit de l'opération qui, dans son système, tient lieu de la perception immédiate.

29. Nous n'avons pas besoin de dire que Scot étant réaliste, tout le monde sait qu'il l'a été au delà des bornes, et que son imagination créant des entités partout où elle croyait entrevoir le fondement d'une distinction.

30. Scot nie que les vertus soient connexes, même *in statu perfecto*; c'est-à-dire, il croit qu'on peut posséder, même au suprême degré, une vertu sans les autres. Saint Thomas prouve le contraire par un argument que nous avons exposé.

31. Un dissentiment plus grave encore entre le Docteur subtil et le Docteur angélique, est relatif à la question de savoir si l'*être* est univoque à Dieu et aux créatures, à la substance et aux accidents. Nous avons exposé § 17 les raisons sur lesquelles se fonde saint Thomas pour dire qu'ici l'être n'est pas *univoque*; ces raisons n'ont pas empêché Scot de soutenir la thèse opposée. A l'argument tiré de ce que, si l'être était univoque à Dieu et aux créatures, il faudrait que les différences fussent extérieures à l'être, Scot répond que l'être, pris formellement, n'est pas contenu dans les dernières différences; car alors ces différences seraient à la fois incompatibles et compatibles: incompatibles d'après l'hypothèse; compatibles comme étant des êtres. Ne pourrait-on pas dire aussi qu'il suivrait de cet argument que l'être ne peut être univoque même à deux hommes; car entre eux ne peut être assignée nulle différence qui ne rentre dans la catégorie de l'être. Quant à l'objection de Scot, Cajétan répond que les différences, ayant toutes les propriétés de l'être, doivent en contenir le concept; que d'ailleurs les différences ne s'accordent que analogiquement avec la notion de l'être.

32. On a vu que saint Thomas distingue très-nettement l'essence de l'existence. Scot, sans identifier ces deux choses, n'établit entre elles que sa distinction formelle *a parte rei*.

33. La subsistence, selon Scot, n'est pas (comme elle l'est, selon saint Thomas), une perfection positive; elle est une qualité purement négative.

34. Nous avons constaté au paragraphe 5 un autre dissentiment sur l'objet des relations, qui est, selon Scot, l'absolu en tant qu'absolu.

On trouvera peut-être cette nomenclature [illegible]. Nous avons mieux aimé nous exposer à mériter ce reproche, qu'imiter ces écrivains qui, ayant à parler de la philosophie scolastique, restent dans les généralités, et se bornent à délayer la question des universaux. Du reste, si l'on ne trouvait pas, dans l'indication minutieuse que nous venons de donner, une explication du retentissement qu'ont eu les controverses entre les thomistes et les scotistes, il faudrait se rappeler que ces deux écoles ne se combattaient pas moins sur le terrain de la théologie que sur celui de la philosophie. Mais les dissentiments qui ont pour objet la théologie, et qui grossiraient beaucoup l'énumération que nous avons donnée, ne pouvaient trouver place dans ce travail. Nous avons dû séparer, dans le programme de l'opposition scotiste, ce qu'elle ne séparait pas elle-même, et nous borner à faire connaître, parmi les questions sur lesquelles elle attaquait saint Thomas, celles qui sont du ressort de la philosophie.

Si l'on cherche à résumer en un mot le caractère de la philosophie scotiste, qui partagea jusqu'au XVIe siècle, avec la philosophie thomiste, les sympathies des docteurs chrétiens, on trouve parfaitement fondé le jugement de ceux qui donnèrent à Scot le surnom de *Docteur subtil*. Cette subtilité, qu'on aperçoit au premier coup d'œil dans ses écrits, explique même les deux tendances quelque peu opposées qu'on y rencon-

tre; elle rend raison, jusqu'à un certain point, et des sévérités de sa critique, et de la témérité de ses conceptions.

Les différences entre les docteurs thomistes, avons-nous dit, sont peu importantes. Il y en a de trois sortes. Dans les thèses où saint Thomas est clair, et suivi par tous ses disciples, ceux-ci se divisent quelquefois sur certains détails de ces thèses. Ainsi tous donnent l'intellection comme le premier degré métaphysique des attributs divins; mais ils entendent cette intellection de diverses manières. Ainsi encore la distinction virtuelle *cum fundamento in re* est expliquée par eux en plusieurs sens, quoique tous l'admettent. Dans d'autres thèses saint Thomas ne s'exprime pas très-explicitement; alors ses disciples diffèrent entre eux sur la manière d'interpréter le maître, ce qui les entraîne quelquefois dans de graves dissentiments sur le fond même des questions. Nous en avons donné quelques exemples quand l'occasion s'en présentait. Mais les dissentiments de cette seconde sorte sont peu nombreux. Une troisième catégorie de divergences, dont les exemples sont encore plus rares, est celle des docteurs qui abandonnent sur certains points le maître commun, pour suivre un maître particulier dont les rapproche un lien spécial. Ainsi personne ne s'étonnera de voir Suarez, ordinairement zélé thomiste, combattre le Docteur angélique au sujet de la prémotion physique, et défendre le système de Molina. Ainsi encore plusieurs thomistes prétendent que la matière, même sans la quantité, n'a pas de parties.

Un des points sur lesquels nous croyons qu'il est le plus essentiel de faire ressortir la différence qui existe entre saint Thomas et quelques-uns de ses disciples, c'est la question du tyrannicide. Cajétan et Suarez prétendent que le concile de Constance, en condamnant l'opinion qui autorise tout particulier à tuer un tyran, ne parle que des tyrans qui, jouissant d'un pouvoir légitime dans son origine, l'exercent mal. Quant au tyran qui a usurpé son pouvoir, à celui qui n'est qu'un roi de fait, chacun, selon ces deux docteurs, peut en faire justice; et ils prétendent appuyer cette conclusion sur un passage de saint Thomas, dans son Commentaire du Maître des sentences. (2, dist. 44, quæst. 2, art. 2.) Assurément, s'il en était ainsi, le *Commentaire des Sentences* contredirait étrangement les pages que nous avons tirées du livre *De regimine principum*; car les mêmes raisons qui font condamner le meurtre de celui qui abuse d'un pouvoir légitime s'opposent au meurtre de celui qui n'a qu'un pouvoir de fait, puisqu'il y a à peu près autant de danger à laisser chacun juge de la légitimité d'*origine*, qu'il y en a, de l'aveu de tous, à laisser les particuliers juges de la légitimité d'*exercice*. Mais saint Thomas n'est pas tombé dans cette contradiction. A l'endroit indiqué du *Commentaire des Sentences*, il distingue, à la vérité, les deux sortes de tyrans dont parlent Cajétan et Suarez; et c'est peut-être ce qui les a trompés; mais il n'assimile aucune des deux sortes de tyrans à un ennemi, contre lequel on puisse invoquer le droit de défense. Voici ses paroles : *Prælationem a Deo non esse contingit dupliciter : vel quantum ad modum acquirendi prælationem, vel quantum ad usum.* Le premier cas se subdivise en deux : ou l'origine du pouvoir pèche par un défaut personnel, et alors on n'est pas dispensé de l'obéissance, ou cette origine est entachée d'un vice plus grave, comme la simonie, d'un vice tel que le pouvoir a été acquis sans aucun droit, et, dans ce cas, dit le saint docteur, *potest aliquis, cum facultas adest, tale dominium repellere.* On voit, par l'exemple de la simonie, qu'il s'agit du pouvoir en général, et non-seulement du pouvoir civil. De plus, quand même le pouvoir est possédé sans aucun droit, tout ce que saint Thomas permet à chacun, c'est de s'y soustraire, de ne pas obéir, ou même de travailler à renverser ce pouvoir, quand les circonstances sont favorables, *cum facultas adest.* On voit donc que saint Thomas ne spécifie nullement les moyens de travailler à renverser ce pouvoir radicalement illégitime, et que, par conséquent, il n'est jamais partisan du tyrannicide, puisqu'il y a d'autres moyens que le meurtre pour atteindre le but dont il parle ici.

Cajétan s'est écarté, sur un autre point encore, de la pensée de saint Thomas. En interprétant les passages où le saint docteur donne son opinion sur le principe d'individuation, Cajétan dit que la *materia signata* est celle qui est propre à recevoir la quantité. Or, selon saint Thomas, c'est la matière actuellement déterminée par la quantité. Egidio Colonna, suivi par Paolo Soncini et par la plupart des thomistes, a mis ce point hors de doute, contre l'opinion de Cajétan, qui est suivie par Javello et par quelques autres. Quant aux scotistes, ils reconnaissent, comme Colonna, que, selon saint Thomas, c'est la matière déterminée par la quantité qui est le principe d'individuation; mais ils demandent par qui est déterminée la quantité elle-même; et répondant que ce ne peut être que par la forme, ils en concluent que la forme est vraiment le principe d'individuation, et, suivant leur usage, ils prétendent (ce que font aussi leurs adversaires, et, dans ce cas, avec plus de raison) abonder dans le sens d'Aristote.

En suivant l'ordre chronologique, nous trouvons dans l'école thomiste, outre Cajétan et Jean de Saint-Thomas, les écrivains suivants : Lambert d'Auxerre, — Jean de Paris, surnommé Pique-l'âne, — Guillaume Perauld, — Pierre de Tarentaise, — Pierre d'Espagne (Pape Jean XXI), — Robert Kilwardeby, archevêque de Cantorbéry; — Gilles de Lessines, qui combat surtout la multiplicité des formes substantielles; — Bernard de Trilia, qui s'occupe surtout de psychologie; — Olivier le Breton; — Hugues OEcelin de Billiom; — Gilles d'Orléans, écrivain moraliste; — Pierre d'Au-

vergne, qui termina plusieurs des *Commentaires* de saint Thomas ;—Egidio Colonna, qui gagne aux idées thomistes l'ordre des Augustins ; — Humbert, abbé de Prulli, qui entraîne dans la même voie l'ordre de Cîteaux ; — Siger de Brabant, qui en fait autant pour la Sorbonne ; — Godefroi Desfontaines qui s'éloigne de saint Thomas sur la distinction de l'être et de l'essence, et sur le principe d'individuation ; — Gérard de Bologne, qui adopte, sur la matière en puissance, les opinions scotistes ; — Raoul le Breton ; — Hervé le Breton ; — Jean de Naples.

Un bon nombre de ces écrivains ne nous sont connus que par l'histoire, leurs écrits s'étant perdus avec le temps. Il serait facile d'en grossir le nombre, en allant au delà du XVIe siècle, ou même en donnant comme thomistes tous les écrivains qui s'efforcent de concilier saint Thomas avec Occam, devenu tout-puissant. Tels sont, entre autres, Walter Burleigh et Thomas de Strasbourg. Mais ces noms, plus obscurs encore que ceux que nous avons rapportés, ne méritent guère de sortir de l'oubli. Il suffit d'avoir lu quelque peu les productions des anciens thomistes pour se convaincre que les principaux commentateurs, dont l'autorité vient après celle du Maître, sont Egidio Colonna, Jean de Saint-Thomas, Cajétan, Zabarella.

Ce que sont, chez les thomistes, ces derniers écrivains, François de Mayronis et Luc Wading le sont dans l'école scotiste. Les autres représentants de cette école sont Jean Domblotinus, Antonio Andrea, Jean Bassolius, Pierre d'Aquila, et une foule d'autres moins connus Il est vrai que, parmi les écrivains dont nous allons parler, et que nous mettons à part, parce qu'ils se séparent également de saint Thomas et de Scot, il y en a plusieurs qui (comme Durand et H. de Gand), soit par leurs antécédents, soit par certaines opinions, appartiennent jusqu'à un certain point au parti scotiste.

Henri de Gand (Gœthals), est l'un des penseurs les plus remarquables du moyen âge ; c'est un esprit qui pense par lui-même, et qui ne se contente pas de répéter les formules qu'il avait, comme tant d'autres, apprises à l'école de saint Thomas. Il est résolûment réaliste, et se rapproche de Scot, ou plutôt lui ouvre la voie, au sujet de la matière considérée en elle-même.

Richard de Middleton est infidèle à Scot, comme H. de Gand à saint Thomas ; selon lui, l'universel, loin d'exister indépendamment des singuliers, n'est pas même dans les singuliers.

Durand de Saint-Pourçain est un des écrivains les plus remarquables de l'école scotiste, dont il combat pourtant le réalisme. Dieu, selon lui, ne peut faire que deux corps se pénètrent, ou occupent le même lieu. Il combat aussi saint Thomas au sujet du temps, affirmant que le présent n'est pas indivisible, mais que le temps est présent *ratione partium*.

Jean Bacon ressuscite l'intellect universel d'Averroës ; son réalisme, du reste, n'est pas très-décidé.

Pierre Auriol combat à la fois saint Thomas et Scot ; il ressemble, à cet égard, à Durand de Saint-Pourçain. L'un et l'autre d'ailleurs ouvrent la voie à Occam, en attaquant la théorie des espèces.

Occam enfin vient, comme on le sait, assurer le triomphe du nominalisme, et il entraîne avec lui presque tous les scolastiques de la dernière époque, parmi lesquels il suffira de nommer Adam Goddam, Armand de Beauvoir, Robert Holcot, Grégoire de Rimini, Buridan, Marsile d'Inghen, Clemitonus, Langleius, Nicolas Amati, Henri d'Oyta, Henri de Hesse, Mathieu de Cracovie, Nicolas Oresme, Nicolas de Clemengis, et Enfin Pierre d'Ailly. Occam, tout en paraissant surtout diriger sa polémique contre Scot, ne s'éloigne pas moins de saint Thomas sur plusieurs points très-importants : par exemple, quand il rejette la théorie des espèces, et quand il admet la pluralité non-seulement des formes substantielles, mais même des âmes.

Nous n'avons rien dit d'une école qui enseigna, et fut florissante, même aux plus beaux temps de la philosophie scolastique, quoiqu'elle en combattît les tendances : c'est l'école contemplative. Après les Victorins, saint Bonaventure lui donna un grand éclat. Plusieurs de ses disciples, Jean de Galles, Pierre-Jean d'Olive, Guillaume de Lamarre, Guillaume Varron, et, plus tard, Tauler, Eckart, Ruysbrock, Gerson, furent plus spécialement mystiques. Il faut en dire autant de Guillaume de Saint-Thierri. Mais il serait injuste de ranger saint Bonaventure parmi les écrivains purement mystiques, et de méconnaître le génie vraiment philosophique dont il fit preuve. Sur plusieurs questions importantes il rectifie saint Thomas, et cependant il ne donne pas dans les excès de l'école franciscaine. Comme les thomistes, il dit la matière inséparable de la forme ; mais contre eux il la déclare insuffisante à expliquer l'individuation, qui, selon lui, a pour principe l'union des deux éléments de l'individu. Mais la question sur laquelle la supériorité de saint Bonaventure éclate le plus, est celle de la perception immédiate. A la vérité, il n'applique pas à la nature matérielle cette doctrine féconde ; mais Dieu, selon lui, est perçu par notre âme sans intermédiaire, sans *espèces intelligibles*, ou lumière créée, quoique non sans voiles pendant cette vie.

Outre l'école scolastique, qui se subdivise en plusieurs autres dont les principaux chefs sont saint Thomas, Scot, Occam, et l'école contemplative dont nous venons de dire quelques mots, il y a eu au moyen âge une autre école, qu'on appelle *positive*, et dont nous dirons peu de chose, parce que ce qui la sépare des autres, c'est principalement sa méthode théologique. Un exposé complet de la philosophie des siècles qui ont précédé le XVIe doit cependant faire mention de cette école, qui n'est pas sans

quelque rapport avec la philosophie, puisqu'elle la proscrivait, ne voulant admettre dans l'étude des dogmes aucune spéculation rationnelle, et se bornant à invoquer les preuves d'autorité. Les docteurs qui ont adopté exclusivement la méthode positive, étaient, au fond, les promoteurs de l'ignorance; ils en ont été punis par l'oubli complet de la postérité. Leur but était de combattre l'excès opposé de ceux qui faisaient dégénérer la scolastique en subtilités et en abstractions, et se dispensaient d'étudier les sources. Ces derniers, à coup sûr, méconnaissaient les vrais rapports de la philosophie et de la théologie, ainsi que les conditions fondamentales des dogmes chrétiens; et par là ils nuisaient presque autant à la raison qu'à la foi. Mais la méthode positive exclusive était un remède pire que le mal. La route à suivre, c'était l'union des deux méthodes; et cette route, en effet, a été suivie par tous les grands scolastiques dont les œuvres sont venues jusqu'à nous, quoique plusieurs, saint Thomas, entre autres, aient moins insisté sur la partie *positive*. Dans les temps modernes, au lieu de réunir les deux méthodes, ou de les sacrifier l'une à l'autre, on a préféré les exclure toutes les deux. On a négligé l'étude des sources, les travaux de patiente érudition, l'emploi intelligent de la preuve d'autorité; et on a négligé plus encore les spéculations hardies dont les dogmes avaient été l'objet au temps des principaux scolastiques. De stériles discussions sur des textes isolés, l'étude machinale d'abrégés mal conçus, ont remplacé les vigoureux travaux des anciens docteurs.

Nous ne croyons pas être sorti de notre sujet en donnant ces quelques notions sur la méthode positive. La question des rapports de la théologie avec la philosophie est une question philosophique.

Nous ne signalerons pas ici plusieurs philosophes qui, comme Guillaume d'Auvergne, sont antérieurs à saint Thomas. Mais il nous sera bien permis de dire quelques mots d'un célèbre contemporain du saint docteur; nous voulons parler de Roger Bacon, que nous avons réservé pour la fin, à cause de l'importante révélation que nous avons à faire sur lui. On savait par un article de M. Cousin, inséré dans le *Journal des savants* du mois d'août 1848, que la bibliothèque d'Amiens contient un manuscrit inédit de Roger Bacon. M. Cousin avait même déchiffré une partie de la table des matières de ce précieux volume. Mais pas une seule ligne de l'ouvrage lui-même n'avait encore été publiée. L'appel que fait M. Cousin, à la fin de son article, aux jeunes amateurs de la philosophie scolastique, l'invitation qu'il leur adresse d'étudier les solutions de Bacon sur les diverses parties de la métaphysique, devaient faire sur nous d'autant plus d'impression que nous avions, pour disposer du manuscrit, des facilités toutes spéciales. Aussi espérons-nous ne pas mourir avant d'avoir publié intégralement ce précieux monument du génie de Bacon, monument qui formera, au moins, deux gros volumes in-4°. Malheureusement l'écriture en est très-difficile à lire, tant à cause des signes particuliers au copiste, qu'à cause des abréviations incroyables qui obligent le lecteur à deviner les trois quarts des mots. Les nombreuses recherches qu'exigeait notre travail ne nous ont laissé que peu de jours à consacrer à l'examen du manuscrit; malgré le secours de trois paléographes, nous avons dû, en déchiffrant les passages qui nous intéressaient le plus, laisser dans notre copie des lacunes qui ne nous permettent pas de transcrire ici le résultat de nos études; mais nous en avons pu lire assez pour nous convaincre que les écrivains qui font de Roger Bacon un nominaliste sont dans la plus grande erreur.

Il est vrai que R. Bacon, dans ceux de ses ouvrages que l'on connaît, ne s'occupe guère des universaux, et l'on comprend sans peine que des écrivains judicieux aient pu se tromper sur son opinion à cet égard. Mais c'est là précisément ce qui donne plus d'importance sinon à la découverte que nous croyons avoir faite de son réalisme, au moins au manuscrit, qui permettait seul de faire cette découverte. Car non-seulement ce manuscrit est entièrement inédit, non-seulement il est unique, mais il roule sur des matières que R. Bacon n'a pas traitées dans ses autres ouvrages, consacrés surtout aux sciences naturelles.

Par conséquent, si l'oubli dans lequel est demeuré ce manuscrit pendant cinq cents ans (il est du XIVe siècle) justifie, jusqu'à un certain point, ceux qui, guidés par l'induction, croyaient Bacon nominaliste, nous qui, pour la première fois depuis que ce manuscrit a passé de l'abbaye de Corbie dans la bibliothèque d'Amiens, avons cherché à en connaître les solutions, nous pouvons, sans compulser les autres ouvrages de Bacon, conclure qu'il était réaliste. Le manuscrit à lui seul tranche la question.

Ne pouvant, pour le motif indiqué plus haut, transcrire ici une page entière de la *Philosophie de Bacon* (titre du manuscrit), rapportons, au moins, quelques-uns des passages décisifs qui ont fixé notre conviction. R. Bacon se demande d'abord (folio 103 du Codex) si l'universel est dans l'âme seulement; et il résout cette question négativement. Il continue : Etant admis que l'universel n'est pas seulement dans l'âme, est-il dans les choses? Ayant déchiffré, à la suite de cette question, les mots : *quod non sit in rebus materialibus*, nous crûmes, au premier abord, que c'était là une conclusion, et que l'opinion qui fait de Bacon un nominaliste était fondée; mais le mot *materialibus* était suivi du signe *vt*, que nous reconnûmes à la fin signifier *videtur*. Ce que nous avions pris d'abord pour une conclusion devenait donc une objection. En effet, suivant la forme usitée dans les ouvrages didactiques du XIIIe siècle, l'argument annoncé par *videtur* est suivi d'une proposition commençant par *contra* (9^a), et la proposition, ac-

compagnée de sa preuve, est suivie d'un § qui commence par : *Ad objectionem respondeo* (*ad o*[m]. Nous renonçons à reproduire l'espèce d'hiéroglyphe qui signifie *respondeo*). Il fallait donc reconnaître que, d'après Bacon, l'*universel existe dans les choses matérielles ;* cette conclusion était même suivie des mots très-lisibles : *Quod concedo*, placés avant la réponse à l'objection. La suite nous a confirmés de plus en plus dans cette conviction. Voici, en effet, le commencement de la question qui vient après celle dont nous avons parlé : *Habito quod universale sit in rebus, quæritur an sit in singularibus ? Quod non sit in singularibus videtur*. Suit l'objection ; puis la proposition contraire, suivie des mots : *Quod concedo ;* et un peu plus loin : *Universale est unum in multis, quod concedo.* Il n'y a donc pas à en douter, Bacon est réaliste, ce qui ne doit pas étonner d'ailleurs, quand on sait qu'il était Franciscain et adversaire passionné d'Albert le Grand, qu'il a contredit sur bien d'autres points. Toutefois, quoique nous pensions avoir établi suffisamment le réalisme de Bacon, nous sentons qu'une étude plus prolongée du manuscrit nous eût permis d'appuyer notre thèse sur des preuves plus nombreuses. Si la facilité nous en est donnée, nous ne négligerons rien pour compléter notre travail sur ce point, comme sur plusieurs autres, que le manque de temps et l'immensité du sujet ne nous ont pas permis d'approfondir autant que nous l'aurions désiré.

Avant de signaler à l'attention du monde savant le manuscrit dont nous venons de parler, M. Cousin avait analysé, dans le même volume du *Journal des savants*, un autre ouvrage de Bacon, l'*Opus tertium*, dont il existe des manuscrits à Londres et à Douai. Nous apprenons, par cette analyse, que Bacon a contredit saint Thomas sur un autre point, sur la manière dont nous connaissons les objets, surtout les objets spirituels. Tandis que saint Thomas, ici, comme toujours, disciple fidèle d'Albert le Grand, comme celui-ci l'est d'Aristote, place dans l'âme l'intellect agent et l'intellect passif, comparant le premier à la forme et le second à la matière, Bacon dit que l'intellect agent est Dieu lui-même. *Deus respectu animæ est sicut sol respectu oculi corporis.* C'est la thèse favorite de saint Bonaventure. Dieu lui-même (et *non pas une espèce créée*) est la lumière de notre intelligence. C'est aussi la thèse de Guillaume d'Auvergne, de Robert Grosse-Tête, d'Adam de Marisco. *Splendor resultans in anima ab intelligentia separata*, dit encore Bacon, définissant l'intellect agent; et, ce qu'il y a de curieux, ce qui nous montre que les plus grands génies, au moment même où ils s'élèvent par l'intuition au-dessus de leurs contemporains, sont toujours de leur siècle par quelque côté, c'est que Bacon attribue cette thèse platonicienne à Aristote, se fondant sur ce que celui-ci dit l'intellect agent *séparé du passif et toujours en acte*, et sur ce qu'il a été compris de la sorte par Avicenne. Ces raisons ne sont pas concluantes. Entendre l'*intellect agent*, dans Aristote, d'un être extérieur à l'homme, c'est anéantir la principale preuve par laquelle on peut établir que le philosophe de Stagyre croyait à l'immortalité de l'âme, puisque alors l'expression de *séparée* ne s'applique plus à l'âme relativement au corps, mais à Dieu relativement à l'homme.

Il ne faut pas croire que l'apparition de Descartes ait mis fin tout d'un coup à l'influence de l'école thomiste. Nous la retrouvons au XVIIe siècle, et au commencement du XVIIIe, toujours aussi attachée à ses principes et à son chef, toujours aussi opposée aux tentatives de l'esprit nouveau. Les thomistes, à la vérité, étaient peut-être plus raisonnables alors que les restes des autres écoles; seuls, ils soutenaient, au XVIIe siècle, qu'il n'y a pas dans les créatures une *aptitude active* aux miracles que peut opérer la puissance divine. Mais qu'ils sont arriérés dans ce qu'ils appellent la physique particulière ! Ils semblent avoir, sur cette matière, des idées plus étroites que leurs devanciers du XIIIe siècle; et cependant les échos de la vérité retentissaient dans le monde et frappaient leurs oreilles. Les maîtres de l'école thomiste enseignaient encore au XVIIe siècle, que l'or est formé par le soleil, l'argent par la lune, et le diamant par les étoiles! Le plomb est un produit de Saturne; l'étain, de Jupiter; l'acier, de Mars; le cuivre, de Vénus, et le mercure, comme de raison, de la planète qui porte ce nom. Mars, tout en produisant l'acier, trouve encore le moyen de produire le tempérament bilieux; Jupiter, avec l'étain, fait le tempérament sanguin; la Lune, le flegmatique, et Saturne, le mélancolique. Du reste, la belle découverte de Descartes sur les couleurs était traitée de rêve, contraire à la véracité divine; la pesanteur de l'air et le mouvement de la terre étaient réfutés à grand renfort d'arguments bibliques et métaphysiques. *Terram fundavit super stabilitatem suam*, dit l'Ecriture; Copernic objecte que le soleil aurait une longue course à faire en vingt-quatre heures, si le système de Ptolémée était fondé : raison de plus, car un corps incorruptible, comme le soleil, doit pouvoir se transporter presque aussi vite qu'un pur esprit, tandis qu'une matière grossière, comme celle de notre globe, doit être inerte, sans mouvement. Le mouvement est une perfection; or, le soleil est plus parfait que la terre. On ne faisait qu'une restriction au système de Ptolémée; on avouait que Vénus et Mercure tournent autour du soleil; mais, quant au reste, Ptolémée avait raison. Seulement les taches du soleil embarrassaient fort les derniers thomistes, à cause des idées qu'ils avaient sur l'incorruptibilité des cieux. Nous trouvons encore dans nos notes un passage d'un thomiste qui déclare, à propos de la germination, que *la vertu générative ne détruit pas son sujet ;* car cette vertu réside, non dans ce qui est changé en arbre, mais dans les parties subtiles qui agissent, non sur elles-mêmes, mais sur les parties

grossières, après quoi elles se dissipent. Nous ne voulons pas prolonger plus longtemps l'analyse des illusions que se faisaient les derniers thomistes; mais nous devions constater qu'ils furent les adversaires acharnés du cartésianisme naissant.

§ XXIV. — Côtés défectueux de la philosophie thomiste.

A l'injuste dédain qui a pesé longtemps sur la philosophie de saint Thomas, a succédé, il y a peu d'années, un excès tout opposé. Plusieurs écrivains, parmi lesquels nous citerons le P. Ventura, Balmès, Roselli, MM. Bensa, Roux-Lavergne, et, à un degré moindre, MM. Buchez et Gratry, ont relevé le drapeau du thomisme pur, et ont proclamé hardiment que le XIXe siècle devait revenir à la philosophie du XIIIe. Cette opinion n'est pas la nôtre. Quelle que soit notre admiration pour le grand homme dont nous venons d'exposer la doctrine et d'énumérer les disciples, nous ne pensons pas que la raison humaine doive s'ensevelir, captive à jamais, dans les formules de la scolastique. Nous croyons au progrès dans les sciences philosophiques. Ce n'est pas à dire que les philosophes contemporains ne doivent pas s'incliner, au point de vue du génie, devant plusieurs de leurs devanciers; il faut même avouer que l'esprit humain, après ses époques de grandeur, a aussi ses époques de décadence, et paraît alors retourner sur ses pas. Mais les écarts mêmes de la raison provoquent des découvertes nouvelles qui, s'ajoutant au travail des générations antérieures, élargissent sans cesse le domaine de la science. C'est au nom de ce progrès scientifique que nous allons signaler librement tous les défauts que nous avons cru voir dans la philosophie de saint Thomas.

La psychologie du saint docteur est, sans contredit, la partie la plus faible de sa philosophie. Pour nous en convaincre, rappelons-nous l'exposé de son système sur l'origine des idées. Il est vrai, nous avons établi, contre plusieurs dénégations, que saint Thomas admettait des idées innées, et nous devons l'en féliciter hautement. Admettre dans l'âme des prédispositions, des idées virtuelles, antérieures à toute sensation, et sans lesquelles il serait impossible de connaître plus tard aucune vérité générale, c'est déjà résoudre, d'une manière satisfaisante, une partie notable de la question de l'origine des idées, ou, si l'on aime mieux, une des principales questions qui ont été désignées sous ce titre. Ajouter à cela qu'il est impossible, sans la sensation, d'avoir aucune idée actuelle, c'est énoncer encore une proposition avouée par la vraie philosophie. Mais qu'il y a loin de ces deux affirmations à un système complet sur la question qui nous occupe! Combien elle embrasse de points que saint Thomas a passés sous silence, et que le travail des siècles a éclaircis après maints tâtonnements, et fixés avec une précision rigoureuse! Analyse plus profonde de ces termes de l'intelligence qui ont été appelées souvent *idées innées*; distinction plus marquée entre les différentes sortes d'idées actuelles; simples perceptions mises en regard des idées réfléchies ou concepts; perceptions et conceptions subdivisées elles-mêmes en diverses classes; investigation, couronnée de succès, pour assigner à chacune de ces classes son origine particulière; appréciation exacte du rôle du langage par rapport aux idées, tels sont quelques-uns des mérites dont on regrette l'absence dans les écrits de saint Thomas, et qu'il faut bien reconnaître dans un grand nombre d'ouvrages contemporains. On s'étonne que les partisans exclusifs de la philosophie thomiste n'aient pas fait des réflexions si simples. Qu'ils vénèrent la sagesse antique, rien de mieux; mais qu'ils ne refusent pas de saluer les conquêtes modernes de la raison humaine.

Parmi les lacunes que nous venons de signaler dans la philosophie thomiste, la principale assurément est celle qui est relative au rôle du langage. Le saint docteur ne paraît pas même avoir soupçonné les belles et importantes découvertes qu'a procurées sur ce point à la philosophie contemporaine la méthode d'observation, et qui ont été adoptées, au moins en partie, par toutes les écoles. Disons, toutefois, pour expliquer son silence, que le XIIIe siècle n'était pas encore mûr pour l'examen de cette grande question. Il était réservé à notre temps de rencontrer et de réunir les éléments nécessaires pour la poser et pour la résoudre.

Relativement à la question de la nature des idées, ce n'est plus une lacune que nous constatons en saint Thomas; c'est une opinion que nous n'hésitons pas à rejeter, comme ne reposant sur rien de solide. Quoi qu'on en ait dit, saint Thomas a défendu le système des idées intermédiaires, des idées représentatives, non à la manière de ceux qui en faisaient des substances, ni à la manière des cartésiens, qui n'y voient que des formes subjectives; mais en ce sens que nous ne percevons jamais immédiatement les objets de nos connaissances, et qu'il y a toujours entre notre esprit et ces objets, quels qu'ils soient, un intermédiaire sensible ou intelligible, habituellement nommé dans l'école *espèce* ou *image*. Ce système nous paraît erroné dans toutes ses parties. Nous pensons avec l'école écossaise qu'il est insoutenable, relativement aux objets sensibles; et, quant aux vérités absolues, qui se confondent avec l'être infini, nous croyons, avec saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, Thomassin, Malebranche, Bossuet, Fénelon, que l'esprit les perçoit immédiatement aussi bien que les objets finis, parce que ces vérités sont continuellement présentes à notre âme, et qu'elles constituent la lumière naturelle qui éclaire tout homme venant en ce monde. C'est par elles, dit saint Bonaventure, que nous voyons tout, même quand nous ne les apercevons pas elles-mêmes; absolument comme dans le monde des corps nous voyons tout par la lumière physique, quoique cette lumière elle-même reste souvent inaperçue

autour de nous. Les preuves de Reid pour la perception immédiate des corps nous paraissent sans réplique. Les espèces de l'école n'expliquent rien; aucun de ceux qui les admettent n'est capable de dire en quoi elles consistent; elles ne reposent sur rien, elles heurtent de front les données du sens commun. Quant à la perception immédiate des vérités éternelles, de l'infini, il suffit, pour l'établir, de développer cette pensée de Malebranche : « On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini. » En effet, ou l'espèce intelligible dans laquelle, selon les thomistes, on voit les vérités éternelles, ou cette espèce est finie, ou elle est infinie. Dans le premier cas, comment pouvons-nous voir l'infini avec ses caractères incontestables de nécessité et d'immutabilité, dans une image qui présente des caractères opposés? Dans le second, quelle folie n'est-ce pas que d'imaginer, en dehors de Dieu, quelque chose d'infini !

Ne voulant pas glisser sur la pente, quelquefois rapide, qui sépare la critique de la théorie, nous ne devons pas indiquer ici en détail la manière dont la doctrine de la perception immédiate s'applique à chacune des classes d'objets à connaître. Remarquons seulement que plusieurs philosophes, croyant que cette perception immédiate fait double emploi avec les idées innées, pensent qu'elle suffit à elle seule pour expliquer l'origine des connaissances, en y joignant, bien entendu, les conditions extérieures dont l'expérience prouve la nécessité. La vérité, disent-ils, est présente à l'âme dès le premier moment de son existence; que faut-il de plus? L'âme la voit vaguement avant d'en avoir conscience; et elle la perçoit, aussitôt qu'elle est sous l'influence d'une excitation extérieure. Nous ne mentionnons ici cette opinion que parce qu'en rejetant les idées innées au nom de l'intuition immédiate, elle a peut-être quelquefois fait rejeter l'intuition immédiate, et admettre les espèces intermédiaires, au nom des idées innées. Cela n'aurait rien d'étonnant; car il arrive souvent que les points de vue partiels, dont la réunion forme une théorie complète, paraissent, pendant des siècles, même à de bons esprits, s'exclure les uns les autres, et ne reçoivent que du temps la proclamation et l'admission unanime de leurs affinités internes. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il n'y a aucune solidarité entre le système des idées intermédiaires et celui des idées innées; ni aucune opposition entre ce dernier système et celui de la perception immédiate. L'idée innée, et la perception immédiate, bien loin de se rendre mutuellement inutiles, sont appuyées l'une et l'autre sur des preuves spéciales et péremptoires; et toute théorie complète doit les admettre ensemble, comme les deux conditions intérieures de la connaissance. Comme le disait fort bien Leibnitz : « Quand même nous verrions toutes choses en Dieu, il est nécessaire que nous ayons aussi des idées à nous, non pas comme de petites images, mais des affections et des modifications de notre esprit, répondant à cela même que nous apercevrions en Dieu. » (*Medit. de cognit.*) On voit ce que pensait Leibnitz de la prétendue incompatibilité que nous venons de combattre. Quant à la forme hypothétique de la phrase que nous lui avons empruntée, on aurait tort d'en conclure qu'il rejette formellement la perception immédiate; ce qu'il rejette, ce sont les exagérations de Malebranche, qui précisément refusait d'admettre cette perception immédiate dans la connaissance des objets sensibles.

Remarquons cependant que les preuves appelées à l'appui des idées *innées* se divisent en deux classes. Les unes sont réellement concluantes, quels que soient les adversaires à qui on les oppose; les autres, au contraire, démontrant seulement qu'on ne peut expliquer par la sensation tout ce que nous observons dans le phénomène de la connaissance, établissent uniquement contre les sensualistes qu'il faut admettre entre l'esprit et la vérité un rapport intérieur quelconque. Les partisans de la perception immédiate admettant ce rapport, il est clair que cette dernière classe de preuves ne peut les obliger à admettre les idées innées; d'où quelques-uns d'entre eux se sont crus obligés de les rejeter, parce qu'ils ne connaissaient pas la première classe de preuves dont nous venons de parler.

L'erreur de saint Thomas au sujet de la nature des idées (erreur philosophique, s'il en fut jamais) a été l'occasion d'une erreur historique que nous devons signaler. Cette seconde erreur consiste à avoir cru que saint Augustin était de son avis. Dans la *Somme contre les gentils* (lib. III, cap. 47), après avoir prouvé qu'on ne peut voir en cette vie l'essence divine, il s'objecte divers passages de saint Augustin où il est dit que nous voyons la vérité en Dieu, et il répond : « D'après les propres paroles de saint Augustin, on voit la vérité en Dieu, comme nous voyons les corps dans la lumière du soleil; or il est évident qu'on ne voit pas les corps dans l'*essence* du soleil, mais par sa lumière qui est une similitude de la clarté solaire répandue dans l'air et dans les autres corps. Donc saint Augustin, dans les paroles qu'on objecte, ne prétend pas que Dieu est vu dès cette vie selon sa substance, mais seulement comme dans un *miroir*, comme l'apôtre le dit de la connaissance de cette vie. » Ici saint Thomas prouve parfaitement que saint Augustin pense, comme lui, qu'on ne voit pas directement la substance de Dieu, de même qu'on ne voit pas la substance du soleil. Mais la raison qu'il apporte ne prouve pas autre chose, et il dépasse dans sa conclusion la portée de ses prémisses, lorsqu'il affirme en second lieu que, d'après saint Augustin, on ne peut jamais voir qu'une image de Dieu. N'y a-t-il pas un milieu entre la vision de la *substance* d'un être et la vision de l'*image* de cet être? Oui, il y a la vision des *propriétés*, des *attributs*, au moyen desquels on arrive par le

raisonnement, non à *voir*, mais à concevoir la *substance*. Or il est évident que cette opinion mitoyenne est précisément celle de saint Augustin; car les rayons du soleil que nous voyons directement ne sont pas, comme le dit saint Thomas, une *image* de la lumière solaire, ils sont cette lumière elle-même. Donc, d'après saint Augustin, la lumière qui éclaire notre esprit, et que nous voyons directement, n'est pas une image de la lumière divine, de la lumière incréée; elle est cette lumière elle-même, aperçue par nous, non encore une fois dans son essence, mais dans ses propriétés et sans intermédiaire. Saint Anselme a employé précisément cette comparaison du soleil pour prouver qu'on peut voir Dieu directement sans voir son essence. Mais saint Thomas, qui a reproduit et même complété quelques-unes des plus belles spéculations de saint Anselme (par exemple, la thèse, des idées divines), a méconnu, ici comme ailleurs, ce métaphysicien sublime, dont l'essor n'était pas comprimé, comme le sien, par les formules péripatéticiennes.

Saint Thomas n'est pas moins dans l'erreur, quand il attribue à saint Paul la théorie des espèces, que quand il l'attribue à saint Augustin. Lorsque saint Paul dit (*I Cor.* XIII, 12) que nous voyons Dieu en cette vie comme dans un miroir, *sicut in speculo*, le mot *sicut* nous avertit que le mot *speculum* ne doit pas être pris à la lettre; et il est clair que, sans intervenir dans une question philosophique abandonnée par l'Eglise à la dispute des écoles, l'Apôtre constate tout simplement l'imperfection actuelle de nos facultés.

Comme nous le dirons au paragraphe suivant, nous souscrivons sans réserve à tout ce qu'a écrit saint Thomas sur les rapports de la foi et de la raison. Nous devons cependant faire observer que, dans les belles pages des deux Sommes qui se rattachent à ce sujet, on trouve quelquefois la trace des imperfections que nous venons de signaler. Ainsi, tout en prouvant la nécessité de la révélation, même pour les vérités naturelles, saint Thomas n'a pas recherché le degré de cette nécessité, et n'a pas précisé explicitement la nature de cette révélation. Il n'a pas examiné non plus de quoi la raison est capable dans les diverses positions où elle peut se trouver, en dehors de la révélation des vérités surnaturelles. Il est résulté de ces lacunes, qui d'ailleurs n'ont rien de surprenant, que plusieurs écrivains modernes ont pu, avec certaines apparences de raison, interpréter le texte de la *Somme* dans le sens de leurs opinions erronées. Le système des idées intermédiaires se retrouve également dans les pages de saint Thomas sur l'accord de la foi et de la raison. Quand il dit que la connaissance naturelle de Dieu diffère de la foi, en ce que la première est la vue de Dieu dans son image, tandis que la seconde est la vue de Dieu en lui-même, il a le tort de confondre une doctrine incontestable avec une opinion peu fondée. Car, autant nous reconnaissons avec lui la distinction des deux ordres de vérités, autant nous nous empressons d'ajouter que cette distinction n'est nullement détruite par ceux qui admettent que, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel, l'esprit humain perçoit immédiatement les objets.

De la nature des idées passons à la certitude. Ici encore nous trouvons en saint Thomas une opinion qui laisse à désirer. Ne regarder comme scientifiquement certaines que les vérités *notæ per se quoad nos*, et les vérités qui découlent nécessairement de celles-là, c'est entendre la certitude d'une manière beaucoup trop étroite, et s'exposer inévitablement à des contradictions. L'existence des corps n'est ni évidente apodictiquement, ni susceptible d'une démonstration *stricte;* faut-il en conclure qu'elle ne puisse être l'objet d'une certitude scientifique? Assurément non. La certitude naturelle et irraisonnée, quoique raisonnable, que tous les hommes ont de l'existence des corps, peut devenir scientifique par la réflexion, qui montre au philosophe la base réelle de la certitude irraisonnée. Toute certitude naturelle, dès qu'elle laisse apercevoir son fondement, devient par là même scientifique.

L'opinion de saint Thomas sur les universaux, qui lui a valu souvent des éloges, de la part des critiques, partisans du nominalisme, sera encore par nous l'objet d'un blâme. Avec M. Cousin, nous croyons à la vérité du réalisme, non pas dans toutes les applications qui en furent faites au moyen âge, mais relativement à l'espèce humaine. Nous croyons qu'il y a, entre tous les membres de notre race, quelque chose de commun qui se transmet par la génération. Nous voudrions pouvoir citer à ce sujet les belles pensées de plusieurs des Pères grecs, qui, sans fixer explicitement les limites dans lesquelles le réalisme est l'expression de la vérité, évitèrent cependant, beaucoup mieux que les réalistes du moyen âge, de sortir de ces limites. C'est à propos du mystère de la Trinité que les Pères grecs formulèrent le sage réalisme qui, à nos yeux, est une de leurs gloires, et que réhabilitera de plus en plus la science moderne. « De même, disaient-ils, qu'en Dieu il y a une seule nature en trois personnes, de même il y a dans le genre humain une multitude de personnes dans une seule nature qui est commune à tous les individus. » La circonstance dans laquelle les Pères grecs produisaient leur réalisme, prouve bien qu'ils ne parlaient pas d'une pure similitude; car, s'il en eût été ainsi, leur comparaison n'eût aucunement servi à éclaircir le mystère de la Trinité. Les belles découvertes de la science moderne sur la fixité des espèces végétales et animales nous permettent d'étendre à ces deux classes d'espèces le système réaliste. MM. Buchez et Ubaghs, dans d'intéressants travaux, ont fait ressortir les conséquences qui découlent à cet égard des résultats acquis à la science. Les hypothèses si fort en faveur au dernier siècle, sur la transforma-

tion des espèces naturelles, sont pulvérisées sans retour. On conçoit que saint Thomas, au XIIIe siècle, manquait des éléments nécessaires pour discerner le point précis où le réalisme commence à être une erreur, et qu'ainsi les excès qu'il avait sous les yeux ont pu lui faire condamner d'une manière absolue un système qui lui paraissait certainement faux sur quelques points, et qu'il n'avait pas de raison (dans l'état où était alors la science) pour croire vrai en d'autres parties. Mais il n'en est pas moins certain que l'historien de la philosophie, tout en expliquant l'erreur de saint Thomas, doit lui reprocher ici une nouvelle lacune qui, s'ajoutant à toutes celles que nous avons déjà constatées, et à celles que nous constaterons encore, doit faire réfléchir les esprits distingués qui voudraient nous ramener purement et simplement à la philosophie thomiste.

Une autre erreur qui se lie à la précédente, c'est celle où est tombé saint Thomas en croyant à la possibilité et même à la vérité actuelle des *générations spontanées*. Les mêmes découvertes scientifiques qui servent à prouver le réalisme dans les limites des espèces naturelles *immuables*, ont fait évanouir les rêves des anciens sur la possibilité d'expliquer l'origine d'un être vivant par autre chose qu'un germe spécial.

Si l'hypothèse des générations spontanées se lie naturellement chez saint Thomas (je ne dis pas nécessairement) à la négation du réalisme, son système sur le principe d'individuation, au contraire, paraît en contradiction avec son système sur les universaux. Car qu'est-ce que mettre dans la matière le principe d'individuation? C'est résumer en un mot le système que voici : La matière indéterminée est ce qu'il y a de plus général; la forme vient ensuite dans l'ordre des êtres les plus généraux, et enfin, dans cet ordre, la matière, déterminée par la quantité, ne vient qu'en dernière ligne. La matière indéterminée est commune, non-seulement à toutes les *espèces*, mais même à tous les genres. La forme, se joignant à la matière, produit l'espèce; donc deux espèces, quand même elles seraient du même genre (comme le cheval et le chien, qui sont du genre animal), diffèrent par la forme; et, puisque la forme établit entre les êtres la différence spécifique, elle ne peut établir entre eux la différence numérique. Ainsi, puisque le chien diffère du cheval par la forme, il faut que deux chiens possèdent la même forme; car la même différence les sépare du cheval l'un et l'autre. Donc ce qui différencie deux chiens l'un de l'autre, ce n'est pas la forme; ce ne peut être que la matière déterminée par la quantité. — N'est-il pas clair, d'après cela, que, pour être conséquent, un philosophe qui met dans la matière le principe d'individuation, qui prétend que deux individus de la même espèce ne diffèrent que par la matière, doit reconnaître qu'ils ne diffèrent pas par la forme, et, par conséquent, que la forme est commune entre eux. Il y a donc une contradiction flagrante entre l'opinion de saint Thomas sur les *universaux* et son opinion sur l'*individuation*. En vain répondrait-on pour lui, que deux animaux de la même espèce ont une forme semblable, mais non identique : cela expliquerait bien comment deux chiens diffèrent du cheval, quoiqu'ils n'aient pas la même forme; les deux chiens auraient des formes différentes numériquement, c'est-à-dire semblables, tandis que le chien et le cheval auraient des formes dissemblables, et, par conséquent, différentes spécifiquement. Mais alors il ne serait plus vrai que les deux chiens ne diffèrent que par la matière; ils diffèrent aussi numériquement par la forme; et, par conséquent, il est faux que la matière seule soit pour eux le principe d'individuation. D'ailleurs le seul fait de la recherche du principe d'individuation suppose l'acceptation préalable du réalisme; car, si deux individus ont chacun, outre une matière propre, une forme spéciale, quoique semblable à celle de l'autre, à quoi bon demander où est le principe d'individuation? On ne peut demander cela que quand on a adopté entre les êtres d'une même espèce une certaine unité qui rend difficile l'explication de l'individualité. Si chaque individu diffère des autres par chacun de ses éléments, il n'y a aucune difficulté. Donc, pour saint Thomas, qui s'était franchement rallié au nominalisme, la recherche du principe d'individuation était un hors-d'œuvre.

Nous avons parlé de matière et de forme. Ces mots sacramentels de la philosophie scolastique, mots qui ne doivent pas trouver grâce aux yeux de la critique, nous rappellent une nouvelle tache de la philosophie thomiste. Nous avons exposé, avec toute la clarté qui nous a été possible, ce qu'entendait par là saint Thomas; mais, malgré toute la peine que nous avons prise pour éclaircir ce sujet, nous ne comprenons pas trop nous-même dans quel but ont été imaginées ces deux expressions. La principale objection que nous ayons à leur opposer, c'est que nous n'en voyons ni la nécessité, ni même l'utilité. D'ailleurs, qu'est-ce que cette matière qui n'est rien de réel, qui n'est qu'une pure possibilité, et qui cependant n'est pas le néant, mais un milieu entre le néant et l'être? La raison humaine, aujourd'hui dégagée de ces vieilles formules qu'elle respecta longtemps, plutôt par habitude que par conviction, n'acceptera jamais cette *matière* qui n'est ni l'*être* ni le *non-être*. Enfin, n'y a-t-il pas une sorte de profanation à appliquer ces mots de *matière* et de *forme* aux objets les plus différents? Ainsi un cadavre étendu par terre a sa matière et sa forme; supposez qu'une âme vienne l'animer, ce corps tout entier, qui, à l'état de cadavre, était à la fois matière et forme, n'est plus que matière dès qu'il est animé, et la forme c'est son âme. Mais dans cet homme qui marche, ce qu'on appelle la matière n'est-ce donc qu'une pure possibilité? Et n'y a-t-il pas inconvenance à

dire que son âme est à son corps ce que l'être ou la forme de ce morceau de bois est à la *possibilité* ou à la matière de ce même morceau de bois? Nous n'ignorons pas qu'en renversant cette distinction de matière et de forme, fondamentale en scolastique, on voit s'écrouler du même coup une très-grande partie de la philosophie thomiste; mais rien ne nous déciderait à respecter une doctrine qu'il n'est difficile de réfuter que parce qu'il est difficile de lui trouver un sens, et qui a été reléguée depuis longtemps, et avec raison, par la philosophie moderne, parmi les hypothèses insoutenables qui ont précédé, dans toutes les sciences, le règne des faits.

Nous verrons au paragraphe suivant que saint Thomas a eu la gloire de professer la vérité sur la nature de la substance corporelle; mais il n'a pas su tirer toutes les conséquences de cette vérité féconde. Reconnaissons qu'à cet égard, s'il s'est trompé, il s'est trompé du moins en bonne compagnie. Nous avons exposé plus haut quelques-unes des objections qu'on peut opposer au système de la divisibilité de la matière à l'infini, système adopté par saint Thomas; nous avons aussi exposé les raisons, fort peu concluantes, que le saint docteur et ses disciples ont faites à ces objections. Si saint Thomas avait soutenu seulement la possibilité pour l'esprit humain de concevoir une division indéfinie d'une étendue abstraite, il n'y aurait qu'à souscrire à son opinion. Mais il admet qu'on peut diviser à l'infini une grandeur concrète, un corps actuellement existant; et en affirmant cela, il vient se heurter contre l'objection qui consiste à dire que, si l'on peut diviser à l'infini tel corps actuellement existant, il y a déjà en ce corps un nombre infini de parties; qu'il y a même autant de parties dans le dixième de ce corps que dans le corps entier. L'objection d'Achille et de la tortue, objection célèbre que nous avons exposée aussi, n'est pas moins insoluble que la précédente. Ce n'est pas que nous regardions comme démontrée l'opinion qui nie la divisibilité de la matière à l'infini. Cette opinion souffre aussi des objections que nous ne voyons pas le moyen de résoudre. Elle a pour conséquence qu'il y a une étendue la plus petite possible, et, par conséquent, un mouvement le plus petit possible, mouvement correspondant à cette étendue. Car, s'il n'y avait pas une étendue la plus petite possible, il n'y aurait pas d'étendue qu'on ne pût diviser jusqu'à l'infini. Or, supposez que vous mouvez la circonférence d'une roue, du mouvement le plus petit possible: il est impossible que la circonférence se meuve sans le moyeu, et il est impossible que le mouvement du moyeu soit égal à celui de la circonférence; donc le mouvement le plus petit possible, que nous avions imprimé à la circonférence, aura encore un mouvement au-dessous de lui: celui du moyeu, qui est essentiellement plus petit que celui de la circonférence.

Après avoir réfléchi longtemps sur cette objection, nous avons vu s'évanouir, les uns après les autres, tous les moyens de solution qu'il nous semblait entrevoir, et que nos convictions au sujet du *dynamisme* nous faisaient saisir avec empressement; de sorte qu'aujourd'hui nous sommes tenté de croire qu'il y a ici une de ces antinomies contre lesquelles se heurte la raison dans toutes les sciences qu'elle veut approfondir, antinomies qui expliquent le système, si étonnant pour le vulgaire, d'Hégel et de ses disciples, et qui, elles-mêmes, ne peuvent recevoir d'explication, au moins dans l'état actuel de nos connaissances.

Mais revenons à saint Thomas. Les difficultés de l'opinion contraire à celle qu'il a soutenue (difficultés d'ailleurs qu'il ne soupçonnait pas) ne le justifient pas d'avoir défendu une opinion contre laquelle s'élèvent des objections insolubles. Surtout rien ne peut le justifier de n'avoir pas vu que son opinion sur la simplicité des éléments de la substance corporelle est incompatible avec le système de la divisibilité à l'infini.

Le Docteur angélique, niant l'existence du vide (avec raison, quoique pour une raison fort insignifiante), pense que Dieu pourrait produire le vide, en détruisant un corps sans rien mettre à la place. Cette opinion est de tout point incompatible avec les saines idées qu'il a exprimées sur l'espace et sur le lieu. Descartes a démontré que, si l'on suppose anéanti tout ce qui existe entre deux corps, ces deux corps, auparavant éloignés l'un de l'autre, se juxtaposeront immédiatement, puisque l'espace intermédiaire aura disparu avec les corps qu'il mesurait.

Une des erreurs les plus étranges où soit tombé saint Thomas est son opinion sur la possibilité de l'éternité du monde. Malgré tous les palliatifs, toutes les restrictions dont il l'entoure, il n'en soutient pas moins qu'un être fini pourrait n'avoir pas eu de commencement. Or c'est là une grave erreur, comme le reconnaît l'immense majorité des docteurs catholiques. L'éternité du monde peut être soutenue non-seulement comme possible, mais même comme réelle, je dirai même comme nécessaire (en cas de création), pourvu qu'on entende seulement par là que Dieu n'a jamais été sans créer. Puisque pour Dieu il n'y a pas de temps, puisque son éternité est un seul instant indivisible qui correspond à toutes les parties du temps (ce qui, pour le dire en passant, fait concevoir la prévision en Dieu), puisqu'il n'y a pour Dieu ni *avant* ni *après*, on ne peut pas dire qu'il pouvait créer plus tôt ni plus tard; il pouvait ne pas créer; mais, s'étant décidé à la création, il fallait qu'il la réalisât éternellement, puisque chaque être agit dans sa durée propre, et que la durée de Dieu c'est l'éternité. Dieu a donc créé, ou plutôt crée le monde de toute éternité; mais il crée éternellement un monde qui a commencé. Car si le point de départ du monde,

c'est l'éternité, de ce qu'il a un point de départ, il suit qu'il n'est pas et n'a pu être sans commencement.

J'accorderai même quelque chose de plus aux partisans de l'éternité du monde. Nous venons de voir que, par rapport à Dieu, le monde ne pouvait pas être créé plus tôt qu'il ne l'a été. On peut soutenir la même assertion par rapport au monde; c'est-à-dire, on peut affirmer ceci : Le monde, considéré en lui-même, n'aurait pas pu être créé plus tôt qu'il ne l'a été; il ne pourrait pas aujourd'hui être plus ancien qu'il ne l'est. Supposons que nous soyons en l'an 10,000 de la création; il est absolument impossible, même pour la puissance divine, que le moment actuel eût été l'an 10,001 de la création. En effet, un être fini ne peut être dit plus ancien que par rapport à un autre également fini; or le monde comprend tous les êtres créés; il n'y a pas un seul être fini en dehors du monde. Vous, homme de trente ans, vous pourriez en avoir quarante aujourd'hui; vous auriez pu naître dix ans plus tôt. Pourquoi? Parce qu'en dehors de vous il existe une durée successive à laquelle on peut comparer votre durée. De même, Dieu qui crée éternellement le monde peut, pendant votre vie, faire apparaître à vos yeux une création nouvelle, un monde qui sera plus nouveau que vous, et qui aurait pu être plus ancien, si son commencement avait correspondu à un moment plus ancien de notre monde. Mais si l'on parle de la création première, et que l'on entende sous ce nom tous les êtres finis qui ont été l'objet de cette création, et avec lesquels seuls a commencé le temps, je dis que la création même, considérée en elle-même, ne pouvait commencer plus tôt, par la raison qu'il n'existait pas en dehors d'elle une durée successive, un temps composé d'*avant* et d'*après;* temps à une partie duquel eût pu correspondre le premier moment de cette création. Pour qu'elle eût pu commencer plus tôt, il faudrait montrer, en dehors d'elle, le temps, et pouvoir dire : En telle partie de ce temps, et non en telle autre partie antérieure, a commencé le monde. En deux mots, notre vie peut se comparer à la durée du monde; mais la durée du monde elle-même ne peut être comparée à aucune autre durée successive, puisque la durée successive fait partie du monde.

Nous devons demander pardon à nos lecteurs de nous laisser entraîner à ces développements sur les questions où nous avons à critiquer l'opinion de saint Thomas. Le résumé de tout ce qui précède, c'est que, si l'on peut dire, si l'on doit dire même, dans tous les sens, que l'ensemble des êtres finis ne pouvait commencer plus tôt, et que la création date de l'éternité, le saint docteur s'est gravement trompé, en concluant de là à la non-contradiction d'un être fini qui n'aurait pas eu de commencement; car Dieu, s'il crée, doit créer éternellement un monde qui ne peut avoir existé toujours.

Puisque nous voilà en plein dans la théodicée, mêlons une critique aux éloges que sur ce terrain nous devons à saint Thomas. Nous ne rechercherons pas si les cinq preuves que le saint docteur apporte à l'appui de l'existence de Dieu sont bien concluantes; mais nous ne remplirions pas notre tâche si nous négligions de faire observer qu'en se bornant à ces cinq preuves, saint Thomas a laissé une grave lacune dans sa théodicée. La question de l'existence de Dieu, qui, avant comme après saint Thomas, a été l'objet de travaux si remarquables, n'est pas le côté le plus brillant de la *Somme théologique*, ni de la *Somme contre les gentils;* elle y est envisagée à un point de vue trop étroit. Celui qui a lu, sur ce sujet, les Œuvres de Descartes, de Fénélon et de Leibnitz, éprouve un véritable désappointement à la lecture des deux *Sommes;* c'est un des points sur lesquels elles tiennent le moins ce que semblait promettre la réputation de leur auteur. On pourrait en dire autant de la question de l'immortalité de l'âme, sur laquelle les modernes sont également si supérieurs à saint Thomas. Quant aux preuves qu'il donne de l'existence de Dieu, elles sont tout à fait insuffisantes, et doivent être corroborées avant tout par les preuves métaphysiques de saint Anselme et des autres platoniciens, preuves qui ont été complétées dans les temps modernes, et que saint Thomas a en partie négligées et en partie méconnues (77).

Nous arrivons à une question qui touche à la fois à l'ontologie et à la psychologie. On a vu que, selon saint Thomas, c'est l'âme rationnelle qui est dans l'homme le principe de la vie, attendu que dans tout composé il ne peut y avoir qu'une seule forme substantielle. Nous trouvons ici un nouvel exemple de la manière incomplète dont saint Thomas a étudié les vérités mêmes qu'il a le mieux vues, et qui sont les plus riches en conséquences. Tous ceux qui font de la philosophie l'objet de leurs études savent quel parti on a tiré du dynamisme, c'est-à-dire du système qui voit, dans les éléments de la matière, des forces immatérielles, pour expliquer l'union du corps et de l'âme. Saint Thomas, qui, comme nous le verrons, a évité une grande partie des erreurs dont cette union mystérieuse a été l'objet, n'a pas soupçonné les lumières dont il pouvait l'environner à l'aide de la vérité féconde qu'il a reconnue touchant la nature

(77) Saint Thomas a critiqué celle des preuves de saint Anselme qui se tire de ce que l'idée d'existence est contenue dans l'idée d'*être le plus parfait*. Il a raison de rejeter cette preuve, s'il faut n'y voir qu'un argument dialectique, une simple analyse de l'idée de perfection. Mais s'il est certain que Kant est dans le vrai, ainsi que saint Thomas, en condamnant cette preuve ainsi entendue, il n'est pas également certain que saint Anselme, dans le *Prosloge*, se soit placé à ce point de vue purement dialectique. (*Voy.* l'art. EXISTENCE DE DIEU.)

de la substance corporelle. Indépendamment de cette lacune, nous avons encore une imperfection à signaler. Nous n'oserons certainement pas taxer d'*erreur* l'opinion qui fait de l'âme le principe de la vie; mais nous dirons hautement que notre opinion sur ce sujet est directement opposée à celle de saint Thomas, et qu'à nos yeux il y a dans l'homme un principe vital distinct de l'âme. Cette opinion, qui peut invoquer en sa faveur les autorités les plus imposantes, est appuyée aussi sur de graves raisons. Il suffirait pour l'établir solidement de l'argument tiré de ce que la plupart des opérations vitales s'accomplissent à l'insu de l'âme, et souvent même malgré elle. Quand saint Thomas nous objecte que : « Dans tout composé il ne peut y avoir qu'une forme substantielle, » nous le trouvons très-conséquent avec son principe ; mais le principe lui-même ne fait sur nous, comme il a été dit plus haut, qu'une très-faible impression. D'ailleurs, d'après saint Thomas, l'homme est un animal rationnel. Il y a donc deux éléments en nous : l'animal (genre prochain) et l'âme rationnelle (différence prochaine spécifique). Or, si l'âme est la *forme* du corps, c'est-à-dire, s'il n'y a pas de principe vital, faites abstraction de l'âme rationnelle, et il vous reste, non un animal, mais un cadavre. Ce n'est pas là, nous le sentons, une preuve péremptoire. Mais il n'en est pas moins vrai que saint Thomas accorderait difficilement sa définition de l'homme (animal rationnel) avec sa définition de l'âme (acte premier ou forme substantielle du corps).

Un défaut plus général que nous reprocherons à saint Thomas, c'est celui de n'avoir pas assez pensé par lui-même. Nous nous garderons bien de dire qu'il n'est jamais original, nous avancerons même le contraire au § suivant ; mais il ne l'est pas assez : il est trop esclave des auteurs qu'il étudie et qu'il cite. Aristote est pour lui un guide qu'il n'ose presque jamais abandonner, et auquel il tient tant à rester uni, que quand il ne peut adopter les opinions d'Aristote, il tâche au moins de se persuader et de persuader aux autres qu'Aristote a adopté les opinions thomistes. Quand Aristote lui manque, il suit saint Augustin, saint Denis, le Livre des Causes ; mais, non content de marcher à la suite d'Aristote et d'Augustin, il marche derrière ceux qui les suivent. Il reçoit Aristote des mains d'Albert, et Augustin de celles de P. Lombard. Il recourt aux sources certainement, mais c'est après avoir embrassé l'opinion de l'interprète ; s'il rectifie quelquefois le Maître des sentences, à peine serait-il possible de signaler une seule question sur laquelle il s'éloigne d'Albert le Grand. Il est vrai qu'il a précisé cet écrivain diffus ; et on ne peut nier que les auteurs cités par saint Thomas ne gagnent beaucoup à voir leurs idées présentées par lui ; mais par là même qu'il améliore ses maîtres, il les dépouille de leur cachet véritable : trop timide en empruntant leurs idées, il est trop hardi en leur prêtant les siennes.

Nous pourrions étendre beaucoup cet examen en insistant sur des questions secondaires, par exemple sur la distinction controversée de l'essence et de l'existence, sur les détails inutiles qu'on trouve dans la *Somme*, sur la terminologie barbare des scolastiques, sur les innombrables erreurs relatives aux sciences naturelles, et sur une foule d'autres points peu importants ; mais il nous semble préférable de nous borner à examiner les points culminants de la philosophie thomiste : terminons donc ce paragraphe par une dernière observation relative à l'ontologie.

On a vu que, selon saint Thomas, la substance matérielle, sans la quantité ou étendue, n'a pas de parties actuellement, qu'elle en a seulement radicalement, mais que la substance matérielle sous la quantité a des parties substantielles intégrales, c'est-à-dire que la substance d'un corps est partiellement sous chaque partie de la quantité, même avant que ces parties de la quantité soient séparées les unes des autres. (Il est bien entendu que chaque partie quantitative de la substance possède la totalité de l'essence de cette substance.) La première partie de ce système (l'indivisibilité de la substance qui est sans quantité) paraît incompatible avec l'opinion de saint Thomas sur le principe d'individuation ; car si deux substances de même espèce ne peuvent être numériquement distinctes que par la quantité, et si, séparée de la quantité, elles conservent leur distinction à cause de leur rapport à cette quantité ; pourquoi deux parties de matière, deux parties d'un corps ne conserveraient-elles pas leur distinction après la disparition de la quantité ? Le seul moyen de solution, c'est que la quantité est une *condition* de la distinction individuelle, sans en être la *cause*, tandis qu'elle est la cause de la distinction des parties d'un corps. Mais, d'un autre côté, quand on objecte aux thomistes contre la seconde partie du système (la division de la substance sous la quantité), qu'un accident, comme la quantité, ne peut pas avoir un effet substantiel, Jean de Saint-Thomas répond qu'ici la quantité n'est qu'une condition, comme on le disait tout à l'heure, pour la distinction entre les individus d'une même espèce, de sorte que l'argumentation thomiste n'est pas ici très-conséquente. Ce n'est pas l'opinion de saint Thomas sur la substance que nous attaquons ici, c'est la manière dont il a tâché de concilier cette opinion avec d'autres idées beaucoup moins solides.

On voit par ce qui précède à quel point se trompent les philosophes qui veulent trouver tout en saint Thomas, comme saint Thomas lui-même voulait tout trouver en Aristote. On voit si M. Buchez (*Traité complet de phil.*, t. I, liv. II, § 19), l'un pourtant des modernes thomistes les plus modérés, a raison de prétendre que les progrès réalisés par la science moderne au moyen de l'ob-

servation sont dus à saint Thomas, qui, le premier, a inauguré cette méthode. Nous savons maintenant que, parmi les idées de saint Thomas, la vraie philosophie a beaucoup à rejeter ; voyons ce que, parmi ces idées, il lui reste à prendre.

§ XXV.—Côtés solides et durables de la philosophie thomiste.

Nous avons indiqué librement tous les défauts qu'il nous semble apercevoir dans la philosophie de saint Thomas. Nous allons signaler, avec la même franchise, ce que nous y trouvons de vrai. Nous dirons notre pensée tout entière, dussions-nous voir se réunir contre nous les adversaires passionnés et les défenseurs *quand même* du Docteur angélique.

Ce qui nous paraît le plus remarquable dans les écrits de saint Thomas, c'est la précision merveilleuse avec laquelle il a déterminé les rapports de la philosophie et de la théologie. Nous ne le nierons pas : se conformant à la méthode universellement adoptée par les scolastiques, il ne sépare pas, dans la pratique, ces deux sciences. La vérité lui apparaît dans une immense synthèse, et il en déroule, un à un, les anneaux, sans trop examiner s'ils ont tous la même origine. A cet égard, on peut certainement dire qu'en faisant de la philosophie et de la théologie deux sciences traitées séparément, nous sommes en progrès sur la méthode du moyen âge. Mais saint Thomas n'a jamais confondu ces deux vastes branches du savoir, qui s'entrelacent dans ses œuvres. Avant de les mêler dans la pratique, il les a soigneusement distinguées dans la théorie, et il s'est acquitté de ce travail avec une supériorité qui enlève notre admiration.

Et si quelqu'un s'imaginait que notre admiration est ici un fait isolé, il nous suffirait, pour le détromper, de lui montrer que sur ce point nous sommes d'accord avec d'éminents esprits, et de citer les paroles dont M. de Rémusat fait suivre son analyse de saint Thomas sur la question des rapports entre la philosophie et la théologie (*Revue des deux mondes*, art. *sur Ventura*) : « Quelle sagesse, quelle mesure ! quel juste partage entre la science révélée et la sagesse humaine !.... Tout ce qu'il dit, il est en droit de le dire ; et si tous les écrivains de l'Eglise tenaient aujourd'hui le même langage, entre eux et les philosophes la discussion ne serait pas longue. »

Nous avons indiqué au paragraphe précédent quelles restrictions nous mettons à nos éloges sur la manière dont saint Thomas a traité la question des rapports de la raison et de la foi. C'est ici le lieu de dire deux mots d'une expression usitée au moyen âge, et dont il se sert, comme ses contemporains, pour désigner la philosophie : *Ancilla theologiæ*, servante de la théologie.

N'est-ce pas faire injure à la plus noble des sciences humaines, à la science de Platon et d'Aristote, que de lui donner ce surnom ? Nous répondrons franchement que cette expression ne nous plaît pas, et nous allons tâcher de faire voir qu'elle est inexacte. Mais nous n'en avons pas reproché l'emploi au Docteur angélique, parce qu'il n'a pas adopté, à notre avis, l'erreur qu'elle voile, et parce que l'imperfection ne lui en a échappé que par suite de l'impossibilité où l'on était, au XIIIe siècle, d'appliquer à des questions semblables cette analyse minutieuse, qui semble réservée à notre temps.

Un homme célèbre a proclamé dans une circonstance mémorable, et beaucoup d'autres ont répété, après comme avant lui, que la *philosophie* et la *religion* sont deux *sœurs*. Cet axiome nous paraît reposer sur la même confusion que l'expression employée par saint Thomas ; et les mêmes considérations peuvent servir à démontrer qu'il y a méprise des deux côtés. Comme M. Guizot l'a fait observer, la philosophie c'est l'homme, tandis que la religion c'est Dieu. Or on ne saurait, sans blasphème, mettre à dessein, sur la même ligne, le Créateur et la créature. Mais il n'en est pas ainsi de la philosophie et de la théologie, qu'on peut sans inconvénient appeler deux *sœurs*. Car il ne faut pas confondre la religion avec la théologie. La religion c'est la parole de Dieu, ce sont les vérités révélées par Dieu, et que nous devons croire ; la théologie c'est le travail de l'esprit humain sur ces vérités, comme la philosophie est le travail de l'esprit humain sur les vérités naturelles. La théologie est donc, partiellement, quelque chose d'humain comme la philosophie, quelque chose qui peut tomber dans les mêmes écarts, qui a besoin des mêmes secours, et qui se développe avec le temps. Par conséquent, il faut appliquer la qualification d'*ancilla* à la raison dans ses rapports avec Dieu ; car nul homme sensé ne peut trouver de l'humiliation à *servir* Dieu ; et il faut réserver la qualification de *sœurs* pour la philosophie et la théologie, comparées l'une avec l'autre

Il est vrai que saint Thomas appelle toutes les sciences *ancillæ sacræ doctrinæ* (I part., quæst. 1, art. 5) ; mais il y a deux moyens de concilier cette expression avec les réflexions que nous venons de faire. D'abord on pourrait dire que par *sacra doctrina*, saint Thomas entend non la théologie, mais la vérité révélée elle-même ; et en effet ce qu'il appelle *sacra doctrina* à l'art. 5, il l'appelle *sacra Scriptura* à l'art. 8 de la même question. De plus, quand même il s'agirait de la théologie, il ne s'ensuivrait pas que saint Thomas a *méconnu* la distinction que nous avons énoncée ; car la théologie peut l'emporter par son objet et par sa certitude sur les autres sciences, sans cesser d'être la *sœur* de la philosophie. Tout ce que dit saint Thomas peut en effet s'interpréter en ce sens, que la théologie est la *sœur aînée* de la philosophie, ce qui ôte à l'expression d'*ancilla* ce sens absolu qui n'est applicable qu'aux rapports entre la raison et la parole même de Dieu, parole que saint Thomas

n'a jamais confondue formellement avec la théologie.

Dans ce qui précède, nous supposons que les théologiens modernes ont eu raison de traduire *ancilla* par *servante*. Or les docteurs du moyen âge n'ont réellement pas encouru, en employant le mot d'*ancilla*, les reproches mérités, selon nous, par les modernes, qui ont cru parler comme saint Thomas en appelant la philosophie *servante* de la théologie. *Ancilla* est en latin un terme noble ; il signifie *suivante*, et dans le passage en question, il doit être traduit par *auxiliaire*.

La théodicée de saint Thomas, sur laquelle nous avons présenté quelques critiques, est une des parties de la philosophie qu'il a le mieux traitées ; c'est ici qu'il est le plus original, et qu'il se plaît à développer des aperçus métaphysiques sur lesquels on ne revient jamais sans admiration. Nous signalerons, entre autres spéculations remarquables, sa belle thèse des idées divines, ce qui comprend la manière dont existent en Dieu les vérités absolues et éternelles, et la manière dont les idées des choses créées se trouvent dans l'intelligence divine. Il est déplorable que, de notre temps, des hommes fort savants d'ailleurs, aient méconnu complétement la grandeur et la beauté de cette partie de la philosophie thomiste. Heureusement leur injuste dédain est bien effacé par le suffrage des hommes éminents qui, comme M. de Rémusat, ont adhéré aux principales thèses de la théodicée de saint Thomas.

Nous avons déjà fait pressentir plusieurs fois l'approbation que nous voulons ici exprimer sans réserve au sujet de l'opinion de saint Thomas sur la nature de la substance corporelle. Sans doute, il est loin d'avoir reconnu toutes les conséquences du dynamisme, conséquences que Leibnitz et Boscovich devaient déduire si longtemps après le XIIIe siècle. Nous avons même remarqué, dans sa philosophie, plusieurs assertions opposées à ces conséquences. Mais il est incontestable qu'il a compris le faible de l'opinion qui fait de l'*étendue* l'essence de la matière. Selon lui, la substance matérielle est douée d'activité ; par conséquent, elle est une force immatérielle, très-distincte de la quantité ou étendue, qui n'est que son accident ; accident principal, il est vrai, qui sert de sujet immédiat à tous les autres accidents. De plus, saint Thomas distingue parfaitement cette substance immatérielle des corps, il la distingue, dis-je, parfaitement de l'âme des animaux ; comme il distingue fort bien de l'âme rationnelle l'âme des animaux. La substance des corps est partiellement sous chaque partie de la quantité ; l'âme des bêtes est tout entière en chaque partie, et n'a pas de parties quantitatives ; mais elle est tirée de la matière, et y retourne quand vient le moment de la corruption.

L'opinion de saint Thomas sur l'union de l'âme et du corps a paru à plusieurs écrivains porter l'empreinte du sensualisme. Nous avons reproché au saint docteur d'avoir rejeté le principe vital, et de n'avoir pas vu le parti qu'on peut tirer du dynamisme pour expliquer l'union de deux substances aussi dissemblables que l'âme et le corps. Mais, sauf ces restrictions, l'opinion de saint Thomas sur l'union de l'âme et du corps nous semble irréprochable, également éloignée du sensualisme et de l'idéalisme. Depuis Descartes, on s'est habitué beaucoup trop à considérer l'âme comme l'essence de l'homme, et le corps comme un accessoire de peu d'importance. M. de Bonald lui-même s'est laissé entraîner à soutenir cette thèse platonicienne. Nous la croyons contraire à la réalité. L'âme n'est pas au corps ce qu'un pilote est au vaisseau qu'il dirige, ni même ce qu'est un maître à l'égard d'un serviteur. Il y a entre le corps et l'âme union substantielle ; et nous ne trouvons nulle solidarité entre le sensualisme et cette idée de saint Thomas, que le corps est utile pour les opérations de l'âme, à cause de l'infériorité de celle-ci dans l'ordre des intelligences. Saint Thomas admet ensemble deux vérités qui ont paru incompatibles à beaucoup de philosophes. Il admet que, l'homme étant corps et âme, le corps concourt aux opérations de l'homme, aux opérations intellectuelles comme aux autres ; il admet en même temps que l'âme est essentiellement active, et que, loin de recevoir de Dieu ou du corps la pensée toute faite, elle est cause, comme Dieu lui-même, dans l'ordre intellectuel.

Nous n'avons dirigé aucune critique contre le système de la prémotion physique ; ce n'est pas que nous voulions mettre ce système sur la même ligne que les autres doctrines dont nous avons déjà parlé dans ce paragraphe. La prémotion physique est loin de nous paraître incontestable. Le système de Molina, lisent les thomistes, est très-défectueux ; car non-seulement des trois actions de Dieu admises par saint Thomas (concours simultané, motion morale, prémotion physique) Molina n'admet que les deux premières ; mais de plus, il entend le concours simultané d'une manière indigne de Dieu. Au lieu de dire, comme saint Thomas (*De Gent.*, 70), que l'effet doit être attribué tout entier à Dieu, et tout entier aussi à la créature, à différents égards ; il attribue l'effet partiellement à Dieu et partiellement à la créature ; de sorte que le rôle de Dieu est celui d'un second cheval (c'est une comparaison des molinistes), d'un second cheval qu'on ajoute à une voiture, parce qu'un seul ne pourrait la traîner. De plus, Dieu est aux ordres des créatures, son concours étant, selon Molina, subordonné à leur libre choix. — Nous devons avouer que Suarez a combattu la prémotion physique sans tomber dans aucun des excès dont les thomistes se font une arme. Mais il n'est pas nécessaire d'entrer dans cette discussion, puisqu'il n'est pas certain que saint Thomas ait adopté ce système. On a tiré de ses écrits

à ce sujet le pour et le contre. Nous croyons, quant à nous, qu'il n'a jamais posé directement la question spéciale qui a été plus tard l'objet de ce débat.

Sur la morale, sur la politique, sur la psychologie rationnelle, nous n'avons qu'à souscrire aux conclusions de saint Thomas. Mais on conçoit qu'ici nous soyons bref. Pour donner les motifs de notre assentiment, il nous faudrait répéter les preuves que saint Thomas apporte à l'appui de ses opinions, preuves que nous avons analysées dans l'exposé de sa doctrine. Du reste, indépendamment de la morale, de la politique, de la psychologie rationnelle, il y a dans la philosophie thomiste de nombreux mérites qu'il serait trop long d'indiquer en détail. Par exemple, sur toutes les questions à propos desquelles nous avons trouvé que saint Thomas n'est pas irréprochable, soit pour des méprises, soit pour des lacunes, il est juste de faire observer que le saint docteur a souvent évité des erreurs plus graves, où sont tombés nombre de philosophes avant comme après lui. De plus, les questions que saint Thomas n'a pas résolues d'une manière pleinement satisfaisante, lui ont souvent fourni l'occasion d'exprimer des aperçus où l'on ne peut rien reprendre, et de trouver ainsi une partie de la solution véritable. Ainsi, au sujet de l'origine des idées, il a raison d'exiger l'innéité des premiers principes, et le secours de la sensation ; ainsi encore, on a eu tort de prétendre qu'il a méconnu le rôle du langage ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'a pas étudié cette question au point de vue qui occupe si vivement l'attention de nos contemporains. Enfin toutes les parties de notre exposition qui n'ont pas été l'objet d'une critique dans le paragraphe précédent (sauf quelques assertions sans importance), se trouvent implicitement rangées dans la portion solide et durable de la philosophie thomiste.

Terminons ici un travail qui nous a occupé longtemps, et qui cependant, nous le reconnaissons, n'est encore qu'une imparfaite ébauche autour de laquelle nos études ultérieures viendront grouper peu à peu des faits mieux observés, des réflexions méditées plus longtemps, pour produire enfin, nous l'espérons, une œuvre moins indigne du grand homme qui en est l'objet.

TOLÉRANCE. — Parmi les inepties que plusieurs écrivains contemporains ont empruntées aux philosophes ignorants du XVIIIe siècle, l'une des principales consiste à dire que l'Eglise catholique est la plus intolérante des religions. Nous allons montrer qu'elle est, au contraire, l'institution doctrinale la moins intolérante qui ait existé, quoiqu'elle ait, pour invoquer dans une certaine mesure l'appui du pouvoir temporel, des raisons qui ne se rencontrent dans nul autre culte

La multitude des dieux du paganisme paraît à Voltaire une preuve de la tolérance des religions païennes. Voyons ce qu'en pense un homme dont la compétence en ces matières est irrécusable, M. le baron d'Eckstein (*Correspondant*, août 1855) : « Tout patriarche qu'il pouvait être en matière d'impiété, Voltaire n'était pas patriarche en fait de science. Il ne sait rien du paganisme, que l'époque de son extrême déclin, à ce moment où il n'y avait plus de religion. La nouvelle Académie avait effacé Platon, Epicure avait remplacé le Stagyrite..... De nos jours on voit plus au fond du monde païen, on y découvre les guerres de religion les plus vives, les plus sanglantes en son berceau même. Nul doute que les guerres de Zeus et de Kronos n'appartiennent pas en principe à l'ordre des faits humains, qu'il s'y agit, en partie, d'un ordre purement *cosmique ;* mais nul doute aussi qu'un élément humain ne se cache sous l'emblème de cet ordre de révolutions cosmiques. Les dieux Titans succombent sous les dieux Olympiens, dans l'espèce humaine tout aussi bien que dans le monde physique et élémentaire. Quel que soit encore le sens physique renfermé dans la lutte des partisans du dieu Dionysos et du dieu Apollon, il y a là une effusion de sang dont les traditions portent l'empreinte.

« Si je voulais faire de l'érudition, si j'entreprenais de battre tous les buissons de la science, si je ne craignais pas d'épouvanter mes lecteurs par leurs épines, les moyens ne me manqueraient pas pour établir partout le fait des plus vives persécutions des sectateurs d'un culte triomphant sur les sectateurs d'un culte abattu dans ses autels. Les mythologies, les légendes nationales, les faits historiques en abondent. L'autel étant, en principe, le foyer de la famille, le foyer de la commune, le foyer de la cité, le foyer de l'Etat, chaque race d'hommes qui usurpait le territoire d'une race vaincue commençait par frapper sur ses dieux ; car, en frappant sur ses dieux, elle réduisait à néant l'antique souveraineté du peuple dépouillée de sa puissance. Cela n'empêcha pas un grand nombre d'accommodements là où la force des armes n'était pas suffisante pour entraîner un assujettissement absolu ; en ces cas mêmes les exceptions servent à confirmer la règle.

« Mais il y a plus : il existait des guerres de religion véritables, des guerres d'une nature beaucoup plus intime. Les sectateurs de Zoroastre ont répandu leur religion par fanatisme, comme Mahomet a propagé la sienne. L'école de Pythagore, religieuse et politique tout ensemble, fut persécutée pour sa religion autant que pour sa politique. On l'accusait d'introduire un Etat dans l'Etat au sein des cités de la Grande-Grèce ; c'est ce qui a fait qu'à une certaine époque on aimait à la comparer aux Jésuites.

« Le pacifique Bouddha, minant l'ordre social fondé par les Brâhmanes, ceux-ci lui donnèrent un double assaut : l'un sur le terrain de la religion, où ils lui opposèrent les sectes populaires, l'autre sur le terrain de la politique. Mais pourquoi ces guerres de religion dans le monde antique ? C'est

qu'il se cachait dans l'*instinct* des hommes, dans la *conscience* de leur instinct, dans la *pénétration* des têtes politiques et des têtes philosophiques d'un très-vieux monde, autre chose encore que le fait très-*borné*, que le fait grossier et matériel de la substitution d'un dieu à un autre dieu; substitution à laquelle Voltaire, Diderot, le XVIIIe siècle limitaient la portée d'une *commotion* superstitieuse au sein d'une cité ou d'une commune de l'antiquité, quand l'existence de cette commotion leur sautait aux yeux, les prenait pour ainsi dire à la gorge, et les forçait à la reconnaître. Il s'agissait de tout un ordre d'*idées*, de tout un ordre de *sentiments*, de tout un ordre *moral*, de tout un ordre *social*, et non pas seulement d'un ordre *politique*, dans les troubles causés par le conflit des cultes chez les peuples de l'antiquité. L'homme s'y trouvait en cause dans le for de sa conscience, et non pas seulement quelque symbole ridicule ou insignifiant. On cite les Egyptiens, qui se déclaraient la guerre pour quelque animal sacré, pour quelque type divin soigneusement embaumé après sa mort; mais c'était le fait d'une certaine plèbe qui exerçait passagèrement une tyrannie sur l'opinion, sans que ces violences aboutissent à quelque chose de plus sérieux que l'émeute même. Tels ne sont donc pas les vrais conflits religieux des jours antiques du monde, quoique Voltaire et ses acolytes aiment à les renfermer dans la sphère de semblables extravagances. »

Le savant auteur combat ensuite deux excès qui lui paraissent également funestes : celui des écrivains qui prétendent qu'il faut laisser faire impunément la presse et la plume, que le bien corrige le mal, etc., et celui des partisans d'une compression excessive. Les uns comme les autres veulent supprimer la lutte, le combat de l'ordre contre le mal. Les premiers oublient que l'individu est justiciable de l'Eglise et de la société ; les seconds oublient que, s'il faut réprimer *l'abus*, il ne faut pas confisquer la liberté naturelle de la pensée, de la parole, de la conscience, en *prévenant* et en *étouffant* la pensée; car cette *inquisition* s'attaque, non au crime, mais au génie de l'homme ; et elle a pour effets la mollesse, l'engourdissement, le fanatisme du mal chez quelques-uns, et l'indifférence chez les autres. L'Italie, l'Espagne et le Portugal en sont une preuve. Le peuple, qu'on a voulu y *renfermer hermétiquement*, s'est trouvé un jour *indifférent à force de langueur, de torpeur et de sommeil, jouet de tous les sophistes et proie de tous les démagogues*.

Donc, la force seule ne peut lutter contre le mauvais esprit. Il faut pour cela de l'énergie dans l'âme des bons, il faut des lumières dans le gouvernement des affaires humaines et des affaires divines. Si l'Espagne résista, au XVIe siècle, au protestantisme, ce fut moins par l'*Inquisition* que par l'esprit de la nation, qui se manifestait si brillamment alors dans la littérature, et sur les champs de bataille. Aussi, le grand danger de notre époque est dans l'affaiblissement de l'esprit public, dans la *vulgarisation* de la pensée, qui est un effet de l'*imprimerie*, si utile sous d'autres rapports.

Citons encore une page où M. le baron d'Eckstein semble contredire sa première pensée, mais où il la complète seulement comme nous le verrons : « La liberté d'esprit a été telle dans le monde antique, qu'on ne se doutait même pas qu'elle pût rencontrer des barrières, pas même dans les empires les plus despotiques, pas même dans l'empire de la Chine. Il n'y eut que César-Auguste qui vint désillusionner, à ce sujet, lui, le premier d'entre les hommes connus, une portion du monde. On a dit avec raison que cette grande liberté d'esprit de toute l'antiquité tenait, dans les régions de l'Orient, à la grande naïveté de l'esprit même. On pensait tout haut, on parlait tout haut, en philosophie et en religion; on fondait partout de nombreuses écoles, dans les rangs des mandarins, des brâhmanes, des bouddhas, des Chaldéens, des mages, des pontifes de l'Egypte, des pontifes de la Phénicie, des Nabim de la Palestine, des Juifs de la Chaldée et de l'Egypte, et quand des guerres de religion s'enflammaient, on s'attaquait à des actes publics, on ne renversait pas les écoles.

« Il est vrai qu'il n'en fut pas toujours de même sous l'ère de l'Islam, durant l'autorité exercée par quelques kalifes de Bagdad, qui se méfiaient de la portée politique et religieuse de la secte des Ismaéliens, après être parvenus à renverser, par son moyen, le primitif califat des Oméyades; mais il n'y eut dans toutes ces persécutions, aucun système suivi, ni aucune règle de permanence. Pareille chose se vit dans l'Europe du moyen âge, où l'Eglise frappait les sectes qui conspiraient son anéantissement, sans avoir la prétention de s'emparer, en maîtresse absolue, de l'empire des intelligences. Certes, la plus grande latitude, en fait de liberté d'esprit, n'a jamais manqué aux universités et aux écoles du moyen âge.

« Comme je l'ai dit, ce ne fut que sous l'autorité de César-Auguste qu'il s'établit un système d'espionnage *contre la pensée*, un éternel acte de méfiance contre la *liberté de l'esprit* dans l'homme. Tibère était plus hypocrite encore qu'Auguste, et gardait, comme lui, le masque de la liberté sur le visage de la politique. A l'exception de quelques empereurs grands et bons, le reste ne s'en est plus gêné, le reste a *systématisé* la pratique de l'anéantissement de la pensée dans l'homme, jusqu'à ce que la pensée se fît jour de nouveau par le triomphe du christianisme.

« Quand Bysance continua la tradition de l'empire romain; que le César entendit se faire *Pontifex maximus* de fait, non pas, il est vrai, de nom, ce qui se fit déjà sous Constantin, tous les crimes d'opinion devinrent de rechef des crimes d'Etat, des crimes de lèse majesté divine et humaine. La papauté brisa, en Occident, avec ce système, étranger, du reste, aux mœurs des peuples

germaniques qui venaient s'y asseoir. Il faut remonter aux temps de la monarchie absolue, dans l'Europe du XVIIe siècle, pour y retrouver de nouveau quelque tentative de surveillance des esprits, substituée à leur direction et à leur gouvernement, si on en avait le génie et la force morale. Qu'en est-il résulté? Les pouvoirs publics y perdirent partout leurs grandes et salutaires initiatives; ils furent à la remorque, ils ne furent plus à la tête des siècles. Comme les flammes d'un volcan, l'esprit philosophique s'échappait souterrainement par toutes les fissures, et il n'y eut que l'esprit religieux qui y périt avec l'esprit politique. Le terrorisme qui s'exerçait sur la conscience, et même sur l'esprit humain, a bien moins réussi encore du temps de la Convention et du Directoire, où l'on insultait jusqu'au nom de Dieu dans les déclamations anodines de Bernardin de Saint-Pierre. »

Nous croyons que le savant écrivain exagère la liberté d'esprit de cette société antique, où Socrate était condamné à mort pour avoir *enseigné* une opinion qui n'avait rien de dangereux pour l'Etat; mais, quoi qu'il en soit, il résulte de ses aveux que la répression de l'hérésie par l'Eglise a été légitime, que la compression de la pensée n'a jamais été le fait de l'Eglise, que l'*Inquisition* n'a quelquefois méconnu le but de son institution (comme il est arrivé en Espagne), que par le fait des gouvernements; enfin que l'intolérance a régné, quoiqu'à divers degrés, dans tous les peuples non catholiques, et que, si cette intolérance n'a pas été, dans le monde antique, jusqu'à la compression de la pensée, elle a été excessive, et a atteint ses dernières limites, chez tous les pouvoirs qui se sont posés en adversaires de l'Eglise, de sorte que l'erreur a été plus tolérée avant l'ère chrétienne que la vérité depuis.

Au mois de janvier 1856, il s'est engagé, sur la question de la liberté de conscience, une polémique très-vive entre le *Journal des Débats*, représenté par MM. de Sacy et Alloury, et l'*Univers*, représenté par M. Dulac. Ce dernier a jeté tant de lumières sur cette question, qu'on doit se réjouir des erreurs avancées par le *Journal des Débats;* car elles ont été l'occasion d'un travail qui a mis la vérité dans tout son jour. Nous ne pouvons résister au désir de transcrire ici quelques passages des articles de M. Dulac. Nos lecteurs y admireront avec nous une clarté parfaite et une logique irrésistible, au service des vues les plus élevées et les plus ingénieuses.

M. Dulac s'exprimait ainsi le 6 janvier 1856 : « Oui, la liberté de conscience est un droit sacré, imprescriptible de l'homme, un droit qu'aucun pouvoir humain ne peut violer sans crime, et dont la sainte Eglise catholique est ici-bas la gardienne et la protectrice; mais cette liberté ne consiste pas dans le prétendu droit de préférer le mal au bien, l'erreur à la vérité. L'esprit abusé par l'erreur, le cœur perverti par le mal, n'est pas libre; il est esclave, et la conscience n'est réellement affranchie que lorsqu'elle a brisé ce double joug, que lorsqu'elle est en possession de la vérité et de la vertu. La liberté de conscience consiste donc dans le droit de croire la vérité, de la professer, de la propager, de la pratiquer sans obstacle et sans entraves, et elle ne se trouve dans sa plénitude qu'au sein des sociétés constituées catholiquement, où le pouvoir humain, docile à la voix de l'Eglise, écarte tout ce qui pourrait empêcher l'action et l'expansion de la vérité, que l'Eglise enseigne infailliblement. La répression des erreurs qui s'opposent à la vérité, qui séduisent et entraînent les âmes, qui enlèvent aux hommes la sainte liberté des enfants de Dieu pour les rendre esclaves de Satan, cette répression, loin d'être contraire à la vraie liberté de conscience, en est donc, au contraire, la sauvegarde et la condition. Quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, la paix est impossible.... Toute parole d'erreur, toute action mauvaise blesse nécessairement, à quelque degré, la vérité et la vertu, et réciproquement, toute bonne action, toute parole de vérité blesse nécessairement, à quelque degré, le vice et l'erreur. La liberté de la vérité diminue donc dans la mesure où la liberté de l'erreur augmente; tout ce qui est donné à l'une est ôté à l'autre, et la prétention d'assurer en même temps une égale liberté à toutes deux n'est pas seulement immorale et contraire aux droits souverains de la vérité, elle est encore impossible à réaliser: c'est le rêve de l'insensé qui veut avoir en même temps la nuit et le jour!...

« Le jour pur et éternel, c'est le ciel; la nuit pure et éternelle, c'est l'enfer. Ici-bas, la lumière a toujours à lutter contre les ténèbres, et alors même qu'elle l'emporte, toutes les ombres ne sont pas dissipées. Après ses triomphes les plus éclatants, l'Eglise militante a encore des erreurs et des vices à combattre. En donnant à ses enfants la loi suprême de justice et de vérité, elle leur enseigne que cette loi inflexible et immuable ne saurait être appliquée ici-bas dans toute sa rigueur, et que Dieu laisse, toujours et partout, sa part à la liberté, ou, pour parler plus exactement, au libre arbitre de l'homme. La conformité absolue des lois civiles et politiques à la loi religieuse est donc un idéal que personne ne rêve. Dans les sociétés les plus croyantes, les plus profondément catholiques, il reste une foule d'erreurs et de désordres que les lois ne répriment pas, ne peuvent pas réprimer. D'autre part, la liberté absolue de l'erreur, la liberté de conscience, comme nos philosophes l'appellent, est une autre chimère; on ne l'a jamais vue, on ne la verra jamais sur la terre. Les sociétés humaines flottent entre ces deux termes extrêmes, se rapprochant plus ou moins de l'un ou de l'autre, sans jamais les atteindre ni l'un ni l'autre, parce que l'ordre parfait n'est pas de ce monde, et parce que l'absence de tout ordre, de toute loi, de toute règle, n'en est pas non plus.

« Entre l'ordre parfait et la négation de tout ordre, les degrés sont infinis : la place qu'occupe chaque société particulière dans cette échelle mobile, est déterminée par ses croyances. Le *Journal des Débats* se figure qu'il dépend d'un gouvernement de faire telles lois qu'il lui plaît; c'est là une grande erreur; sauf les cas de tyrannie violente, qui ne sont jamais durables, les lois sont toujours déterminées par l'état général des croyances et des mœurs. La société n'existe que par l'union des intelligences; les intelligences ne peuvent être unies que par leur adhésion commune à une même vérité, et ce sont les vérités ainsi généralement reconnues et acceptées qui, sous une forme ou sous une autre, deviennent la loi. Il s'ensuit que dans une société composée tout entière de Catholiques fidèles, il est impossible que la loi ne soit pas catholique. Pareillement, dans une société composée de Catholiques et de protestants, ce sont les croyances communes aux protestants et aux Catholiques qui font la loi, et dans une société formée de Chrétiens et d'incrédules, les croyances communes à ces incrédules et à ces Chrétiens. Il y a là un fait nécessaire, une loi de la nature humaine, qu'il serait insensé de méconnaître, et contre laquelle on essayerait vainement de lutter; mais c'est précisément ce qui justifie les efforts des sociétés purement catholiques pour empêcher les erreurs contraires à la foi commune de se répandre dans leur sein. Elles savaient que ces erreurs n'étaient pas innocentes, puisque l'autorité compétente, l'Eglise, les déclarait coupables; et elles voyaient que ces erreurs étaient souverainement dangereuses, puisqu'elles ne pouvaient s'établir, gagner du terrain, prévaloir, sans amener la destruction de l'ordre social existant. L'événement n'a que trop justifié leurs prévisions et leurs craintes. L'erreur a prévalu, la société ancienne a disparu, et nous sommes dans une société nouvelle. Celle-ci tient-elle une autre conduite? Non, elle a des lois qui sont l'expression des croyances acceptées, et reconnues comme obligatoires par la généralité de ses membres; et ces croyances, elle ne souffre pas qu'on les attaque, elle les défend avec une suprême énergie contre toute erreur qui les met en péril; témoin le socialisme.

« Liberté et protection pour les consciences soumises aux croyances communément reçues; répression et châtiment pour les consciences qui leur sont rebelles, telle est la loi. Sous ce rapport, il n'y a aucune différence entre la société ancienne et la société nouvelle : entre elles, toute la différence consiste en ce que le fonds commun de croyances et de vérités qui sont l'âme d'une société, et qu'elle défend comme sa vie, était infiniment plus riche, plus grand dans la société ancienne, et qu'il est dans la société moderne singulièrement appauvri. *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* (*Psal.* XI, 2.) Il en résulte que le lien social est chez nous sans consistance, et qu'au milieu de nos divisions, nous sommes réduits à invoquer la force, pour qu'elle supplée, autant qu'il est en elle, à cette puissance de la vérité, qui peut seule unir véritablement les âmes, et faire l'unité d'un peuple. En un mot, nous sommes, plus qu'on ne le fut jamais depuis l'origine des sociétés chrétiennes, éloignés de l'ordre parfait, rapprochés de l'anarchie complète. Et voilà de quoi nous tirons vanité !

« Demander qu'on donne à la société moderne les lois de l'ancienne, sous prétexte que celle-ci était plus parfaite, serait insensé. Mais il n'est pas moins extravagant de prétendre que la société ancienne aurait pu avoir les lois de la société nouvelle, que notre société est l'archétype auquel toute société sur la terre est tenue de se conformer. Le *Journal des Débats*, qui donne en plein dans cette folie, trouve habile de nous imputer la folie contraire. Nous avons dit en toutes lettres qu'aujourd'hui, en France, le droit des protestants à la liberté de conscience était un droit réel, quoique ce ne fût pas un droit divin, mais un droit d'origine humaine, et pareil à tous ceux qui naissent des traités, des conventions, des lois particulières, etc. Voici comment le *Journal des Débats* traduit nos paroles : *On accepte la tolérance comme un fait, on la repousse comme un droit.* Il ajoute : *Un jour ne viendra-t-il pas où la civilisation fera justice de la polygamie? qui peut ne pas désirer ce jour? pourquoi un jour ne viendra-t-il pas aussi où l'on abolirait la tolérance de l'hérésie, si cette tolérance est un mal? Pourquoi l'hérésie ne serait-elle pas replacée au rang des plus grands crimes? et comment l'*Univers *peut-il se défendre de désirer ce jour, et de l'appeler de tous ses vœux?*

« Certes, l'*Univers* ne s'en défend pas : il espère fermement qu'un jour Dieu fera, à nos frères égarés, la grâce de rentrer au bercail, et il demande la même grâce pour les philosophes. Alors la société tout entière étant composée de Catholiques, elle sera naturellement, nécessairement constituée catholiquement, et elle ne permettra pas à l'hérésie de reparaître dans son sein, pour y porter de nouveau la division et la ruine; mais qu'a de commun ce désir, cette lointaine espérance, avec l'intention que le *Journal des Débats* se plaît à nous attribuer, malgré nos protestations, de violer aujourd'hui ou demain, enfin, dès que nous le pourrons, les droits dont protestants et incrédules sont en possession, et de chercher à obtenir par la violence ce qui ne peut être que le fruit du temps, d'une transformation réelle des cœurs et des intelligences? Le *Journal des Débats* espère qu'un jour la civilisation fera justice de la polygamie L'accuserons-nous pour cela de vouloir enlever aux Arabes (de l'Algérie) la liberté de leur religion, et de leur refuser tout droit à la tolérance? Il appelle de tous ses vœux le jour où, pour nous servir des expressions qu'il affectionne, *le fanatisme orthodoxe* aura complétement disparu de la terre : l'ac-

cuserons-nous de vouloir nous dépouiller de nos droits, de notre liberté, et d'appeler sur nous la violence et la persécution?

« La co-existence du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur, étant la condition des sociétés humaines, et la mesure de la tolérance accordée à l'erreur et au mal étant forcément déterminée par la situation intellectuelle et morale, par les croyances et les mœurs de chaque société particulière, s'ensuit-il que, dans les sociétés où l'erreur s'est établie, et a conquis non-seulement la tolérance, mais encore la liberté, et des droits pareils à ceux de la vérité, les gouvernements soient dispensés de tout devoir envers la vérité, de toute action contre l'erreur? On ne saurait le prétendre, sans soutenir qu'il y a des situations qui affranchissent l'homme de toute loi morale. Un gouvernement n'est pas une pure abstraction; ce sont des hommes, et non pas des êtres de raison qui gouvernent. Or tout homme est tenu de défendre la vérité et la justice, de combattre l'erreur et le mal de tout son pouvoir, et cette obligation pèse sur les princes, comme sur les autres mortels. Sans aucun doute, les princes doivent respecter les lois, et tous les droits, toutes les libertés qu'elles garantissent; leur devoir est de n'agir qu'avec sagesse, prudence, douceur, et d'éviter jusqu'aux apparences de la violence et de la tyrannie; dans l'intérêt même de la vérité et du bien, ils doivent s'abstenir de tenter l'impossible ou simplement le périlleux, et traiter toujours avec respect le peuple qu'ils ont l'honneur de conduire; mais, tout cela entendu, ils demeurent soumis à l'obligation commune de faire le bien et d'empêcher le mal, autant qu'ils le peuvent, de s'unir à l'Eglise, et de l'aider dans l'accomplissement de sa mission divine, autant que le comporte l'état de la société dont ils ont la charge. Plus une société est plongée dans le mal,.... plus son gouvernement est obligé de travailler, par tous les moyens convenables, à la guérir, à la retirer de cet état de décadence pour l'élever à un état meilleur. En un mot, les gouvernements ne sont pas faits pour assister, les bras croisés, aux luttes des bons contre les méchants; ils sont faits pour soutenir les bons dans ce combat... Toute autre politique serait une politique immorale et sceptique, quoi que puissent prétendre des écrivains qui, tout en déclamant contre le scepticisme en politique, refusent aujourd'hui aux gouvernements le droit de reconnaître la vérité et de la servir. »

Le même auteur s'exprimait ainsi dans l'*Univers*, le 12 janvier 1856 : « M. de Sacy s'empare de ce fait que nous reconnaissons le droit des protestants, et nous envoie cet argument : *Aux yeux de l'*Univers, *l'anarchie en matière de croyances est la destruction de tout ordre social. C'est donc la destruction de tout ordre social que l'*Univers *nous concède, en consentant à reconnaître comme un droit... la liberté des protestants...*

« Nous répondons : L'anarchie, en matière de croyances, est le fait de la division des intelligences en une multitude de croyances contraires; or le droit reconnu aux dissidents n'est pas cette anarchie. Dans la société présente, il n'en est pas même la cause, puisqu'il est certain que cette anarchie existait bien avant que ce droit fût reconnu, et puisqu'il est évident qu'elle subsisterait encore, quand même ce droit serait retiré. Donc, en consentant à reconnaître ce droit, nous ne concédons en aucune manière, ni l'anarchie des croyances, ni la destruction de l'ordre social qu'à la longue elle doit amener.

« Ajoutons quelques remarques :

« Le droit des protestants ne dépend pas de nous, il n'est pas parce que nous le reconnaissons, mais nous le reconnaissons parce qu'il est, parce que ce serait une injustice de le méconnaître. Qu'il entraîne de graves et très-graves inconvénients, nous en sommes convaincus; mais si chacun se croyait permis de nier les droits d'autrui, sous prétexte qu'il les trouve dangereux et nuisibles, il n'y aurait plus de droits. Le respect du droit est aujourd'hui singulièrement affaibli dans les âmes; on ne le retrouve guère que dans les consciences catholiques; dès qu'un droit déplaît ou gêne, on ne se fait aucun scrupule de le violer. C'est ainsi qu'en Espagne, en Piémont, les droits les plus certains, les plus sacrés, sont foulés aux pieds par l'unique raison que ces droits sont utiles à l'Eglise, et par conséquent dangereux pour ses ennemis. C'est ainsi qu'en Allemagne les droits garantis par les traités à l'Eglise et aux populations catholiques sont chaque jour violés, sous le même prétexte, par les gouvernements protestants. C'est ainsi que le *Journal des Débats* applaudit à ces injustices et à ces spoliations. On n'a jamais tant parlé du droit; jamais il ne fut plus universellement méprisé. Pour nous, nous n'avons pas deux poids et deux mesures, et quoique nous refusions de voir dans le droit des protestants un de ces droits premiers, absolus, universels, que l'homme tient de sa nature, et qui appartiennent, de droit naturel et divin, à toute conscience; quoique nous ne puissions y voir qu'un droit d'origine purement humaine, qu'un droit acquis comme tous ceux qui naissent des contrats, des conventions, des traités, des lois particulières, etc., nous disons que c'est un vrai droit, et nous demandons qu'on le respecte, quelles que soient d'ailleurs les conséquences fâcheuses qu'il peut entraîner; de même que nous demandons aux gouvernements protestants ou incrédules de respecter, dans leur pays, non-seulement les droits imprescriptibles et éternels de l'Eglise catholique, mais encore ses droits acquis.

« En second lieu, le droit des protestants et des Juifs n'est pas la cause de l'anarchie des croyances; il n'est qu'un effet, et l'un des moindres effets d'une anarchie préexistante. Plût à Dieu qu'il n'y eût entre les enfants de la France d'autres causes de division que le protestantisme et le judaïsme!

De quel poids seraient dans la balance douze cent mille protestants (ce nombre nous paraît exagéré, au moins d'un quart), et quelques milliers de Juifs? L'incrédulité fait bien d'autres ravages, et la *Presse*, le *Siècle*, le *Journal des Débats*, ont une autre influence que les *Archives du christianisme*, la *Revue chrétienne*, ou l'*Univers israélite*. Si l'anarchie intellectuelle et morale n'avait pas préexisté dans les classes élevées de la nation, jamais, ni les protestants, ni les Juifs n'auraient acquis les droits qu'ils ont aujourd'hui, et que nous devons tous respecter. Il est donc bien évident que, quand même la justice nous permettrait de leur ravir ces droits, nous n'y gagnerions rien, et que l'anarchie des croyances n'en serait pas diminuée.»

Après avoir fait remarquer que si, dans une société *une*, la force peut empêcher les progrès d'une secte naissante, elle ne peut refaire l'unité de croyance dans une société divisée, M. Dulac continue ainsi :

« Ainsi l'*Univers* concède : 1° que l'anarchie des croyances est la destruction de tout ordre social; 2° qu'en France, aujourd'hui, les croyances sont multiples, et que, cette division allant toujours croissant, l'ordre social est sérieusement menacé; 3° que la liberté extérieure des diverses croyances est une suite nécessaire de cette anarchie intérieure, qui dissout l'union des âmes; 4° qu'il ne sert de rien de détruire l'effet tant que subsiste la cause, et que, la cause étant intérieure et spirituelle, elle ne peut être directement et immédiatement atteinte par le pouvoir humain.

« En d'autres termes, l'*Univers* concède ce qu'il a concédé depuis le premier jour de cette discussion, que, dans la société présente, la liberté des protestants, des Juifs, des philosophes, etc., est un droit, et que ce droit doit être respecté; mais par là, il ne concède pas, comme vous le prétendez, l'anarchie des croyances et la destruction de l'ordre social, qui en est la suite, car cette liberté et cette anarchie sont distinctes, comme l'effet est distinct de la cause. Nous accordons que l'effet durera tant que subsistera la cause; nous n'accordons point que la cause soit à respecter; nous soutenons, au contraire, qu'on doit la combattre énergiquement; mais nous disons que cette cause étant, de sa nature, intellectuelle et morale, l'action directe de la force serait impuissante, et qu'il faut avoir recours à des remèdes d'un ordre plus élevé. L'Eglise, s'il plaît à Dieu, refera l'unité dans ce royaume de France, où l'hérésie et l'incrédulité l'ont détruite, mais elle la refera dans l'Europe incrédule, comme elle la créa autrefois dans le monde païen, par une action aussi lente que patiente, aussi douce qu'irrésistible. Dieu suscitera des rois et des empereurs pour l'aider dans cette œuvre de résurrection, mais l'Eglise ne leur demandera jamais d'agir violemment, ni de violer la justice et les droits acquis.

« M. de Sacy reprend son argument et le présente sous une autre forme. Nous avons remarqué que les religions fausses engendrent la corruption des mœurs, et nous avons allégué, en preuve, l'état des mœurs dans les pays idolâtres, dans les pays musulmans, dans les pays schismatiques et dans les pays protestants. M. de Sacy s'en tient à ces derniers, il veut bien ne rien dire des autres; mais, pour les protestants, il ne peut souffrir une pareille accusation. Il n'y a pas moyen d'intercaler ici une dissertation sur ce point particulier, et je me contente de maintenir mon assertion pour voir quel parti M. de Sacy prétend en tirer. *La liberté du protestantisme*, dit-il, *c'est donc la liberté d'un culte qui conduit à l'immoralité, qui est immoral par lui-même.* Oui, et il en est de même, à différents degrés, de tout culte, de toute religion, de toute doctrine fausse : la vérité seule est pure et toute sainte. *Et cependant l'*Univers *n'en proteste pas moins qu'à ses yeux, la liberté des protestants est un droit réel.* Absolument comme le *Journal des Débats* proteste que les musulmans de notre colonie africaine, ont un droit réel à la liberté de leur religion, bien qu'à ses yeux, cette religion, qui consacre la polygamie, soit l'immoralité même. Pour nous, nous ne disons pas que le mahométisme ou le protestantisme aient des droits, car nous ne pouvons reconnaître aucun droit à l'erreur, mais nous disons que les protestants et les musulmans en ont. . . . . Assurément on doit faire tout au monde pour convertir les Arabes de l'Algérie; mais en attendant qu'ils soient convertis, on est obligé de respecter leur liberté religieuse; de même, les Catholiques font tout ce qui dépend d'eux pour convertir les protestants; mais en attendant que cette conversion soit opérée, ils sont tenus de respecter leurs droits. Dans une société divisée de croyance, pour immorale que soit l'une ou l'autre des croyances qui y ont quelqu'empire, cet état de choses est inévitable. Toute religion considère ses rivales comme fausses, et par conséquent comme immorales; si cette immoralité est une raison de nier le droit, toute religion niera le droit des autres, et alors ce n'est plus la société, c'est la guerre. Remarquons en outre qu'en France, très-heureusement, le développement des germes d'immoralité que le protestantisme porte en lui-même, se trouve arrêté par deux causes puissantes : d'abord par l'influence des mœurs catholiques, que les populations protestantes subissent à leur insu et nécessairement; ensuite par les lois : le divorce, par exemple, n'est pas permis chez nous, quoique la doctrine protestante l'autorise, et le divorce est certainement une source féconde d'immoralité. Enfin, ce n'est pas la liberté laissée aux protestants qui est immorale, c'est leur doctrine; or, dans la société présente, cette doctrine ne serait pas étouffée, elle serait ranimée, au contraire, si, par une injustice criante, et qui serait une véritable persécution, on leur enlevait la liberté et leurs droits acquis. Je conclus donc, qu'en reconnaissant ces droits et cette liberté, je

ne concède rien qui soit de nature à accroître la corruption des mœurs. »

A M. de Sacy, affirmant que l'unité de croyance n'a jamais existé pour les choses de l'ordre surnaturel, et citant en preuve les albigeois et autres sectes, M. Dulac répond : « Il faut, pour qu'une société soit catholique, que ses lois soient en parfaite harmonie avec les lois de la religion, et que cette union des deux ordres soit librement acceptée par la masse de la nation. Cela posé, je ne conçois pas que l'on puisse dire qu'il n'y a jamais eu de société catholique. Est-ce que l'unité catholique n'a jamais existé en Espagne, en Italie, en France, dans toute l'Europe? Est-ce que les vaudois, les albigeois et les autres sectes ont duré pendant tout le moyen âge? Est-ce que ces sectes, révoltées contre l'ordre social, et devenues, dès le moment de leur apparition, l'objet de la haine universelle, n'attestent pas elles-mêmes la grandeur et la force de l'unité qu'elles voulaient détruire? Est-ce qu'elles étaient plus nombreuses que les socialistes de nos jours, et dira-t-on que la société aujourd'hui a cessé de reconnaître le droit de propriété, parce qu'une secte s'est formée qui nie ce droit?

« Je tiens donc pour incontestable qu'il y a eu et qu'il peut y avoir des sociétés catholiques, c'est-à-dire, des sociétés où règne l'unité de la religion catholique, et qui coordonnent leurs lois à cette unité. De telles sociétés ont-elles le droit d'exister? sont-elles légitimes? M. de Sacy le nie, par cette unique raison que, dans ces sociétés, il y a toujours eu quelques hérétiques, et que souvent des sectes se sont formées dans leur sein. C'est à peu près comme si l'on soutenait que les sociétés où le droit de propriété est reconnu, ne peuvent pas exister logiquement, par cette raison que, dans ces sociétés, il y a toujours eu quelques voleurs, et que, de temps à autre, des révoltes ont éclaté dans leur sein pour dépouiller de leurs droits les véritables propriétaires. »

Nous avons commencé par faire connaître les deux articles qui précèdent, parce qu'ils résument assez complétement, sous une forme didactique, ce qu'il est essentiel de savoir sur la question de la tolérance. Cependant, il ne sera pas inutile d'analyser quelques autres articles qui ont paru, les uns avant, les autres après les deux qui précèdent, et au moyen desquels, on pourra suivre dans son ensemble la mémorable discussion de l'*Univers* avec le *Journal des Débats*.

17 décembre 1855. — A propos d'une *Association du libre amour*, établie à New-York, sous la direction de ministres protestants, M. Dulac montre que la liberté de conscience, comme droit *absolu*, ne peut être que la liberté du bien, et que la liberté de conscience pour l'erreur ne peut être qu'un droit humain. Donc, ceux qui font un droit absolu de la liberté de l'erreur, et qui voient un crime dans le concours donné par le pouvoir temporel à l'Eglise, se trompent. La tolérance que l'Eglise permet aujourd'hui d'accorder à l'hérésie ne prouve pas leur thèse, puisque l'Eglise n'a pas toujours agi de la sorte. Donc, autant on nous calomnie en nous accusant de vouloir supprimer le droit humain des protestants, autant on a tort de trouver mauvais que nous attaquions le droit absolu de l'erreur; on dit que nous froissons la société; mais Grégoire XVI a proclamé ce que nous soutenons.

D'ailleurs, si l'homme a absolument le droit de tout croire, il a par là même celui de tout faire. Donc tous les pouvoirs attentent à un droit absolu de l'homme, en empêchant les utopistes d'exécuter leurs rêves. Même aux Etats-Unis, la liberté de conscience n'est pas entière, puisqu'il y a une ombre de société dans ce pays, ce qui suppose des lois et une autorité. Cependant, nulle part on n'a appliqué plus largement le principe de la liberté de conscience; aussi, nulle part il n'y a un tel débordement d'immoralité.

21 décembre. — Le *Journal des Débats*, tout en accordant qu'il faut des limites à la liberté de conscience, prétend que l'homme a assez de sa raison pour se préserver des erreurs dangereuses : on ne voit pas dès lors pourquoi le *Journal des Débats* veut des lois restrictives.

Le *Journal des Débats* admet que la société ne peut refuser à l'homme, le droit de régler sa conduite sur les croyances qu'elle lui reconnaît le droit de professer; et cependant, il prétend que la société ne peut pas déclarer coupables, les croyances qui autorisent les désordres qu'elle proscrit.

De ce que l'homme a la raison et le libre arbitre, le *Journal des Débats* conclut qu'il n'est pas coupable quand il rejette la vérité, et qu'on ne peut le traiter comme tel sans sacrilége.

Nous avons dit : Quoique l'homme soit doué de raison et de liberté, il peut faire le mal; il a donc besoin d'être protégé contre sa faiblesse. Le *Journal des Débats* refuse à la société le droit de s'opposer à la propagande des mauvaises doctrines.

L'Eglise, objecte M. Alloury, en tolérant en certains cas l'hérésie, reconnaît aussi le droit qu'a l'homme, de pouvoir conformer sa conduite à ses croyances. Quel raisonnement! De ce que l'Eglise reconnaît que, pour des motifs tirés de l'ordre humain, on doit, en certains cas, accorder à certains hérétiques le droit de conformer leur conduite à leur croyance, s'ensuit-il que, selon l'Eglise, on ne peut jamais refuser ce droit à personne?

Mais, dit M. Alloury, si cette liberté peut exister sans danger, quand elle est tolérée par l'Eglise, pourquoi serait-elle plus dangereuse, étant proclamée un droit de la conscience humaine? — Jamais cette liberté n'est sans danger; c'est un mal qu'on permet quelquefois, pour en éviter un plus grand.

D'ailleurs, si le droit absolu de tout croire entraîne le droit absolu de tout faire, le droit

humain que nous reconnaissons à certains hétérodoxes de professer leurs croyances, droit qui prend sa source dans l'état de la société, n'a nullement pour conséquence le droit de pratiquer celles de leurs croyances qui sont en opposition avec l'état social; c'est ainsi que les protestants n'ont pas la liberté du divorce. Le droit des protestants n'étant ni absolu, comme le disent les rationalistes, ni octroyé par l'Eglise, comme ils nous accusent de le dire, peut souffrir des restrictions.

4 janvier 1856. — « De ce que l'Eglise admet en certains pays la tolérance de l'hérésie, le *Journal des Débats* avait conclu que l'hérésie n'est après tout qu'un petit péché, aux yeux de l'Eglise; car, disait-il, l'Eglise n'admettrait nulle part la tolérance de l'inceste et de l'adultère, du vol et de l'assassinat. Pour montrer le vice de ce raisonnement, nous faisions observer (dans le n° du 24 décembre) que l'Eglise admet, dans les pays musulmans et dans les pays idolâtres, la tolérance de désordres beaucoup plus graves que l'adultère et le vol; nous ajoutions que la France imite cette conduite de l'Eglise, puisqu'elle tolère en Afrique la polygamie, et nous constations que le *Journal des Débats* approuve cette tolérance, bien qu'il mette les polygames dans la même catégorie que les voleurs et les assassins. De ces simples remarques, nous tirions cette conséquence : Pour le *Journal des Débats*, comme pour nous, pour la France comme pour l'Eglise, la tolérance ne se mesure pas d'après le degré de perversité des doctrines, ou des actes que les doctrines autorisent, mais uniquement d'après la situation et les nécessités de la société particulière, où il s'agit d'en déterminer la portée et l'étendue. M. de Sacy s'écrie... : L'*Univers* range les hérétiques dans la même catégorie que les incendiaires et les meurtriers! »

Il est clair qu'on peut tenir l'hérésie pour un plus grand crime que le vol, sans confondre pour cela l'hérétique avec le voleur. « Lorsque je compare l'hérésie au vol, je suis en présence de deux abstractions, et je n'ai à tenir compte que de la nature même des actes. Lorsque je compare un hérétique et un voleur, je suis en présence de deux hommes, et j'ai à tenir compte de tout ce qui, dans l'homme, peut atténuer et aggraver, faire disparaître ou rendre sans excuse la culpabilité. Nous avons des amis que retiennent dans l'hérésie les mille liens dont la vie humaine est chargée; ils savent, qu'à nos yeux, enlever au Fils de Dieu une âme rachetée de son sang est un crime incomparablement plus grand que de prendre à un homme une pièce de monnaie; mais ils ont apparemment une autre logique que M. de Sacy; car ils n'en concluent pas qu'entre des voleurs et eux, nous ne faisons aucune différence. On raconte que, l'autre jour, un rédacteur du *Journal des Débats* se présentant dans les salons d'un musulman qu'il a l'honneur de connaître, celui-ci s'écria : Vous me traitez de voleur et d'assassin, et vous osez paraître chez moi! L'infortuné rédacteur eut beau protester; on lui remit sous les yeux l'article de M. de Sacy, où il est dit : La polygamie est un cas pendable; le voleur, l'assassin, le polygame ne peuvent s'autoriser de cette tolérance, etc. Nous ne savons pas ce que M. de Sacy a pensé de la colère de ce Turc; mais on voit qu'il raisonne exactement comme lui. »

A notre assertion que les crimes contre l'âme et surtout contre Dieu, sont plus grands que les crimes qui n'atteignent que le corps, M. de Sacy répond que des peines spirituelles seules doivent être appliquées aux erreurs d'opinion, que l'ordre social ne doit pas s'en occuper; car aux yeux de la raison et de l'équité (les seuls principes auxquels il soit assujetti), tuer ou voler son prochain, est un plus grand crime que le simple fait de ne pas penser comme lui, en matière de religion.

M. de Sacy suppose ainsi : 1° que pendant des siècles l'Europe frappait des innocents de peines sévères pour ne pas penser comme leur voisin, et pour des crimes purement intérieurs.

2° Que l'hérésie n'est qu'une simple dissidence d'opinion et non une révolte.

3° Que l'homme n'a aucun moyen de savoir s'il y a une vraie religion.

4° Que la société n'a aucun intérêt à ce qu'on enseigne telle doctrine plutôt que telle autre.

5° Que nulle hérésie n'a jamais produit des incendies, des vols, des meurtres.

6° Qu'aujourd'hui l'hérésie ne peut plus détruire, comme autrefois, une unité qui n'existe plus, et que cependant la répression de l'hérésie était aussi illégitime autrefois qu'aujourd'hui.

7° Qu'on ne doit rien à Dieu, et que le salut des âmes est une chimère.

8° Que l'Etat seul est maître dans l'ordre naturel, et qu'il doit laisser les religions disputer, comme elles l'entendent, sur l'ordre surnaturel.

« Nous lui avons prouvé que sa liberté de conscience, c'était l'anarchie; il se réfugie sous la juridiction de l'Etat; nous lui montrerons que cette suprématie de l'Etat dans l'ordre spirituel (quoique naturel), c'est le despotisme; il se rejettera dans les bras de la liberté de conscience; mais jamais il ne consentira à nous dire comment il entend concilier ces deux principes ennemis. »

Toutes les calamités dont l'hérésie a été la source n'auraient pas eu lieu, dit M. de Sacy, si la société n'avait pas été constituée catholiquement; car alors l'hérésie aurait pu se développer sans lutte. M. de Sacy a emprunté cet argument aux socialistes. Eux aussi disent : « De quelles calamités le tien et le mien ne sont-ils pas la source! que de malheureux condamnés pour avoir porté atteinte au droit de propriété! Si la société n'était pas fondée sur ce droit, on pourrait le contester sans la bouleverser. »

M. de Sacy admet que l'Etat seul peut mettre des limites à la liberté de conscience.

Mais alors qui peut empêcher l'Etat d'user de son droit au profit d'une doctrine? « Et comment pourrons-nous, au nom de la liberté de conscience, condamner les Etats catholiques du moyen âge, l'Etat anglican de la Grande-Bretagne, l'Etat grec de toutes les Russies, ou même simplement cet Etat qui s'appelait Louis XIV et qui ne craignait pas de révoquer l'édit de Nantes? Vous prétendez que tous ces Etats violent les *principes de la raison générale et de l'équité naturelle;* mais ils soutiennent que non, et vous les avez proclamés les seuls interprètes légitimes de la raison et de l'équité. S'ils ne le sont pas, il y a donc quelque part une autorité chargée de cette interprétation, et aux décisions de laquelle l'Etat doit se rendre: c'est précisément ce que prétendent les orthodoxes. Mais Dieu vous garde de les écouter! Force vous est alors de revenir à la définition de M. Alloury, et de dire, qu'en définitive, chaque conscience prononce souverainement et en dernier ressort. Or nous avons vu où cela vous mène.

« Ce n'est pas tout, les Catholiques ont, comme vous, une raison, une conscience, une lumière intérieure; leur reconnaîtrez-vous aussi le droit de se poser en interprètes souverains de la raison et de l'équité? Si vous le leur accordez, vous sera-t-il possible de condamner leur doctrine? Si vous le leur refusez, que devient la vôtre?

« En vérité, je ne vois qu'un moyen de vous tirer d'affaire; c'est de soutenir qu'il n'y a dans le monde qu'un organe fidèle de la raison générale, et de l'équité naturelle, qu'un seul directeur légitime des consciences, le *Journal des Débats.* »

5 janvier 1856. — M. Dulac prouve qu'un écrivain antireligieux peut être plus coupable qu'un voleur, quoiqu'il ait comme celui-ci, ses tentations et ses besoins, tentations d'autant plus fortes, besoins d'autant plus impérieux, que sa nature est plus accessible à la vanité et à toutes les séductions de l'erreur. Ce qui n'empêche pas que cet écrivain ne mérite la considération mondaine dont jouissent une foule d'hommes que Dieu jugera sévèrement, et dont le voleur est dépouillé par un préjugé utile à la conservation de la société.

20 janvier 1856. — La force ne peut rien sur les âmes, dit le *Journal des Débats;* donc il ne faut pas l'employer contre les hérétiques. Il suivrait de là, avons-nous répondu, qu'il ne faut pas employer la force contre les voleurs; car la prison ne les convertit pas. Le *Journal des Débats* répond qu'il y a une différence entre l'hérétique et le voleur. Donc s'il ne faut pas punir les hérétiques, ce n'est plus parce que la force ne peut rien sur les âmes; c'est parce qu'un hérétique n'est pas coupable; ce qui suppose que l'Eglise catholique n'est pas la vraie religion. Ainsi quoiqu'il ne le veuille pas, le *Journal des Débats* fait de la théologie. Du reste, il ne répond rien à nos arguments tirés du socialisme qu'il veut réprimer, et du droit que l'Etat devait avoir, autrefois comme aujourd'hui, de proscrire les erreurs qu'il jugeait dangereuses.

Toutes les persécutions ont augmenté les dissidences, dit M. de Sacy. Ce qui est vrai, c'est que la répression ne suffit pas, mais l'expérience prouve qu'elle a été très-utile; avant le moyen âge et après, les hérésies ont été bien plus nombreuses que dans les temps où la société était catholique; et l'anarchie actuelle des croyances vient précisément de ce que la révolte de Luther n'a pas été réprimée, les grands ayant favorisé le mouvement qu'ils devaient combattre.

M. de Sacy dit qu'il valait mieux employer au moyen âge les remèdes moraux, seuls possibles aujourd'hui. C'est comme si l'on disait : il vaut mieux laisser la peste se répandre, et la combattre avec des remèdes, que d'en prévenir l'invasion

En employant la force, dit-il encore, on en *autorise* l'usage contre soi-même. Donc le juge, qui fait mettre le voleur en prison, autorise celui-ci à l'y mettre à son tour; si l'iniquité s'empare de la force, elle n'attendra, pour en user, aucune autorisation. Le devoir de ceux qui en sont dépositaires est donc d'en user eux-mêmes, pour que les méchants ne s'en emparent pas.

M. de Sacy prétend que la violence de langage de l'*Univers* prépare une réaction. Ainsi, lui et ses amis prétendent que l'Eglise a commis des atrocités pendant des siècles; l'*Univers* lui prouve qu'il se trompe; que l'Eglise est pure de toute injustice, et c'est l'*Univers* qui prépare la réaction! D'ailleurs la violence ne fait pas vivre une œuvre, elle la tue, et nous vivons. « Ce qui blesse dans l'*Univers* ce n'est pas sa parole, mais les vérités que cette parole rappelle. Vérités cruelles, nous le savons, parce qu'elles condamnent toutes les erreurs et tous les préjugés du temps, parce qu'on ne peut pas les entendre impunément, et que, bon gré, mal gré, elles pénètrent dans l'âme, obligeant ceux-mêmes qui les repoussent en nous injuriant, à les reconnaître et à leur rendre hommage au fond de leur conscience. Voilà ce qui les irrite. De quoi le *Journal des Débats* a-t-il paru surtout blessé dans cette discussion? De ces vérités simples et élémentaires, écrites dans le catéchisme : que l'homme peut connaître la vraie religion, et qu'il est inexcusable de négliger les moyens que Dieu lui donne d'avoir cette connaissance; que l'hérésie est un crime, et que ceux qui propagent les doctrines d'erreur sont de grands coupables. »

Enfin, on dit que nous avons rejeté le masque du libéralisme sous lequel nous nous étions d'abord cachés. Et le journal qui parle ainsi est connu pour avoir pris tous les masques, tellement que les uns le croient protestant, les autres rationaliste, et quelques-uns catholique. Nous avons pris le masque du libéralisme? « A quelle époque, s'il vous plaît? Citez le jour; nous prouverons que, ce jour-là, nous vous combattions, et qu'alors, comme aujourd'hui, vous nous traitiez de fanatiques, d'ennemis irréconci-

liables de la tolérance et de la liberté. »

Un écrivain belge, le P. Dechamps, de l'ordre des Rédemptoristes, dans un ouvrage intitulé : *La parole de Pie IX*, ou *la douleur, la joie et l'espérance de l'Eglise*, s'exprime ainsi :

« Si, par liberté *absolue* de conscience, on veut dire celle dont jouit tout homme au fond de son âme, et par laquelle il use bien ou mal de son libre arbitre, pour penser, désirer, vouloir, aimer ou haïr ce qui lui plaît, à charge d'en rendre compte à Dieu seul : cette liberté a existé toujours.

« Mais si on entend la liberté de la *manifestation* et de la profession de tout ce que l'homme peut penser et vouloir, la liberté du *culte* de quelque doctrine que ce puisse être, cette liberté-là n'a existé jamais.

« Comment ! mais c'est la grande conquête moderne !

« O simplicité des sages ! si certains évangéliques de nos jours, les mormons, par exemple, s'avisaient d'établir ici leur culte au nom de la Bible, de prêcher et de pratiquer la polygamie, croyez-vous qu'on les laissât faire ?

« Si les fils du prophète le tentaient au nom du Coran, croyez-vous qu'on les laissât faire ?

« Si les croyants fanatiques de la réhabilitation de la chair, prétendaient élever des temples à la déesse autrefois vénérée à Corinthe et l'honorer par l'imitation des fêtes honteusement célèbres du paganisme, croyez-vous qu'on les laissât faire ?

« Si les apôtres de la reconstitution du droit et de la propriété sur les bases nouvelles que vous savez, élevaient des chaires pour leur apostolat, afin de la rendre plus populaire, et de communiquer aux masses la *foi vive* qui leur serait si facile, croyez-vous qu'on abritât leur parole à l'ombre de la liberté de conscience ?...

« La liberté absolue de conscience est donc une chimère. Toujours et partout le principe contraire a été et sera le maître ; il variera dans ses applications, selon l'état des esprits, et l'ensemble des opinions, des vertus ou des faiblesses publiques ; mais en lui-même il ne sera jamais ébranlé. »

M. Dulac dit dans l'*Univers* du 29 mars 1856 au *Journal des Débats*, qui avait avoué que le gouvernement ne devait pas permettre aux ministres protestants, de prêcher des doctrines contraires à *l'ordre public* : « Cette réponse nous satisfait pleinement : il en résulte que dans les Etats où les doctrines protestantes sont contraires à l'ordre public, le gouvernement, protecteur naturel et légal de cet ordre, ne doit pas autoriser les ministres protestants à prêcher ces doctrines. Il en résulte aussi que, lorsque le protestantisme a paru dans le monde, les gouvernements qui l'ont autorisé, qui lui ont permis de s'établir dans leurs Etats, ont manqué à leur devoir de la manière la plus grave, puisque la prédication protestante devait avoir et a eu réellement pour effet d'exciter la haine, la discorde et la guerre civile entre les citoyens. Ces conséquences du principe posé par le *Journal des Débats* ne nous déplaisent point et nous les acceptons. Quant au principe même, quelque distinction serait nécessaire, et le *Journal des Débats* devrait expliquer ce qu'il entend par ces mots *ordre public*. Croit-il que la prédication du christianisme, sous les empereurs païens, fut contraire à l'ordre public, et que ces empereurs eussent le droit de proscrire le christianisme ? Entend-il justifier les persécutions ? De même, pense-t-il qu'aujourd'hui, en Chine et dans les pays idolâtres, les persécuteurs des Chrétiens soient dans leur droit ? Est-il d'avis qu'en Turquie les doctrines contraires à la polygamie, soient aussi des doctrines contraires à l'ordre public, etc., etc. ? S'il le croit, il légitime toutes les persécutions, toutes les tyrannies ; s'il ne le croit pas, il doit distinguer entre l'ordre public conforme à la vérité et à la justice, et l'ordre public qui viole la justice et la vérité. Or il ne peut faire une pareille distinction, qu'en vertu d'un principe supérieur qui lui montre avec certitude où est la vérité, où est la justice. Ce principe, les Catholiques le trouvent dans la doctrine catholique infailliblement interprétée par l'Eglise. Mais le *Journal des Débats*, où le prendra-t-il ? Il nous parlera, comme il l'a déjà fait, de la raison, de la conscience : quel est l'interprète infaillible de la raison, de la conscience ? Les gouvernements : alors la difficulté se représente : les empereurs païens, les gouvernements idolâtres, les sultans sont les interprètes de la raison, et toutes les persécutions, toutes les tyrannies se trouvent justifiées. Reste que chacun soit l'interprète légitime de la raison, et alors, de quel droit le *Journal des Débats* refuse-t-il cette prérogative aux Turcs, aux mormons, aux ministres protestants qui légitiment la polygamie, aux socialistes, etc. ? »

Dans le même numéro, M. Dulac répond à une autre objection du *Journal des Débats*, objection qui consiste à dire que la justice n'est pas une affaire de nombre, et qu'ainsi il y a autant de mal à *étouffer* une conscience dans un pays où règne l'unité catholique, qu'il y en aurait à en étouffer des millions, dans les pays où il y a division de croyances. Il est clair qu'en *empêchant* la diffusion de l'erreur, les gouvernements empêchent d'*étouffer* les consciences, et que ce devoir, qui est toujours le leur, ne peut pas toujours s'exercer de la même manière.

M. le duc de Noailles, dans l'histoire de Mme de Maintenon, ouvrage écrit avec noblesse, a consacré plus de 440 pages à la révocation de l'édit de Nantes. Cette discussion, qui nous paraît trop étendue, eu égard au cadre qui la renferme, contient un grand nombre de faits et de réflexions, qui sont de nature à dissiper des erreurs trop populaires ; nous allons en rapporter quelques extraits. M. de Noailles dit, en parlant des luttes religieuses du XVIe siècle : « Les historiens de ces temps malheureux ont l'habitude de considérer les protestants comme des victimes, sans remarquer qu'ils se montrèrent tout aussi intolérants, aussi

fanatiques, et aussi persécuteurs dans les provinces où ils furent les plus forts, que les Catholiques dans celles où ils dominèrent. Tout le Midi fut rempli de leurs spoliations, de leurs dévastations, et souvent de leurs meurtres. Avant le massacre de la Saint-Barthélemy, Nîmes vit, dans ses murs, deux massacres des Catholiques par les protestants; l'un, qui s'appela la Michelade, pendant la nuit de saint Michel en 1567, et un autre semblable en 1569. »

« L'édit de Nantes, dit plus loin le même auteur (t. II, p 24), ne fut pas, comme plusieurs se l'imaginent, une concession spontanée, œuvre du génie de Henri IV, qui fonda la liberté religieuse dans toute la France, telle qu'elle existe aujourd'hui. Ce fut d'abord une véritable négociation, suivie avec les réformés, comme de puissance à puissance, qui dura plusieurs années, où l'autorité royale eut à se débattre contre des conditions très-dures, et dans laquelle elle accorda le moins qu'elle put. Ce fut ensuite un simple renouvellement des anciens édits, où l'on n'admit nullement le principe général de la liberté des cultes, mais où l'on établit seulement, en faveur des protestants, un droit exceptionnel et limité. »

L'auteur décrit ensuite (p. 236) les assemblées générales des protestants qui étaient de véritables assemblées politiques (avec députés des gentilshommes, des ministres et du tiers-état), puis les synodes et les assemblées provinciales, dont l'objet était mixte: enfin, les assemblées religieuses telles que consistoires et colloques. « Cette vaste organisation, subsistant par elle-même dans le royaume, dont une religion particulière était l'âme, qui avait son passé et son histoire, ses places fortes et ses ports, ses alliés à l'étranger, ses juges spéciaux et ses assemblées publiques, offrait quelque chose d'imposant et de redoutable, et constituait le parti protestant en manière de république, au sein de la monarchie. » Suit le tableau des actes de l'assemblée de la Rochelle, qui s'arrogea tous les droits de souveraineté, divisa la France par cercles à l'instar des Pays-Bas, nomma les généraux, ordonna les levées, et imposa des subsides.

M. de Noailles dit ensuite, que la révocation de l'édit de Nantes fut une grande faute, mais qu'il ne faut pas la confondre avec ses suites qui eurent beaucoup plus que l'acte lui-même le caractère de persécution, et surtout que cette faute fut celle du siècle tout entier, qui approuva avec enthousiasme la décision de Louis XIV.

« Il faut d'abord savoir qu'au XVIIe siècle, la tolérance, ou pour s'exprimer plus justement, la liberté des cultes, était un principe inconnu qui ne s'accordait avec aucune tradition, n'était appliqué nulle part, et n'avait existé dans aucun pays... Il avait bien existé, dans l'antiquité, une certaine tolérance générale chez les païens, parce que, dans la religion païenne, il n'y avait pas de dogmes, il n'y avait que des cérémonies et des rites. Rien n'empêchait d'y admettre tous les dieux, puisque la doctrine d'aucun de ces dieux ne contredisait celle des autres. Mais déjà, dès cette époque, le pouvoir politique, regardant la religion comme la base nécessaire de la société, et comme le plus ferme appui du gouvernement et des lois, avait établi une étroite union entre elle et l'Etat, non-seulement en entourant ses ministres d'honneurs,.. mais en réprimant les attentats publics de l'impiété, et en consacrant même ce principe de l'intolérance civile qu'on croit avoir été introduit par le catholicisme... Ceux qui vantent la tolérance païenne oublient ces édits sanglants qui, pendant trois siècles, ont fait ruisseler le sang des Chrétiens dans tout l'empire. »

Le christianisme, ajoute en substance M. de Noailles, avait bien une intolérance dogmatique, qui n'est autre chose que la loi du bon sens : car comment deux dogmes contradictoires pourraient-ils être vrais tous les deux? Mais il ne prêchait pas l'intolérance civile, en ce qu'il ne forçait personne à croire, et n'employait que l'arme de la persuasion. Si donc les peines temporelles contre l'hérésie sont entrées dans le droit public européen, la cause en est plus politique que religieuse, et pour la découvrir, il faut remonter jusqu'au droit romain... Un acte d'impiété ou un sacrilége semblait aussi digne de châtiment qu'un vol ou un assassinat; même dommage semblait causé à la société, et on s'attachait à écarter et à réprimer tout ce qui pouvait diminuer le respect pour la religion. C'est à ce titre principalement que les hérésies furent proscrites.

« L'Eglise (p. 290), unie à l'Etat par tant de liens qui ne pouvaient se rompre, se trouvait, en quelque sorte, obligée d'approuver cette intolérance civile, fondée sur les traditions et les intérêts de l'Etat lui-même, mais elle ne prétendait pas qu'elle fût commandée par la religion. Les maximes, à cet égard, étaient... que l'usage du pouvoir temporel ne devait jamais aller jusqu'à extorquer, par la violence, une profession de foi ou un désaveu de l'erreur; que l'unique objet des édits devait être de punir les actes extérieurs d'impiété, et d'empêcher, autant que les circonstances le permettaient, la profession publique des fausses religions.... Telles étaient les règles fondamentales du droit public européen quand le protestantisme parut... Nous pouvons en déduire deux observations : la première, que l'intolérance civile est un fait politique qu'on ne doit pas imputer à l'Eglise; la deuxième, que ce n'est point Louis XIV qui l'a inventée. Il est vrai que les idées de tolérance ont toujours dépendu un peu de la place que la religion a occupée dans les esprits. La perfection chrétienne, aussi bien que la civilisation, la commande aux hommes; mais il est plus facile d'être tolérant à ceux qui ne croient pas, et de supporter toutes les religions, quand on est à peu près indifférent à toutes. Pour nous vanter aujourd'hui avec raison de notre tolérance comme d'un progrès moral, il faudrait y joindre la

foi de nos pères. On doit remarquer, en effet, que cette tolérance que Voltaire et Rousseau ont prêchée, et dont on leur a fait tant d'honneur, ainsi qu'aux autres déistes du dernier siècle, n'était autre chose que l'indifférence en matière de religion fondée sur l'incrédulité... La tolérance civile, c'est-à-dire celle qui consiste à permettre le libre exercice de toutes les religions, non parce qu'on les regarde toutes comme égales aux yeux de la Divinité, mais parce qu'on ne croit pas devoir gêner les partisans des divers cultes dans la manifestation publique de leur croyance, il est évident que cette sorte de tolérance est une question du domaine politique. Jusqu'où doit-elle s'étendre?... Ce sont des questions que la religion abandonne à la sagesse des gouvernements. Fille du ciel, le secours des hommes ne lui est pas nécessaire pour accomplir sa céleste mission... Rendre (p. 398) à la vraie religion sa splendeur, assurer pour l'avenir la tranquillité de l'Etat, raffermir les droits de l'autorité qui avait été obligée de transiger avec la rébellion en armes; voilà les trois grands motifs, les trois grands intérêts qui faisaient envisager la révocation de l'édit de Nantes comme une mesure salutaire.

« Nous professons aujourd'hui une doctrine différente; nous croyons le repos de la société mieux assuré, la dignité humaine plus respectée, et même la religion mieux comprise, en laissant à chacun la liberté de pratiquer le culte auquel sa conscience l'attache; et c'est une supériorité que nous avons sur un siècle qui, à tant d'égards, nous est supérieur. Mais, ainsi que nous l'avons remarqué plusieurs fois, on vivait partout alors sous l'influence d'autres idées... La religion étant regardée comme le fondement de la société, on considérait l'athéisme, l'impiété, le blasphème, et, par conséquent, l'hérésie, comme des attentats contre la société, d'autant plus qu'on avait toujours vu les opinions anarchiques marcher de front avec les innovations religieuses; aussi l'intolérance civile était-elle le droit commun..... »

Après avoir parlé de l'édit de 1724, qui privait formellement les protestants d'*état civil*, M. de Noailles ajoute : « On peut dire (p. 625) que la condition des réformés fut réellement plus déplorable pendant le XVIIIe siècle, que dans le siècle précédent. Cependant, les philosophes régnaient en France à la place des dévots, mais ils donnaient peu d'attention à cette situation fâcheuse des protestants. Ils les regardaient comme une secte républicaine et séditieuse, chez qui d'ailleurs, il y avait encore trop de religion pour eux. Malgré l'affaiblissement des idées religieuses, l'intolérance civile était toujours la maxime dominante. L'illustre auteur de l'*Esprit des lois* la formulait avec l'autorité de sa parole..... Voltaire lui-même, dans le traité qu'il écrivit sur la tolérance, la prêchait en raillant de telle sorte l'esprit religieux, que les réformés ne purent accepter son secours. »

L'auteur trace ensuite le tableau de l'intolérance des protestants dans les pays où ils dominaient et surtout en Angleterre; il termine ainsi : « Nous demandons (p. 645) si cette législation n'était pas plus oppressive que celle qui pesait en France sur les protestants. Non-seulement elle proscrivait la liberté religieuse, interdisait tout autre culte que le culte anglican, condamnait à mort les prêtres trouvés dans le royaume, permettait en bien des cas d'en bannir les Catholiques, leur interdisait toute fonction politique ou militaire, et la plupart des fonctions civiles, et les privait même du droit de propriété et d'héritage; mais elle poussait jusqu'au dernier excès la tyrannie des consciences, en obligeant à pratiquer la religion anglicane par les statuts sur la réception de la Cène, sur l'assistance aux offices de l'Eglise établie, et sur les cas nombreux de *récusation*. Rien ne manque donc à ce code d'intolérance et de servitude, qu'on n'a point abrogé encore, et dont le protestantisme est bien plus responsable que le catholicisme ne peut l'être des lois portées en France, puisqu'en Angleterre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel résident dans les mêmes mains..... L'expérience du passé nous enseigne que l'autorité humaine et l'emploi de la force sont en définitive impuissants en matière de croyances; que les croyances vivent sous la persécution. »

Nous bornons ici notre analyse et nos extraits; ce qui précède suffit pour permettre d'apprécier la partie de l'histoire de Mme de Maintenon, consacrée à la tolérance et à la révocation de l'édit de Nantes. Le travail de M. le duc de Noailles renferme sans doute, au milieu d'un ensemble de faits avérés, des réflexions parfaitement justes. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de faire remarquer qu'il tombe, au point de vue de la doctrine, dans une confusion malheureusement trop accréditée aujourd'hui. Dire que le pouvoir temporel ne doit point violenter les consciences, punir le fait de l'attachement à une religion fausse, obliger par la force à la pratique de la vraie religion, c'est énoncer une vérité incontestable; mais dire que tout emploi de la force est illégitime et inefficace en matière de croyances, c'est poser une assertion toute différente. L'Eglise a toujours professé la première, et toujours repoussé la seconde. Or M. de Noailles confond sans cesse ces deux choses, quoiqu'il exprime lui-même plusieurs des raisons qui doivent les faire distinguer. Les citations que nous avons empruntées à M. Dulac nous dispensent de nous étendre ici; elles suffisent pour démontrer que l'intolérance civile, lorsqu'elle se borne à réprimer la publication, et à empêcher la propagation des erreurs opposées à la doctrine catholique, est bonne en soi et approuvée par l'Eglise, quoique les circonstances la rendent quelquefois impraticable ou dangereuse, auquel cas on doit s'en abstenir, pour éviter un plus grand mal.

Terminons par la reproduction de trois articles qui nous édifieront sur la tolérance protestante. Le premier nous montrera le protestantisme tolérant dans l'Inde les plus monstrueuses superstitions; les deux autres nous feront voir ce même protestantisme traitant partout où il le peut le catholicisme en ilote.

On lisait dans l'*Univers* du 11 septembre 1857 le travail suivant, qui terminait une série de 11 articles fort intéressants sur l'Inde anglaise.

Les dieux et les déesses des Hindous.—Le théâtre. —Biens des pagodes et de la caste sacerdotale.

« Le *Times* disait dernièrement : *La religion n'est pas seulement, comme on l'a dit, le prétexte des révoltes de l'Inde, c'en est la cause. Quand les hommes vous étonnent par leur cruauté, quand ils sont pires qu'on ne pouvait le prévoir, quand leur méchanceté se surpasse, qu'ils perdent tout caractère d'humanité et se conduisent comme des démons, on voit dans l'histoire, neuf fois sur dix, que c'est sous l'influence de ce qu'ils appellent leur religion.*

« La remarque est parfaitement juste, et le *Journal des Débats* a raison de la reproduire avec éloges; mais il est difficile de comprendre comment la feuille parisienne et la feuille de Londres peuvent la trouver compatible avec cet axiome du libéralisme: Que toutes les religions sont également vraies, également bonnes, et toutes dignes d'une égale tolérance. C'est en vertu de cet article de foi des libres penseurs, que les Anglais se sont crus obligés de respecter la religion des Hindous, et se sont si scrupuleusement abstenus de tout ce qui pouvait paraître y porter atteinte; et cependant, s'il y a dans le monde une religion infâme, c'est bien celle-là. Les lettres que nous résumons dans ce travail, entrent à cet égard dans des détails d'une telle nature, qu'il nous est à peine possible de les indiquer. Disons seulement, d'une manière générale, que l'histoire des dieux et des déesses des Hindous est toute remplie du récit de leurs vols, de leurs mensonges et surtout de leurs impudicités. Sur ce dernier point, la plus abominable dépravation n'égalera jamais cette horrible mythologie. Or, tous ces faits et gestes des dieux et des déesses sont figurés au naturel sur ces chars des dieux que l'on traîne en pompe dans leurs fêtes, sur les murs des temples, à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur, et on retrouve ces représentations le long des chemins et dans les carrefours. Là, on voit les dieux et les déesses non-seulement dans un état de nudité complète, mais dans les attitudes les plus révoltantes, et se livrant à des crimes dont la langue française se refuse à donner l'idée. Enfin pour tout dire, l'obscénité, dans son symbole le plus repoussant, frappe partout les regards sur les chemins et sur les places publiques. Le gouvernement anglais, qui a rendu des ordonnance pour défendre d'exposer en public les choses obscènes, respecte scrupuleusement cette exposition permanente et universelle des obscénités sacrées, et il n'a rien fait pour y mettre un terme. En agissant autrement, il aurait craint de se montrer intolérant, et de porter atteinte à la liberté de conscience et de religion! Croit-il donc que Dieu lui ait donné l'empire des Indes uniquement pour en tirer de l'or, et que ce n'est pas pour lui un devoir rigoureux, d'user de sa puissance pour retirer ces populations dégradées, de l'abîme de corruption où elles sont plongées? Le *Times* nous dit que les Hindous se conduisent comme des démons; comment en serait-il autrement? Les démons sont leurs modèles et leurs dieux. L'histoire n'atteste-t-elle pas que la cruauté et la volupté sont sœurs, qu'une religion infâme est naturellement et comme nécessairement une religion sanguinaire? Les atrocités incroyables commises sur les Anglais par les révoltés de l'Inde, s'expliquent et se comprennent parfaitement, lorsqu'on sait quels dieux ils adorent.

« Il y a quelque chose de pire que la religion des Hindous, c'est leur théâtre, qui n'est du reste qu'une suite, et comme un appendice de leur religion. Les dieux et les déesses sont du moins immobiles et muets: les comédiens et les danseurs sont des êtres vivants, et la représentation de tout ce qu'il y a d'impur et de cynique dans l'histoire des dieux, est le sujet ordinaire de leurs comédies et de leurs danses. On comprend tout ce que peuvent y ajouter la parole et l'action, et quelles impressions de tels spectacles doivent laisser dans l'âme de la multitude qui y assiste. Rien en Europe ne peut donner l'idée de ce que sont ces comédies et ces danses. Dans les plus mauvais lieux de nos villes les plus corcompues, on n'entendit, on ne vit jamais rien de semblable. Les nations que le christianisme a touchées de son souffle gardent toujours, même lorsqu'elles se sont perverties, je ne sais quel reste de pudeur, et ce n'est guère que par des termes équivoques et à double sens qu'on se plaît à y montrer le mal comme dans une sorte de mystère et de lointain. Les Hindous ne connaissent pas de tels ménagements; l'obscénité sort de la bouche de leurs acteurs sans le moindre voile, et c'est à qui l'étalera avec le plus de cynisme et de brutalité. Encore s'ils se contentaient de la parole; mais ils y joignent l'action, et la foule est là, contemplant ces représentations des actes les plus criminels et les plus honteux. Certes, si les apparences d'honnêteté extérieure peuvent, au premier abord, tromper l'étranger sur la moralité du peuple Indien, il lui suffit, pour se désabuser, d'assister à ces représentations horribles, de voir avec quelle ivresse il en jouit, d'entendre le rire éclatant et universel par lequel il la manifeste.

« Et qu'on n'imagine pas que ces spectacles immondes sont réservés à la populace, aux castes inférieures : les castes pures et honorables, les brahmes tous les premiers,

tiennent à repaître leurs yeux et leurs oreilles de ces abominations.

« Ce qui rend la corruption et le scandale plus universels, c'est que ces représentations ne se donnent point, comme en Europe, dans l'enceinte d'un édifice, et seulement dans quelques grandes villes, mais dans les bourgs et villages, sur la place publique, en présence de toute la multitude : il n'est pas nécessaire, pour y assister, de retenir des places et de payer d'avance; chacun est libre d'y venir, tout le monde y est admis et a le droit de voir et d'entendre. Comme tout se passe en plein air et à la belle étoile, hommes, femmes et enfants y accourent en foule. La rétribution est fixée par les chefs du village, et qu'on veuille ou non de la comédie, qu'on y assiste ou qu'on n'y assiste pas, il faut, bon gré, mal gré, donner la rétribution fixée. La durée de ces représentations n'est pas seulement de quelques heures : elles se prolongent souvent pendant plusieurs nuits entières, et il n'est pas de bourg si misérable, qui n'ait, au moins, une ou deux fois l'année, ce spectacle sur la place publique. Autrefois on défendit, sous les peines les plus sévères et même sous peine de mort, le sacrifice appelé *hatty-en tumoul*, parce que dans ce sacrifice abominable, hommes et femmes de toute caste se livraient à la débauche la plus effrénée. Les comédies et les danses indiennes sont-elles moins scandaleuses? Ce sacrifice hatty ou datty ne se passait que dans l'intérieur des temples consacrés à la déesse de ce nom, et en présence d'un petit nombre de personnes; la corruption et le scandale étaient renfermés dans le cercle des adorateurs de cette déesse; tandis que les comédies et les danses publiques sont, comme nous venons de le dire, partout et pour tous. Comment le gouvernement anglais n'a-t-il pas rougi de tolérer ou, pour parler plus juste, de favoriser le maintien de pareils divertissements? Mais il n'a pas plus osé toucher aux comédies et aux danses qu'aux dieux et aux déesses.

« Le gouvernement anglais avait sous la main un moyen facile de détruire, ou du moins d'ébranler les fondements de la religion païenne, en s'appropriant, en tout ou en partie, ou du moins en frappant d'un impôt les terres appartenant aux temples païens et qui sont le principal soutien du paganisme? Dans l'Inde, la plupart des temples païens, possèdent des terres exemptes de tout impôt. Tous les revenus de ces terres appartiennent aux brahmes, qui en disposent en propriétaires absolus. Ces propriétés foncières étant en très-grand nombre, partout, et franches de toute contribution, privent le gouvernement d'un revenu très-considérable. On se demande quels services les brahmes rendent à la société, en retour des larges revenus qu'ils tirent de ces terres ? Renfermés dans leur caste, ils s'engraissent eux et leurs familles des revenus du temple, sans s'inquiéter des besoins physiques ou moraux de leurs semblables. Toutefois, ce n'est qu'en vertu de leur qualité de prêtres du temple que ces biens leur ont été cédés; or, la principale fonction du prêtre est d'instruire, et s'il ne le fait pas, il est indigne du nom de prêtre et des revenus qu'il perçoit en vertu de cette qualité. Percevoir les revenus d'une fonction, sans en remplir les devoirs, est un vol manifeste. Mais quelles sont les instructions que les brahmes communiquent au peuple? Ils n'instruisent, ni le peuple dans les temples, ni la jeunesse autre que celle de leur caste dans les écoles publiques; et, de plus, ils se sont fait une loi rigoureuse de n'initier personne, hors de leur caste, aux sciences sacrées et mystérieuses qu'ils prétendent connaître. Le gouvernement anglais n'aurait-il pas pu forcer les brahmes propriétaires de ces terres à établir, ou à contribuer pour établir, dans chaque bourg et dans chaque village, des écoles publiques pour toutes les classes et pour toutes les castes, et dans lesquelles les enfants même des castes inférieures seraient reçus sans la moindre rétribution de la part des parents, tous les frais et toutes les dépenses pour l'établissement des écoles et le traitement des maîtres d'écoles devant être soutenus par les brahmes seuls, propriétaires de ces terres? Les castes inférieures, étant plus ignorantes et ayant plus besoin d'instruction que les autres, devraient même y être admises de préférence; car enfin l'aveugle a plus besoin de lumière que celui qui voit clair, le malade, plus besoin de médecin que celui qui se porte bien, et l'ignorant, plus besoin d'instruction que le savant; et non-seulement il devrait y avoir des écoles pour les garçons, mais aussi des écoles séparées pour les filles : la femme n'est pas moins que l'homme un être doué d'intelligence; l'instruction et les lumières de l'enseignement ne lui sont pas moins nécessaires. Le gouvernement anglais aurait pu encore, par un moyen plus simple et plus prompt, et qui eût offert beaucoup plus de garantie avec moins d'embarras, lever sur ces terres un impôt et une contribution convenables, pour servir à l'établissement des écoles et à l'entretien des maîtres et des maîtresses. Hélas! le gouvernement d'Angleterre ne craignit point autrefois d'entamer, et même de s'approprier entièrement tous les biens des églises catholiques, qui rendaient de si grands services à la société, à laquelle le clergé communiquait la véritable science et l'instruction véritablement nécessaire, et qu'il soulageait encore si généreusement dans ses besoins temporels. Quelles que soient les préventions du gouvernement anglais contre le sacerdoce catholique, il n'oserait assurément pousser la haine jusqu'à dire ou penser que le paganisme et ses prêtres rendent plus de services et sont plus utiles à la société, sous le double rapport moral et matériel, que les prêtres catholiques. Pourquoi donc le gouvernement indo-britannique a-t-il montré tant de res-

pect et de ménagement pour les propriétés foncières d'une religion qui est évidemment fausse et absurde, et réprouvée de Dieu et de tout homme sensé ? Pourquoi soutenir avec tant de soin un édifice élevé à la honte de l'humanité, et qu'on devrait s'efforcer de détruire? Pourquoi avoir tant de crainte de toucher à l'empire de Satan, et tant d'hésitation à employer au bien général de la société des revenus qui ne servent qu'à nourrir le plus insupportable orgueil et à opprimer les peuples ? Personne n'abuse plus de son autorité que le brahme possesseur et propriétaire de ces terres : le paysan qui les cultive ne jouit d'aucun droit, d'aucune liberté ; portant tout le poids de la chaleur et du jour, il verra encore à la fin de la journée retrancher quelque chose du denier qui lui revient ; s'il veut ouvrir la bouche pour réclamer, son front encore trempé de sueur est couvert d'injures, et ses reins courbés par le travail ne sont pas exempts de coups. Et que fera le brahme de tous ces revenus? En fera-t-il une part aux pauvres? La hyène et le tigre entendent les cris de leurs petits ; mais le brahme est sourd aux cris du pauvre, lorsque le pauvre n'est pas de sa caste ; tous ces biens et ces revenus sont consommés par lui et les siens, et cela sans le plus petit avantage moral pour la société qui n'est pas de cette caste brahme. Occupé tout le jour à se laver la tête, la bouche, les mains et les autres parties du corps, se souciant peu du temple de ses dieux, étranger à l'agriculture et aux arts utiles, il mène la vie la plus inutile et pour Dieu, de l'honneur duquel il s'inquiète fort peu, étant à lui-même son propre dieu, et pour les hommes qu'il méprise souverainement. Le brahme n'est point fait pour travailler, c'est un principe de leur loi ; il doit vivre tranquille et en repos de ses revenus, s'il en a, ou vivre d'aumônes s'il n'en a pas. Tout le monde doit lui donner et contribuer à son bien-être ; mais lui ne doit donner à personne et ne travailler pour le bien-être de qui que ce soit. Pourquoi donc, encore une fois, le gouvernement anglais a-t-il eu peur de toucher à des propriétés qui n'ont été données dans le principe que pour contribuer à l'honneur de la divinité, et au bien-être moral de la société ?

« En terminant ce résumé des lettres de notre correspondant, nous devons dire qu'elles ont été écrites avant que l'insurrection eût éclaté, et nous ne savons point si lui-même n'en a pas été victime. Il nous semble que si l'on veut relire avec quelque attention tout ce long travail, on y trouvera clairement indiquées les véritables causes de la révolte ; nous ne parlons pas, bien entendu, des causes occasionnelles qui en ont déterminé l'explosion, mais des causes premières qui la préparaient depuis longtemps, et dont l'action persistante devait, dans un temps donné, la rendre inévitable. Les Anglais pourront triompher de cette rébellion, mais si après la victoire, ils s'obstinent à reprendre le système qu'ils ont suivi jusqu'au moment où elle a éclaté, on peut hardiment leur prédire des révoltes nouvelles. Ils n'ont pas rempli la mission que la Providence leur avait donnée, ils n'ont pas civilisé ces peuples ; ils ne les ont pas *christianisés ;* ils se sont contentés de les exploiter en les laissant dans leurs ténèbres et dans leur fange. Ils voient maintenant où mène cette politique ; puisse cette rude leçon leur donner l'intelligence de leurs devoirs et la volonté de les accomplir ! »

Ecoutons maintenant M. de Laroche-Héron, parlant des Américains dans le même journal :

« On sait que de tous les pays protestants les Etats-Unis sont celui où le catholicisme jouit de plus de liberté. Mais si la générosité du peuple américain a contribué au maintien de cet état de choses, la politique fut le mobile qui en détermina l'établissement. Le besoin de s'assurer le concours des Catholiques du Maryland, le désir d'associer à leur cause le catholique Canada, la nécessité d'obtenir l'appui de la catholique France ; voilà les raisons qui décidèrent les Américains à faire taire leur fanatisme, et à abolir les lois tyranniques qui existaient contre les Catholiques dans les provinces unies. Cependant l'esprit intolérant des anciens sectaires s'est conservé dans une partie de la législation, et c'est ainsi que la plus bizarre anomalie existe aujourd'hui entre les principes de la Constitution fédérale et certains actes du gouvernement. Tandis que la liberté absolue des cultes est proclamée comme le fondement de la république, tandis que l'Etat est complétement séparé de l'Eglise, et ne doit de préférence ni de défaveur à aucune secte ni à aucune religion, l'établissement protestant s'est maintenu dans la marine et dans l'armée, comme si le président des Etats-Unis avait hérité des droits des rois d'Angleterre comme chefs de l'Eglise anglicane. Il y a des chapelains dans les postes militaires, et sur les vaisseaux de la flotte ; ces chapelains sont des ministres protestants, et en dépit de la liberté des cultes, on force les soldats et les matelots catholiques à assister à leurs sermons.

« Jusqu'à ce jour, les Catholiques avaient été seuls à se plaindre de ce déni de justice, et ils n'avaient pu obtenir un changement dans la législation fédérale. Seulement, pendant la guerre des Etats-Unis contre le Mexique en 1845, le fanatisme des chapelains de l'armée ayant été jusqu'à faire fouetter des soldats catholiques qui refusaient d'assister à leur prêche, il en résulta de nombreuses désertions ; et pour calmer le mécontentement général, le président Polk envoya deux Jésuites comme aumôniers au camp du général Taylor. Ce n'était là qu'un expédient, et non une réforme générale du système. Aussi, depuis lors, les plaintes n'ont-elles pas cessé de s'élever parmi les officiers et les soldats catholiques. Aujourd'hui cependant, leurs droits semblent un peu plus près d'être écoutés, et

la justice pourrait sortir du conflit soulevé par les réclamations de plusieurs sectes protestantes. Les baptistes et les presbytériens se sont aperçus que la secte des épiscopaux monopolisait en quelque sorte les emplois fort lucratifs de chapelains dans l'armée et sur la flotte. On ne compte cependant que bien peu d'épiscopaux dans les classes populaires aux Etats-Unis; mais c'est encore ici une tradition des temps coloniaux, et parce que le culte anglican était alors la religion officielle, le culte épiscopal, qui est la modification républicaine du culte anglican, a conservé influence et prépondérance dans les régions du gouvernement de Washington. Une polémique fort amère est donc engagée entre les différents organes des sectes protestantes aux Etats-Unis. Les baptistes et les presbytériens veulent avoir leur part du budget, pendant que les épiscopaux défendent de leur mieux le *statu quo*. Les journaux *The Evangelist*, *The Observer*, *The Baptist examiner* et *The Churchman* se querellent à ce sujet avec une ardeur sans égale, qui ne semble tenir aucun compte des belles paroles de fraternité prononcées à l'*Alliance évangélique* de Berlin. Au milieu de ces débats, intervient la feuille catholique de New-York, *The Freeman's Journal*, pour demander l'entière abolition du système :

« *Le gouvernement américain*, dit le Freeman's, *n'a pas le droit d'établir une religion, ou, ce qui est la même chose, un service religieux sur aucun point que ce soit et pour aucune classe de citoyens des Etats-Unis. Toute entreprise de ce genre est un retour servile aux temps coloniaux et une copie des gouvernements d'Europe. L'abus a été si loin qu'une loi inconstitutionnelle a été votée sans réflexion par le congrès, ordonnant à des citoyens américains, officiers ou matelots sur les vaisseaux des Etats-Unis, d'assister aux exercices religieux du chapelain du bord. Sous la présidence du général Pierce, il est à notre connaissance que cette loi abominable a coûté à la flotte, dans le cercle étroit de nos relations, un de ses plus braves officiers, lequel avait le cœur trop haut placé pour abdiquer la liberté achetée pour lui au prix de leur sang par ses ancêtres, dans les guerres de la révolution. — Le système entier de l'aumônerie gouvernementale est anti-américain et doit être aboli de fond en comble. Il est emprunté au mauvais service anglais, comme tant d'autres règlements stupides et routiniers, qui rendent notre armée et notre flotte plus imparfaites qu'elles ne devraient l'être.*

« Il se passe peu d'années où quelque officier ne soit contraint de donner sa démission pour échapper aux persécutions des chapelains. Quant aux soldats catholiques qui refusent d'aller au prêche, on les fouette afin de leur faire entrer dans la tête les doctrines de Luther et de Calvin. — En 1831, le lieutenant John O'Brien fut traduit devant une cour martiale, à Norfolk, pour avoir refusé de conduire sa compagnie au temple protestant. C'était un Catholique zélé qui plus tard s'est bravement conduit dans la guerre du Mexique, où il s'est élevé au grade de major. Victime lui-même de la tyrannie religieuse en vigueur dans l'armée américaine, le lieutenant O'Brien a écrit un traité de jurisprudence militaire, où il explique et commente tous les articles du Code militaire de 1806. (*Articles of War.*) Il y prouve que l'article 2, relatif au service religieux dans les camps, est absolument contraire à la Constitution fédérale qui proclame que « le congrès ne votera aucune « loi concernant l'établissement, ou défen- « dant le libre exercice d'une religion. » Le livre du lieutenant O'Brien a été adopté par le gouvernement de Washington pour éclairer les cours martiales. Mais le malencontreux article 2 n'en est pas moins resté jusqu'ici en contradiction avec la Constitution américaine.

« La conclusion du *New-York-Freeman's-Journal* est, qu'on devrait laisser au vote des régiments et des équipages de décider s'il y aura un chapelain, et à quel culte appartiendra cet aumônier. Comme les Catholiques forment le tiers environ de l'armée et de la marine américaines, et comme ils sont à peu près les seuls qui se soucient d'une religion, on n'aurait alors probablement que des aumôniers catholiques, lorsqu'on en aurait, et dans un pays où la volonté de la majorité forme la loi, nous ne voyons pas ce qu'on pourrait raisonnablement objecter à ce système. Bien entendu que personne ne serait contraint d'assister au service religieux. Mais le protestantisme aura grand'peine à accorder cette justice aux Catholiques. L'intolérance est trop enracinée chez ceux qui font un tel étalage de leur prétendue tolérance; et à Washington comme à Londres, à Berlin comme à Stockholm, à Berne comme à Copenhague, les droits des Catholiques sont plus ou moins méconnus. »

Un des rédacteurs du *Constitutionnel*, M. Louis Esnault, parcourant l'Irlande, a communiqué au public ses impressions de voyage par l'intermédiaire de ce journal.

Voici quelques extraits d'une de ses lettres :

« Il n'y a vraiment qu'un seul être humain qui jouisse de la vie à Cashel. C'est Sa Grâce l'archevêque protestant.

« Quand on a traversé les tristes rues de Cashel, et ses faubourgs plus tristes encore, à l'endroit où la campagne commence, au pied de ce roc fameux dans toute l'Irlande, et couronné, comme l'acropole du Nord, par les ruines superbes des palais et des temples du passé, on trouve une villa charmante. L'opulence intelligente a réuni et concentré là tout ce qui peut charmer et plaire; les arbres rares y versent leur ombrage; toutes les fleurs y donnent leurs parfums; mille plantes ingénieusement disposées brodent de festons et d'arabesques le velours vert des gazons. Des rochers groupés à souhait pour le plaisir des yeux, fer-

ment l'horizon par un décor d'opéra, à demi voilé sous un rideau flottant et fleuri de lauriers, d'acacias, de lilas et d'ébéniers. Une voie secrète conduit des jardins aux rochers. « C'est par là que, se dérobant aux yeux de son troupeau, le saint pasteur peut se retirer dans ce lieu solennel, où il médite en paix sur l'insuffisance des biens de ce monde. » Je prends ce dernier trait dans le carquois d'un écrivain protestant.

« Cette délicieuse résidence est celle de l'archevêque protestant.

« Je ne lui fais point un crime d'être si bien logé; au contraire. Seulement, il y a des contrastes qui obligent, et des anomalies qui choquent.

« Voyez plutôt.

« Les chiffres officiels des dernières statistiques établissent que sur les 8,000 habitants de Cashel, 7,850 sont Catholiques, et *cent cinquante* protestants... Mais comme l'Eglise établie, forte de son droit de religion d'Etat, ne tient compte que des divisions territoriales, et nullement du nombre d'âmes qu'elle régit, on a fait de Cashel le siége d'un archevêché protestant, et tandis que les prêtres de 8,000 Catholiques ne reçoivent pas un centime de l'Etat, qui ne paye que sa religion, le pasteur, dis-je, des 150 brebis protestantes touche, pour ne rien faire, une somme ronde de *deux cent mille livres de rente!* N'y a-t-il point là une de ces injustices violentes qui crient et appellent une revanche?

« Ce que je vous signale ici à propos de Cashel, je l'ai rencontré vingt fois, cent fois en Irlande! J'ai vu, dans des paroisses rurales, le curé catholique de 7 à 800 âmes, réduit à vivre des dons volontaires d'un troupeau plus pauvre que lui, tandis qu'à côté, dans un cottage élégant, au milieu d'un beau parc, en face de quelque paysage enchanteur, le clergyman, en habit noir, de l'Eglise établie, mangeait avec sa femme une prébende de 25 à 30,000 fr., pour prendre soin de trois ou quatre âmes, en comptant celle de Madame.

« Dans un pays catholique jusqu'à la mort, et il l'a bien prouvé, l'Eglise anglicane nous présente un réseau administratif formidable : 4 provinces, 32 diocèses, 1,387 bénéfices, 2,450 paroises, tout l'état-major d'une armée sans soldats, et qui se fait solder par ceux dont elle usurpe la place; si on n'a pas les Irlandais, on a l'Irlande, et on tarit jusqu'au sang sa mamelle féconde. 4 archevêques, 18 évêques, 326 dignitaires, doyens, chanoines, chanceliers, trésoriers, archidiacres, prébendiers et prévôts, suivis d'une nuée de bénéficiaires inférieurs, se partagent chaque année le revenu de 670,000 acres de terre confisqués, et près de 23 millions prélevés par la dîme sur le nécessaire strict d'un peuple en haillons, qui *meurt de faim!* Je prends mes mots dans les enquêtes parlementaires. Si encore cette dîme odieuse était payée aux ministres de sa religion : le peuple alors pourrait espérer la voir revenir à lui dans les mains bénies de la charité; elle rehausserait la splendeur de ses temples et l'éclat de son culte; en un mot, il ne la perdrait point tout à fait. Mais quand il se dit que le morceau de pain arraché à la faim de ses enfants, va tomber dans le trésor déjà rempli de son ennemi le plus cruel, du lion dévorant qui rôde autour de son âme pour le perdre,

Quærens leo quem devoret.

il ressent dans son cœur une indignation amère : longtemps il la comprime, mais parfois elle éclate, comme aujourd'hui, en révoltes partielles, sur divers points du territoire. »

TRINITÉ. — A ceux qui voient dans la *trimourti* indienne une ébauche de la Trinité chrétienne, il suffit de rappeler ces paroles de M. Guignaut (t. I, p. 593) : « En général, on s'accorde à regarder le sivaïsme comme antérieur au culte de Vichnou, et celui-ci au bouddhaïsme ou bouddhisme ; l'opinion qui fait, des formes ou sectes différentes, dans lesquelles se développa successivement le vichnouïsme, une lente et pénible série d'essais, tentés pour supplanter d'abord, ensuite pour réformer le culte antique de Siva, porte surtout un caractère frappant de vraisemblance. Crichna et Bouddha paraissent marquer les deux dernières de ces réformes, véritables traités d'alliance entre les dieux comme entre leurs adorateurs; mais le culte de Crichna ne fit que s'agrandir de plus en plus, tandis que Bouddha et les siens finirent par être expulsés de l'Inde. » Ainsi Brahma, Vichnou et Siva seraient trois sectes différentes qui, après avoir lutté l'une contre l'autre, auraient fini par se fusionner. M. Majer admet, en effet, un brahmaïsme antérieur au sivaïsme. Il est vrai que plusieurs des indianistes, qui admettent ces opinions sur l'origine historique de la religion de l'Inde, admettent en même temps que ces diverses sectes avaient un centre et un foyer commun dans une religion primitive de l'Inde, à la fois sacerdotale et populaire. Mais dans les attributs des trois personnes de la *trimourti* indienne, nous avons une preuve péremptoire de l'impossibilité d'y retrouver la Trinité chrétienne. Brahma, en effet, est le créateur; Vichnou le conservateur, et Siva le destructeur ou plutôt le transformateur.

M. le baron d'Eckstein s'exprime ainsi, sur le même sujet, dans le *Correspondant* de juillet 1854 : « On a voulu gratifier le paganisme d'une intuition de la Trinité chrétienne, que l'on a supposé y exister comme une tradition latente, jusqu'à ce qu'on s'est imaginé d'en trouver la plus haute expression dans le *trimourtti* de l'Inde. M. de Penkoën, lui aussi, est venu y reconnaître la formule primitive telle qu'elle se rencontrait, soit dans la tradition, soit dans la spéculation païenne.

« D'abord on a commencé par changer le sexe du *trimourtti* pour le conformer avec la *Sancta Trinitas* de l'Eglise latine; on a dit une *trimôurtti*, au lieu d'un *trimoûrtti*. En-

suite ce mot ne signifie pas ce qu'on veut lui faire dire. Il ne s'agit pas de *trois personnes*, pas même de *trois dieux;* il s'agit de *trois formes*, de *trois manifestations* du dieu sujet aux conditions du temps et de l'espace, dieu dégradé, déchu de l'être en soi, devenu le sujet de la Déesse, de la Magicienne, d'une trompeuse Nature; forcé de s'allier à elle, de se livrer à ses embrassements, de produire le système des trois mondes en cet adultère mélange, tout cela au moyen des trois formes de son apparition même. C'est ce système qui est exprimé par les trois *gouna's*, les trois *cordes*, les trois liens au moyen desquels le dieu reste enchaîné à la série triple, purement *naturelle*, de tous les phénomènes de la nature, comme de tous les phénomènes de l'esprit. Entré d'abord, par suite de sa déchéance, dans les ténèbres, dans le chaos, dans l'abîme, la première forme, où il a entièrement perdu la conscience de son être propre, le dieu en sort pour aborder le royaume de la lumière, illuminant ainsi les ténèbres, devenues *multicolores*, à l'instar du dieu, sous la forme du temps présent, sous la forme de la passion et des mélanges de l'existence, combinaison infinie de la lumière et des ténèbres. Aussi longtemps que cet état du monde subsiste, aussi longtemps dure le système de la transmigration des âmes. Quand le sage revient à soi, qu'il reconnaît le néant de ces trois formes de toute existence naturelle, l'être affranchi roule en soi, inféconde et éternel; il n'y a plus de transmigration des âmes. Ce système, entièrement inconnu du Veda, entièrement étranger même aux Brâhmanah du Veda, commence à poindre dans quelques oupanichadah; mais il ne se constitue que par la philosophie du Sânkya, que nous n'avons pas à expliquer ici. On voit ce qu'il en est de cette prétendue trinité indienne; on eût pu mieux choisir, on eût pu rencontrer des conceptions ternaires beaucoup plus voisines du Logos des platoniciens, entre autres la doctrine du *Tad* ou celle de l'*Aum*. (*Voir* l'article THÉOLOGIE.)

« Le célèbre voyageur Niebhur, le père de l'historien, a été, je crois, le premier à découvrir une représentation du *Trimoûrtti*, sculpté dans le roc d'un des monuments des grottes d'Eléphanta. Erskine a prouvé qu'il s'était complétement trompé. (*Account of the cave temple of Elephanta, transactions of the litterary society of Bombay*, vol. 1er.) L'idole d'Eléphanta offre une représentation du dieu *Tri-netra*, *Try-ambaka*, *Tri-lotchana*, c'est-à-dire du dieu *au triple œil*, dont l'œil unique est caché au milieu du front, dieu qui réside dans les trois mondes, aux yeux des Saïvas, ses croyants. Nulle part donc il n'existe une vraie adoration du *Trimoûrtti* dans l'Inde. Elle ne peut pas même y exister, ce dieu enchaîné, esclave de l'illusion des sens, le grand captif de l'ordre de la création, l'auteur du monde par oubli de lui-même, étant né de la spéculation des métaphysiciens, n'ayant jamais eu de valeur populaire ni de valeur sociale. »

M. Lefebve, professeur à l'Université de Louvain, réfutant dans la *Revue catholique* les impiétés d'un professeur de l'Université de Gand, s'exprime ainsi, sur le même sujet, après avoir attribué à la révélation primitive et à la révélation mosaïque les véritables vestiges de la Trinité qui peuvent se rencontrer chez les peuples païens (février 1856) : « Les rationalistes enseignent d'un commun accord que la Trinité était connue avant Jésus-Christ, et que ce dogme a sa source dans la raison humaine. Mais ils cessent de s'entendre dès qu'il s'agit d'indiquer le peuple auquel le christianisme aurait emprunté le dogme de la Trinité. Jean Reynaud prétend que ce dogme vient de la Perse. Leyser, Creuzer, Guignaut, Clavel, affirment que la Trinité fut primitivement connue dans l'Inde. Selon d'autres savants, on doit chercher l'origine du dogme chrétien dans la religion mystérieuse de l'Egypte. La Grèce réunit en sa faveur le plus grand nombre de suffrages. Au jugement de Spinosa, Kant, Cousin, Jouffroy, Vacherot, Matter, etc., l'auteur du dogme de la Trinité serait Platon. Enfin, pour épuiser tous les systèmes, on a dit que la doctrine chrétienne serait le résultat de la fusion des théories grecques et orientales : *Je vous dis, moi*, c'est M. Pierre Leroux qui parle (*Encyclopédie nouvelle*, art. *Christianisme*), *que c'est par l'Egypte et Platon que la doctrine du Verbe est devenue le christianisme... Je vous dis que le Verbe des Chrétiens est le Verbe des polythéistes, le Verbe de Lao-tseu, le Verbe des Égyptiens, le Verbe des Indiens...* Ce dissentiment profond nous montre l'embarras des rationalistes, et prouve combien il leur est difficile de trouver le dogme de la Trinité chez les peuples païens. Mais jetons un coup d'œil rapide sur chacun des systèmes si disparates que nous venons d'indiquer.

« Nous n'avons guère besoin de montrer que le dogme de la Trinité n'est pas d'origine persane; l'opinion de M. Jean Reynaud est généralement abandonnée. On sait que, selon les doctrines de la Perse, il faut admettre un principe éternel, le temps sans bornes, d'où émanent Ormuzd, l'être pur et bon par excellence, et Ahriman, le méchant, le principe ténébreux, l'auteur de tout mal. Ce dualisme exclut le dogme chrétien. Pour prouver que le dogme de la Trinité était connu chez les Perses, on s'est appuyé sur des témoignages faux, imaginés par les néoplatoniciens du IIIe siècle qui ont faussé les doctrines antiques pour les mettre d'accord avec leurs opinions sur la Trinité. Ces témoignages ne méritent donc pas d'être discutés.

« Pendant quelques années on ne douta guère que la Trinité n'eût été connue des anciens philosophes de la Chine. Un illustre sinologue, Abel Rémusat, appuyait cette opinion de l'autorité de son nom. Voici comment il traduisait un passage de Lao-tseu : *Avant le chaos qui a précédé la naissance du ciel et de la terre, un être seul exis-*

tait immense et silencieux, immuable et toujours agissant : c'est la mère de l'univers, j'ignore son nom, mais je le désigne par le mot de raison... On peut donner son nom à la raison primordiale; sans nom, c'est le principe du ciel et de la terre; avec un nom, c'est la mère de l'univers... La raison a produit un, un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit toutes choses..... Celui que vous regardez et que vous ne voyez pas se nomme I; *celui que vous écoutez et que vous n'entendez pas, se nomme* HI; *celui que votre main cherche et qu'elle ne peut saisir, se nomme* WEI. *Ce sont trois êtres qu'on ne peut comprendre, et qui confondus n'en font qu'un.* Ces paroles firent croire à l'existence du dogme de la Trinité chez les Chinois. Mais M. Stanislas Julien, professeur au collége de France, a renversé cette opinion en montrant que les dernières paroles de Laotseu doivent être traduites de la manière suivante : *Vous regardez (le Tao) et vous ne le voyez pas : on le dit incolore* (I). — *Vous l'écoutez, et vous ne l'entendez pas ; on le dit aphone* (HI). — *Vous voulez le toucher, et vous ne l'atteignez pas : on le dit incorporel. — Ces trois qualités ne peuvent être scrutées à l'aide de la parole, c'est pourquoi on les confond en une seule.* On s'était donc trop hâté de voir la Trinité dans les doctrines chinoises ; les progrès de la science ont fait disparaître cette opinion.

« C'est avec moins de fondement encore qu'on a cherché l'origine de la Trinité chez les Egyptiens. Rien n'est plus obscur que la religion égyptienne qui a donné lieu à d'interminables controverses ; il serait fastidieux d'énumérer toutes les opinions plus ou moins contradictoires émises à ce sujet. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait aussi soutenu que la théologie égyptienne peut être ramenée au dogme de la Trinité. « *Les Egyptiens* (dit le professeur de Gand), *reconnaissaient une divinité suprême ; mais ils concevaient cette divinité comme un composé de quatre êtres incréés infinis, l'esprit, la matière, le temps, l'espace. C'est la célèbre trinité égyptienne que Pythagore emprunta à l'Egypte, que Platon développa, et qui devint, sous une nouvelle acception, une des bases du christianisme.* Singulière trinité de *quatre* personnes qui ne sont unies entre elles ni par l'unité de nature, ni par l'unité de l'action. Il faut posséder la foi robuste d'un libre penseur pour voir là l'origine du dogme chrétien.

« Pierre Leroux (que copie le professeur de Gand), pour prouver que la Trinité faisait partie des doctrines égyptiennes, a recours aux livres *hermétiques*, ouvrage apocryphe, composé aux premiers siècles de l'Eglise, avec des lambeaux de la Bible et de Platon. Il accepte encore sans la moindre discussion les commentaires des Alexandrins sur l'ancienne religion de l'Egypte. On ne saurait invoquer une source historique plus contestable, car il est constant que les Alexandrins ont attribué faussement leur propre doctrine aux divers peuples de l'antiquité : c'est ce qu'on appelle les falsifications de l'école d'Alexandrie... Nous ne discuterons pas des arguments qui reposent sur des livres apocryphes et sur de faux témoignages. Les savants qui ont exposé la religion égyptienne d'après les monuments authentiques n'y ont rencontré aucune trace de la Trinité.

« M. Pierre Leroux n'est pas plus heureux dans les rapprochements qu'il établit entre la *trimourti* indienne, et la trinité chrétienne. On est loin d'être d'accord sur l'origine et la signification de la trimourti indienne, qui se compose de Brahma, Vichnou et Siva. Ces trois dieux émanent de Brahm, le principe éternel, invisible, nécessaire, l'unité pure. Ce sont trois dieux inférieurs à Brahm et qui n'ont entre eux ni unité, ni égalité. Ces dieux, à leur tour, donnent naissance à d'autres dieux et sont comme les chefs de trois armées de dieux. On reste confondu devant la multitude de fables et de turpitudes que l'imagination des Hindous a enfantées sur la trimourti. Quel rapport peut-on établir entre cette doctrine absurde et le dogme si pur et si sublime de la Trinité chrétienne ?

« L'opinion qui voit le dogme de la Trinité dans Platon compte un grand nombre de partisans ; mais elle n'est pas plus conforme à la vérité. Les champions de cette opinion sont loin d'être d'accord sur l'interprétation de la doctrine de leur maître. En lisant ce qui a été écrit sur ce sujet, on est frappé du grand nombre de trinités platoniciennes dont on nous a gratifiés. C'est la preuve la plus évidente, qu'il n'est pas facile de trouver le dogme chrétien chez Platon, et que ce qui a été dit en cette matière repose sur des interprétations arbitraires.

« On prétend que le *Logos* de Platon est la seconde hypostase de la Trinité. Mais jusqu'ici on n'a pas prouvé que ce *Logos* fût autre chose que la faculté de concevoir et de raisonner, un simple attribut de Dieu, et qui ne constitue point une personne distincte. L'unique texte sur lequel on s'appuie pour prouver que le *Logos* est une hypostase est fort obscur, et d'ailleurs il est tiré d'une lettre non authentique de Platon.

« Selon quelques interprètes, le *Logos* de Platon, l'archétype du monde est en dehors de Dieu, comme les idées éternelles sont en dehors de notre esprit qui les contemple. Cette hypothèse nous paraît invraisemblable ; mais en l'admettant, il serait encore vrai de dire que le *Logos* platonicien n'est pas le Verbe des Chrétiens ; car selon la doctrine chrétienne, le Verbe reste attaché au sein du Père ; il sort du Père, comme le rayon du foyer, qui le lance, sans toutefois s'en séparer, car, par la substance, il est un avec le Père.

« L'âme du monde, qui joue un rôle important dans la doctrine platonicienne, est considérée par quelques écrivains comme la troisième personne de la Trinité. Mais, dans les idées de Platon, cette âme du monde est une émanation imparfaite de Dieu, un fragment de la divinité emprisonnée

dans la masse terrestre, ou bien un principe créé dont Dieu se sert pour gouverner le monde. Il faut beaucoup d'imagination pour confondre cette âme du monde avec le Saint-Esprit. Nous ne nous arrêterons pas davantage à relever les différences qui existent entre la théodicée chrétienne et la théodicée platonicienne.

« Pour trouver le dogme de la Trinité dans Platon, on s'est appuyé sur des textes obscurs et énigmatiques. Il n'a pas été difficile de montrer que plusieurs de ces textes ont été mal interprétés, et que d'autres sont apocryphes. (Henri Martin, *Etudes sur le Timée.*) La trinité platonicienne est le résultat d'une fausse interprétation des Alexandrins, qui voulaient opposer cette trinité à la Trinité chrétienne. Quelques Pères de l'Eglise ont accepté les commentaires des Alexandrins et s'en sont servis comme d'un argument *ad hominem* pour prouver aux païens la vérité du dogme chrétien. Ils voyaient dans la philosophie platonicienne une ébauche grossière de la vérité, manifestée dans toute sa plénitude par la révélation chrétienne, et ils affirmaient que Platon avait puisé cette connaissance vague de nos dogmes dans les doctrines mosaïques... « Les traditions de l'*Orient*, dit M. Cousin, celles des pythagoriciens..... servaient de base aux conceptions de Platon ; c'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée. Platon reconnaît lui-même dans l'*Epinormis*, qu'une grande partie de sa science sur les dieux, il la doit à un barbare, à un chaldéen. » Instruit par quelque *barbare*, Platon aurait pu avoir une certaine notion de la Trinité, car ce dogme n'était pas entièrement inconnu en Judée, comme il serait facile de le démontrer. Mais en réalité, le philosophe grec n'a pas eu cette connaissance ; au moins rien dans ses OEuvres ne l'indique.

« En résumé, les rationalistes avancent une opinion insoutenable, en assurant que les dogmes chrétiens dérivent des croyances religieuses et des doctrines philosophiques de l'antiquité païenne. Cette dérivation est philosophiquement et historiquement impossible. Les prétendues analogies sur lesquelles les rationalistes s'appuient n'existent pas ou sont exagérées ; et quand elles seraient réelles, elles ne prouveraient rien contre l'origine divine du christianisme. »

Le même auteur réfute, dans le n° de Mars 1856 de la *Revue catholique* l'hypothèse de la formation graduelle du dogme de la Trinité. Il montre la non-réalité et l'impossibilité d'un changement relativement à ce dogme. Il s'appuie, pour cette démonstration, sur l'*Histoire du dogme catholique* de Mgr Ginoulhiac, évêque de Grenoble.

M. l'abbé Hébert - Duperron s'exprime ainsi dans les *Annales de philosophie chrétienne* d'avril 1856 :

« L'idée d'une triade était dans la religion des Etrusques. Vouloir le contester, ce serait s'élever contre les œuvres d'art qui reproduisent leurs croyances. On ne doit pas chercher dans cette triade les idées fortement conçues et arrêtées que nous rappelle la Trinité chrétienne. Nul lien intime et profond ne paraît unir les divinités qu'ils juxtaposent sur leurs monuments. (Les trois membres de la triade cabirique sont frères, il est vrai, mais sous ce rapport encore, ils diffèrent de la Trinité chrétienne) ; rien ne nous révèle directement le rôle particulier de chacune d'elles ; et s'il faut en juger d'après les attributs qu'on leur donne, rien encore qui se rapproche de l'action exercée par les trois personnes de la Trinité chrétienne. Enfin, tandis que, dans le dogme révélé, ces trois personnes restent constamment les mêmes, la conception étrusque nous offre des variantes : (1° La triade Tina-Kupria-Menerfa ; 2° la triade Jupiter-Minerve-Diane ; 3° la triade cabirique). Mais, alors même que celles-ci se produisent, elles sont la traduction d'une idée imparfaite, il est vrai et mal comprise, et cependant profondément gravée dans les esprits ; la manifestation du besoin de rapprocher et de réunir *trois divinités* dans un même système.

« Voyez les religions de l'Orient, vous trouverez, chez le même peuple, des triades aussi changeantes que celle des Etrusques. Ainsi considérez-vous la *trimourti* populaire des Indiens ? Vous avez Brahma-Vichnou-Siva. Mais cet ordre n'est pas immuable. Les vichnouïtes placent Vichnou au premier rang. Les sivaïtes le réclament pour Siva. Nous ne parlons pas ici des luttes terribles et sanglantes qui s'élèvent entre ces dieux. Voulez-vous une *trimourti* supérieure, pour parler comme Guignaut, à la trimourti vulgaire ? Voici *Hyranga-Garba* (*mana*), *Pradjapati* (*ahankara*) et *Prana* (*mahanatma*), la grande âme, la vie qui respire dans les êtres. Souvent il arrive qu'on la confond avec *Mana*, l'intelligence universelle ; *Prana* lui-même est identique avec *Oum*. On voit déjà le panthéisme dans cette *trimourti*. Une autre nous le présente sous une forme plus frappante : elle comprend Dieu, le monde et l'homme, qui forment eux-mêmes une trinité identique à toutes les autres.

« Quittez l'Inde et pénétrez dans les sanctuaires de *Samothrace*. Vous rencontrez cette triade cabirique que nous avons déjà vue. Rien de plus difficile, il est vrai, de déterminer son origine, sa nature, son rôle. Bien que ce problème « qui tient aux racines les « plus cachées de la religion des Grecs et à « son lien avec l'Orient et avec l'Occident, « ait exercé de grands esprits, des savants « profonds et ingénieux, il n'est point encore « et ne sera peut-être jamais complétement « résolu. » (Welker.) Ce qui frappe dans leurs solutions, c'est la diversité, quelquefois même l'opposition radicale qu'elles présentent. S'agit-il de l'étymologie du mot *Cabire ?* Welker le tire du grec κάειν, καίειν, brûler, καειρος, καειροι, et avec le digamma Κάβειροι ; Maury de la langue hébraïco-phénicienne, *kabirini*. Passe-t-on à l'origine des mythes cabiriques ? Les uns, Ot. Muller et Gerhard, la trouvent chez les Pélasges ; les autres, Movers et M. Maury, chez les Phéniciens. Ceux-ci donnent pour

père aux Cabires *Hephæstos*, Vulcain, le dieu du feu; ceux-là, *Cadmilus*, tandis que d'autres font de Cadmilus un prêtre et un Cabire. On n'est pas toujours plus d'accord sur leur nombre. Dans la cosmogonie de *Sanchoniathon*, ils forment une *heptade;* à Béryte une *dyade;* à Lemnos et à Samothrace une *triade*. Ce dernier point de vue cependant domine. Les trois noms de cette triade cabirique sont Axi-Eros, Axio-Kersos, Axio-Kersa. Ott. Muller fait observer que si l'on écarte le mot honorifique *Axios*, il reste *Eros*, *Kersos* et *Kersa*, c'est-à-dire l'*Amour*, l'*Epoux* et l'*Epouse*. *Eros* est considéré dans cette triade comme remplissant le rôle de l'éternel Créateur; *Kersos*, celui de l'éternel destructeur, *Kersa* comme le symbole de la nature, si mobile, si féconde en trompeuses apparences. Cette explication nous rappelle la *trimourti* indienne. Ajoutons que *Kersos* et *Kersa* paraissent avoir pour équivalents *Hadès* et *Perséphone*, ou bien la terre et l'eau, Pluton et Proserpine. Tandis que *Héros* ou *Axieros*, représente la force organisatrice de l'univers, *Kersos* et *Kersa* personnifient les deux sexes.

« Ainsi, dans les mythes cabiriques, comme pour les triades étrusques et indiennes, beaucoup de variétés dans les termes qui désignent les membres de ces triades. Ces considérations nous ont moins éloigné de notre sujet qu'on ne le suppose peut-être. « Il est bon, dit M. Guignaut, d'appeler l'attention non-seulement sur les rapports plus ou moins éloignés de la triade divine de Samothrace avec la trimourti indienne, mais sur les rapports si divers et si manifestes des dieux *Cabires*, *Dioscures* et *Pénates* de Samothrace et de la triade de la Grèce et de l'Italie. De ces rapprochements se tire une preuve certaine de l'identité primitive des mythologies de la Grèce et de l'Italie. » On voit qu'elles ont le même point de départ et qu'elles découlent de la même source. Mais, au moment où elles se sont formées, cette source n'avait plus sa pureté première; ses divers courants, en se répandant par le monde, allaient s'altérant sans cesse. Cependant, sous la variété que nous avons constatée, au fond de ces conceptions religieuses et panthéistiques que nous avons rapidement parcourues, n'apercevez-vous pas un côté commun, une idée qui domine et autour de laquelle les autres se groupent? Partout, dans l'antique Orient, le nombre de *trois* se présente avec un caractère sacré, et toutes les religions lui font une large place. De là, toutes les *triades* que l'on forme sous son influence. Ne soyons donc pas surpris de le trouver aussi chez les Etrusques.

« Nous avons dit que M. Raoul-Rochette a essayé de déterminer l'origine de leur triade, et c'est précisément une origine orientale qu'il assigne. Laissons-le exposer lui-même ses idées. (*Journal des savants*, mai 1853.)

« Maintenant, » dit-il, « que la notion de triade étrusque est établie, il peut nous être permis de faire un pas de plus dans la voie où nous venons d'entrer, en reconnaisant dans cette *triade divine* des Etrusques introduits à Rome et à Capoue, un trait de la religion des Assyriens, qui n'avait pu être apportée en Italie que par l'émigration tyrrhénienne... Nous possédons une notion qui peut nous donner le secret de cette origine, et qui tend à nous la signaler comme asiatique; c'est celle de la grande *triade* qui était la plus haute expression de la religion des Assyriens, et qui se personnifiaient en trois divinités, l'une *mâle*, au milieu, les deux autres *femelles*, de chaque côté, que l'écrivain grec, qui nous a transmis ces détails précieux, Ctésias, extrait par Diodore de Sicile, assimile à Jupiter, à Rhéa et à Junon. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette assimilation qui peut fournir le sujet de graves recherches d'archéologie comparée, dont je compte m'occuper dans un travail particulier sur la grande *déesse-nature* asiatique, considérée sous ses diverses formes et dans ses nombreux rapports avec les divinités analogues de la Grèce et de l'Italie. Je me borne à rapporter le fait attesté par Diodore sur la foi de Ctésias, qu'il existait au sommet de la pyramide de Bélus à Babylone, trois colosses d'or battu, dans l'image desquels se résumait le système religieux des Assyriens, et j'ajoute que ces trois divinités, assimilées à autant de dieux helléniques, *Rhéa, Jupiter et Junon*, répondent manifestement aux trois divinités capitolines des Etrusques. C'est là, si je ne me fais illusion, une notion capitale, qui n'a encore été indiquée par personne, et que je me contente de consigner ici, en me réservant d'en développer ailleurs les preuves et les conséquences, et en montrant comment les divinités assyriennes, désignées sous les noms grecs de *Rhéa* et de *Héra*, peuvent trouver leur équivalent dans la *Junon*, la *Minerve* et la *Diane* des Etrusques et des Romains. »

On trouvera de magnifiques aperçus philosophiques sur la Trinité dans Richard de Saint-Victor, qu'a analysé M. Laforêt dans son livre sur les dogmes chrétiens. On consultera aussi avec profit et agrément l'ouvrage de Mastrofini (*De uno trinoque Deo.*) On peut voir à l'article Livres sacrés quelques considérations sur les rapports entre la Trinité chrétienne et les trinités des religions orientales. Il sera facile de les corriger d'après les aperçus qui viennent d'être présentés.

Le P. Gratry dit, au sujet de la Trinité, dans son livre intitulé : *De la connaissance de Dieu* : « Si la philosophie se développe, c'est-à-dire, si la seule philosophie possible ou utile est appelée à porter ses fruits, les sages finiront par savoir que la force, l'intelligence, l'amour, ces trois radicales distinctions, sont à l'être absolu, ce que les trois dimensions sont au corps, et qu'elles en constituent l'unité, comme le produit des trois unités de la dimension constitue l'unité du solide; qu'elles n'en détruisent

pas plus la simplicité, que la simplicité de l'élément infinitésimal du solide n'est détruite parce qu'on doit y distinguer les éléments des trois dimensions; qu'enfin s'il est vrai que dans les organismes vivants, la plus haute perfection correspond au maximum d'individualité ou d'unité jointe au maximum de distinction des organes, dans la vie absolue, la perfection consiste dans l'unité absolue unie à la distinction absolue; or, l'unité absolue c'est la simplicité; et la distinction absolue, c'est la distinction de personne à personne. Si donc la vraie philosophie se développe, on comprendra ce qu'ont dit quelques théologiens, que la distinction des personnes est en Dieu la condition de la simplicité, loin d'en être la négation; on comprendra le mot de saint Thomas d'Aquin : l'unité et la pluralité transcendantes sont identiques. » Le P. Gratry fait ensuite remarquer que la société du ciel consistera aussi dans une pluralitéde personnes unies entre elles

V

VÉDANTA. — M. Colebrooke (trad. Pauthier) expose ainsi ce système :

« Dans le sommaire précédent du système *Vedânta*, tiré des *Soutras* de *Viasa*, on s'est conformé à l'interprétation donnée de ces *Soutras* par *Sankara;* et ses gloses, avec les notes de ses annotateurs et les commentaires des scoliastes qui le suivent, ont été exclusivement employées, de crainte que la doctrine des écoles séparées et celles des diverses branches du *Vedânta*, ne se soient trouvées mêlées et confondues. Ces commentaires sont nombreux, et les éclaircissements et explications du texte ont été empruntés de l'un ou de l'autre indistinctement, selon le degré qu'ils ont été trouvés clairs et explicatifs, sans aucune préférence ou choix particulier. Cette observation naîtra dans l'esprit de quiconque voudra comparer ce sommaire avec ses autorités, car il n'a pas été jugé nécessaire, ni généralement praticable, de citer le commentaire particulier qui est spécialement employé dans chaque exemple.

« On ajoutera ici quelques remarques dans lesquelles d'autres autorités sont pareillement employées, et principalement les ouvrages élémentaires mentionnés dans l'Introduction de cet *Essai*. Les dogmes principaux et essentiels du *Vedânta* sont que Dieu est la cause omnisciente et toute-puissante de l'existence, de la conservation et de la dissolution de l'univers. La création est un acte de sa volonté. Il est tout à la fois la cause matérielle efficiente du monde; créateur et nature, formateur et forme, opérateur et œuvre ; à la consommation de toutes choses, toutes choses sont fondues ou absorbées en lui; comme l'araignée forme son fil de sa propre substance et le réabsorbe en elle; comme les végétaux sortent de la terre et y rentrent, terre à la terre; comme les cheveux et les ongles croissent sur un corps vivant et continuent de végéter avec lui. L'Etre suprême est un, seul existant, sans second, entier, dénué de parties, éternel, infini, ineffable, invariable, ordonnateur de tout, âme universelle, vérité, sagesse, intelligence, félicité.

« Les âmes individuelles, émanant de l'âme suprême, sont comparées à des étincelles innombrables s'échappant d'un brasier enflammé. Ces étincelles proviennent du foyer et y retournent, étant de la même essence. L'âme, qui gouverne le corps avec les organes du corps, n'est point née, et elle ne meurt point. C'est une portion de la substance divine et, comme telle, infinie, immortelle, intelligente, sensible, véritable. Elle est gouvernée par l'âme suprême ; son activité n'est pas de son essence, mais elle s'exécute par le moyen de ses organes; comme un artisan, prenant ses instruments, travaille et supporte la fatigue et la peine, mais, après les avoir mis de côté, se repose; ainsi l'âme est active et souffre par le moyen de ses organes; mais, en étant dépouillée et retournant à l'âme suprême, elle jouit du repos et elle est heureuse. Ce n'est pas un agent libre et indépendant, mais elle est excitée à l'action par l'agent suprême, qui la fait agir dans un état donné, comme il a été résolu dans une première condition. D'après sa prédisposition pour le bien ou le mal, pour les actions prescrites ou défendues, elle est nécessitée à faire le bien ou le mal, et elle reçoit ainsi sa rétribution pour des œuvres antérieures. Cependant Dieu n'est pas auteur du mal.

« Car il en a été ainsi de toute éternité; les séries des formes précédentes et des dispositions manifestées dans elles ont été infinies.

« L'âme est enfermée dans le corps comme dans un fourreau, ou plutôt dans une succession de fourreaux. La première ou la plus intime enveloppe est l'enveloppe intellectuelle (*vidjnana-maya*) ; elle est composée de la partie rudimentaire (*tan-mâtra*), ou des simples éléments non combinés, et elle consiste dans l'intellect (*bouddhi*) joint aux cinq sens. L'enveloppe immédiate est l'enveloppe mentale (*mano-maya*) dans laquelle le sens intérieur (*manas*) est joint avec la précédente. Une troisième enveloppe comprend les organes d'action ainsi que les facultés vitales, et elle est nommée l'enveloppe organique ou vitale. Ces trois enveloppes ou fourreaux (*kocha*) constituent la forme subtile (*soukchma-s'arira* ou *linga-s'arira*) qui attend l'âme dans ses transmigrations; le rudiment intérieur confiné dans l'enveloppe la plus intime est la forme causale (*karana-s'arira*).

« Le corps grossier (*sthoûla-s'arira*) qu'elle anime de la naissance à la mort, dans chaque

progrès de ses transmigrations, est composé des éléments les plus épais, formés par les combinaisons des éléments simples, dans les proportions de quatre huitièmes de l'élément caractéristique et prédominant avec un huitième de chacun des quatre autres; c'est-à-dire les particules de plusieurs éléments étant divisibles, sont, dans le premier cas, partagées en moitiés, dont une est subdivisée en quatre; et la moitié restante se combine avec une partie (le quart d'une moitié) de chacun des quatre autres, constituant ainsi des éléments séparés ou mêlés. L'enveloppe extérieure composée d'éléments ainsi combinés est l'enveloppe alimentaire (*annamaya*); laquelle, étant le séjour de la jouissance grossière, est par conséquent nommé le corps épais.

« La forme organique s'assimile les éléments combinés reçus dans la nourriture; elle sécrète les parties les plus fines et elle rejette les plus épaisses. La terre devient la chair, l'eau le sang, et les substances inflammables (l'huile et la graisse), la moelle. Les particules les plus épaisses des deux premières sont excrétées, comme les déjections grossières et l'urine; celles de la troisième espèce sont déposées dans les os. Les particules les plus fines ou les plus déliées de l'une nourrissent le sens intérieur; celles de l'autre alimentent la respiration, et celles de la troisième entretiennent la parole.

« Les corps organisés sont arrangés par les *Védantins* dans quatre ou trois classes : l'autorité des passages du Véda est également citée pour ces deux arrangements. Leurs quatre classes sont les mêmes que celles des autres écrivains; mais la triple division paraît être particulière à cette école. Ce sont 1° les vivipares (*djivadja*), comme l'homme et les quadrupèdes; 2° les ovipares (*an d'adja*), comme les oiseaux et les insectes; 3° les germinipares (*oudbhidjdja*); ce dernier genre, cependant, comprend les deux classes finales de la quadruple division, les vermisseaux et les végétaux; différant seulement en ce que les uns naissent de la terre et que les autres pullulent dans l'eau; les uns sont fixés, les autres mobiles. A tous les deux est assignée une génération spontanée et équivoque, ou une propagation sans union de père et mère.

« L'ordre dans lequel les cinq éléments sont énumérés est celui de leur développement : 1° l'élément éthéré (*âkâsa*), qui est considéré comme l'élément le plus subtil, occupant tout l'espace et confondu avec le vide : le son est sa qualité particulière; 2° le vent (*vâyou*), ou l'air en mouvement; car la mobilité est sa nature caractéristique; le son et le toucher sont sensibles en lui; 3° le feu ou la lumière (*tédjas*), dont la chaleur est la nature caractéristique, et par lequel le son, le toucher et la couleur (ou la forme) sont rendus manifestes; 4° l'eau (*apa*), dont la fluidité est la nature caractéristique, et dans laquelle le son, le goût, le toucher et la couleur se rencontrent; 5° la terre (*prithivi* ou *anna*), dont la dureté ou la rugosité est la nature caractéristique, et dans laquelle le son, le toucher, la couleur, le goût et l'odeur peuvent se discerner. La notion de l'éther et du vent comme éléments distincts, opinion que cette école a en commun avec la plupart des autres écoles de philosophie indienne, semble avoir son origine dans l'assomption de mobilité reconnue comme caractère essentiel de l'un. De là l'air en mouvement a été distingué du fluide aérien en repos qui est l'*akâsâ* supposé pénétrer et embrasser tout l'espace du monde, et par une transition facile, *vayou* (le vent) et le mouvement deviennent identifiés, comme l'*âkâsâ* (l'éther) et l'espace sont pareillement confondus.

« Un corps organisé, dans son état le plus subtil de ténuité, comprend onze membres (*avyaya*) ou parties corporelles, savoir : cinq organes des sens, comme autant d'instruments d'action, et le même nombre de facultés vitales, auxquels est ajouté le sens intérieur (renfermant l'intelligence, la conscience et la sensation); ou, en distinguant le sens intérieur et l'intellect (*bouddhi*), comme parties séparées, le nombre est de douze.

« Les facultés vitales, nommées *vâyou*, ne sont pas proprement l'air ou le vent, mais ce sont les fonctions ou actions vitales. Considérées, cependant, par rapport à la signification propre du terme, elles sont expliquées par quelques-uns, comme il suit : 1° la respiration, qui est ascendante et dont le séjour est dans les narines; 2° l'inspiration (ou autrement expliqué, le *flatus*), qui est descendant, et qui sort de l'extrémité inférieure des intestins; 3° la flatuosité qui est répandue dans le corps, passant par toutes les veines et les artères; 4° l'expiration, qui monte du gosier; 5° la digestion ou l'air abdominal, dont le séjour est le milieu du corps.

« D'après une explication différente, la première est la respiration, la seconde l'inspiration, la troisième un milieu entre les deux : la pulsation, la palpitation, et autres mouvements vitaux : la quatrième est l'expiration; et la cinquième est la digestion.

« Trois états de l'âme par rapport au corps sont reconnus; on peut en ajouter un quatrième et même un cinquième; ces états sont : l'état de veille, l'état de rêve, celui de profond sommeil, celui de demi-mort et celui de mort. Dans l'état de veille, l'âme, associée avec le corps, est active sous la direction de la Providence, et elle a la faculté d'agir avec une création réelle (*pâramârthiki*) et pratique (*vyavahâriki*). Dans un songe il y a une création illusoire et non réelle (*mâyâ mayi*) : néanmoins les songes pronostiquent les événements. Le songe est le milieu (*sandhya*) entre le sommeil et la veille. Dans le profond sommeil, l'âme est absente, s'étant retirée par le canal des artères, et elle est comme si elle était enveloppée dans la suprême divinité. Cependant elle n'est pas mêlée avec l'essence divine, comme une

goutte d'eau tombée dans un lac, où elle devient indistinctible ; mais, au contraire, l'âme continue d'être distinguée, et retourne sans changement au corps qu'elle anime pendant la veille. L'évanouissement ou la stupeur est un état intermédiaire entre le sommeil et la mort. Durant l'insensibilité produite par accident ou malaise, il y a comme un profond sommeil et une léthargie, une absence temporaire de l'âme. Dans la mort, elle a quitté absolument sa forme corporelle grossière ; sujette à une transmigration future, elle visite d'autres mondes, pour y recevoir la récompense de ses œuvres, ou pour souffrir la pénalité de ses méfaits. Les âmes pécheresses tombent dans différentes régions de tourments, administrés par *Tchitragoupta* et d'autres personnages mythologiques dans le royaume de *Yama*. Les âmes vertueuses s'élèvent jusqu'à la lune, où elles jouissent du fruit de leurs bonnes actions, et de là elles retournent dans ce monde, pour y animer de nouveaux corps, et pour agir en eux, sous la direction de la Providence, conformément à leurs penchants ou à leurs prédispositions, dont les traces continuent de subsister.

« Les sages, délivrés des piéges du monde, montent encore cependant plus haut ; ils vont jusqu'au séjour et à la cour de Brahma ; ou, si leur acquisition de la sagesse est complète, ils passent pour toujours dans une réunion avec la divine essence.

« Trois degrés de libération ou délivrance (*moukti*) sont distingués ; l'un, incorporel, qui est le dernier mentionné et qui est complet ; un autre, imparfait, qui est celui mentionné ci-devant, dont l'effet commence à la mort, lorsque l'âme passe au ciel le plus élevé, le séjour de *Brahma ;* le troisième est efficace dans le temps de la vie (*djivan-moukti*), et rend capable le possesseur de cette délivrance d'accomplir des choses surnaturelles ; comme l'évocation des mânes des ancêtres, la translation de soi-même dans d'autres corps appelés à l'existence par la pure force de sa volonté, le déplacement à plaisir d'un lieu dans un autre, et d'autres actions merveilleuses.

« Ces degrés de délivrance sont achevés au moyen de certains sacrifices, comme celui du cheval (*aswamedha*), ou par des exercices religieux dans divers modes prescrits, en même temps que par la méditation pieuse sur l'être et les attributs de Dieu ; mais le plus haut degré de la délivrance peut être obtenu seulement par une connaissance parfaite de la nature divine, et de l'identité de Dieu avec ce qui est émané de lui, ou qui fut créé de sa substance et qui partage son essence divine. Les questions les plus abstruses, qui sont agitées par les théologiens, ont aussi attiré l'attention des *Védântins*, et elles ont été discutées par eux très au long ; telles sont le libre arbitre (*swâtantryia*), la grâce divine (*iswara-prasâda*), l'efficacité des œuvres (*karman*), ou de la foi (*s'radha*), et beaucoup d'autres points également abstrus.

« On ne trouve rien dans le texte de Badarayana, et peu de chose dans la glose de *S'an kara*, concernant le dernier sujet mentionné, celui de la foi ; sa souveraine efficacité est un dogme d'une autre branche de l'école *Védânta* qui suit l'autorité de la *Bhagavad-gîtâ ;* dans cet ouvrage comme dans beaucoup des *Pourân'as*, des passages relatifs à ce sujet se rencontrent à chaque page. Le fruit des œuvres est le grand sujet de la première *Mimansâ*, qui traite des devoirs religieux, des sacrifices, et d'autres observances :

« La dernière *Mimânsâ* soutient plus particulièrement la doctrine de la *grâce divine ;* elle traite du *libre arbitre*, qu'elle nie dans le fait ; mais elle s'efforce de concilier l'existence du mal moral sous le gouvernement d'une providence toute sage, toute-puissante et bienveillante, avec l'absence du libre arbitre, en soutenant l'éternité passée de l'univers, et les renouvellements infinis des mondes dans lesquels chaque être individuel a apporté les prédispositions contractées par lui dans des états antérieurs, et ainsi rétrospectivement sans commencement ou limite. La notion, que le monde versatile est une illusion (*Maya*), que tout ce qui passe dans la perception sensible de l'individu dans la veille n'est qu'une rêverie fantastique présentée à son imagination, que toute chose apparente n'est pas réellement existante, et que tout est chimérique, ne paraît pas être la doctrine du texte du *Vedânta*. Je n'ai rien remarqué dans les *Soûtras* de *Vya'sa* ni dans la glose de S'ankara qui appuie cette opinion, mais j'ai trouvé beaucoup de choses sur ce sujet dans les petits commentaires et dans les traités élémentaires. Je la regarde comme n'étant pas un dogme de la philosophie *Védântine* originale, mais celui d'une autre branche, d'où les derniers écrivains l'auront empruntée, et auront ainsi mêlé et confondu les deux systèmes. La doctrine du *Védânta* primitif est complète et consistante, sans ce greffe d'une origine postérieure. »

Nous avons cru devoir donner à part ce morceau, ainsi que quelques autres, à cause de la difficulté de le faire entrer dans le cadre d'un des autres articles.

VRAI (Du) *du beau et du bien.* — Nous allons soumettre à un examen rapide le livre *Du vrai, du beau et du bien*, de M. Cousin. Cet ouvrage est en quelque sorte un manifeste, dans lequel le chef du rationalisme contemporain a condensé l'expression de sa pensée, en ayant soin de pallier tous les côtés faibles de son système, et de profiter des critiques dont il a été l'objet. Nous pourrions, il est vrai, ne pas juger M. Cousin par ce seul dernier livre, puisqu'il n'a rien rétracté de ce que contiennent les précédents ; mais nous renonçons à ce droit, et nous nous bornerons, pour apprécier l'ensemble de sa doctrine, à te-

nir compte de la 5e édition du livre intitulé : *Du vrai, du beau et du bien.*

Un philosophe peut se conduire de trois manières différentes relativement à la révélation : 1° Il peut reconnaître que la révélation est vraie, et que par conséquent, il est raisonnable de l'admettre; 2° il peut laisser de côté la question des rapports entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, se borner à exposer les vérités qui peuvent être prouvées par la raison, et ainsi rester dans le vrai, sans dire un seul mot de la religion révélée; 3° il peut enfin, tout en établissant les vérités naturelles avec plus ou moins de succès, diriger contre la révélation des attaques directes ou indirectes. Un lecteur superficiel rangerait peut-être M. Cousin dans la première classe, en l'entendant parler de sa *tendre vénération* pour le christianisme; mais M. Cousin lui-même n'a pas cette prétention, et il professe l'intention de rester dans le domaine des vérités naturelles. Il semble donc qu'il faudrait le ranger dans la deuxième des trois catégories énoncées plus haut. Cependant nous démontrerons facilement que M. Cousin n'est pas resté fidèle à son programme, et que, s'il a consacré de belles pages à la défense des vérités naturelles, il ne s'est pas maintenu tout à fait en dehors de la question de la révélation. C'est qu'en effet les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel forment un des problèmes les plus vitaux de la philosophie, comme de la théologie, tellement qu'une philosophie, qui n'en dirait mot, serait essentiellement incomplète. Sans doute, il n'appartient pas à la philosophie de discourir sur les divers dogmes révélés; mais il lui appartient de prendre un parti sur la révélation, considérée dans sa possibilité. Il n'est donc pas étonnant que les philosophes, les plus décidés à éviter ce terrain brûlant, se sentent involontairement entraînés à y jeter un coup d'œil, voire même à en effleurer les frontières. Voilà ce qu'a fait M. Cousin, comme nous le prouverons ; et puisqu'en laissant voir ce qu'il pense de la révélation, il ne nous permet pas de le ranger dans la première de nos trois catégories, il ne nous reste qu'à le placer dans la troisième, parmi les philosophes, qui, en dépit de quelques phrases bienveillantes, se sont montrés plus ou moins hostiles à la religion chrétienne.

Dans sa première partie, intitulée *Du vrai*, M. Cousin établit l'existence des vérités nécessaires, et en fait usage pour prouver l'existence de Dieu au moyen du principe des substances et du principe des causes. Cette première partie comprend cinq leçons, dont voici les titres : 1re leçon, de l'existence de principes universels et nécessaires ; — 2e leçon, de l'origine des principes universels et nécessaires; — 3e leçon, de la valeur des principes universels et nécessaires (réfutation de Kant); 4e leçon, Dieu principe des principes (longues et belles citations de Fénelon et de Bossuet); — 5e leçon, du mysticisme. — Nous n'avons que des éloges à donner aux quatre premières leçons, sauf peut-être à la seconde qui est trop superficielle. M. Cousin se borne à dire que les principes nous apparaissent à l'occasion d'un fait particulier, ce qui n'explique pas grand'chose; ce qu'il ajoute sur la distinction entre le principe des causes et l'idée de cause ne nous satisfait pas pleinement; mais nous ne voulons pas nous arrêter à ces détails, et nous aimons mieux convenir que les quatre premières leçons, dans leur ensemble, présentent, sur le *vrai*, une étude, incomplète sans doute, mais exacte, et parfaitement écrite. M. Cousin montre surtout, avec une grande supériorité, que la vérité ne peut exister qu'en Dieu. Nous ne pouvons résister au désir de justifier nos éloges sur ce point par les lignes suivantes que nous tirons de la 4e leçon : « Si les vérités absolues sont hors de l'homme qui les aperçoit, encore une fois, où sont-elles donc? Un péripatéticien répondrait : dans les choses. Est-il besoin en effet de leur chercher un autre sujet que les êtres mêmes qu'elles régissent? Qu'est-ce que les lois de la nature, sinon certaines propriétés que notre esprit dégage des êtres et des phénomènes où elles se rencontrent, pour les considérer à part? Les principes mathématiques ne sont rien de plus. Par exemple, l'axiome ainsi exprimé : Le tout est plus grand que la partie, se trouve dans un tout et dans une partie quelconque. Le principe de contradiction considéré à juste titre en logique comme la condition de tous nos jugements, de tous nos raisonnements, fait partie de l'essence de tout être, et nul être ne peut exister sans le porter avec soi. L'universel existe, dit Aristote, mais il n'existe pas à part des êtres particuliers.

« La théorie qui considère les universaux comme ayant leur fondement dans les choses est déjà un progrès sur le pur conceptualisme que nous avons indiqué d'abord et écarté. Aristote est bien plus réaliste qu'Abailard et Kant. Il a bien raison de prétendre que les universaux sont dans les choses particulières; car les choses particulières ne seraient point sans eux; ce sont eux qui leur donnent leur fixité, même d'un jour, et leur unité. Mais de ce que les universaux sont dans les êtres particuliers, en faut-il conclure qu'ils y résident tout entiers et exclusivement, et qu'ils n'ont pas d'autre réalité que celle des objets où ils s'appliquent? Il en est de même des principes dont les universaux sont les éléments constitutifs... Comme tout phénomène a son sujet d'inhérence, comme nos facultés, nos pensées, nos volitions, nos sensations n'existent que dans un être qui est nous; de même la vérité suppose un être en qui elle réside, et les vérités absolues supposent un être absolu comme elles, où elles ont leur dernier fondement. Nous parvenons ainsi à quelque chose d'absolu qui n'est plus suspendu dans le vague de l'abstraction, mais qui est un

être substantiellement existant. Cet être, absolu et nécessaire, puisqu'il est le sujet des vérités absolues et nécessaires, cet être qui est au fond de la vérité comme son essence même, d'un seul mot on l'appelle Dieu. »

Quant à la cinquième leçon sur le mysticisme, nous ne pouvons la laisser passer sans quelques remarques. Nous suivrons l'auteur pas à pas, notant successivement ce qui nous paraîtra digne d'éloge ou de blâme.

Nous voyons avec plaisir à la p. 106 que M. Cousin suppose l'existence de la *nature angélique*, dont en effet la raison démontre au moins la possibilité. Mais dans cette même page nous voudrions voir exprimée la distinction entre le *sens intime* et le *sentiment*. A la p. 108, nous retrouvons la théorie qui donne la spontanéité et la réflexion comme les deux grandes formes de l'intelligence, théorie que M. Cousin répète souvent, et qui, selon nous, laisse à désirer, en ce que la spontanéité est plutôt un caractère de la forme primitive de l'intelligence, que cette forme elle-même. A la p. 110, c'est quelque chose de plus grave. M. Cousin insinue que le péché originel pourrait bien n'être que la réflexion s'introduisant dans le monde après la spontanéité, ce qui transforme la *chute* en progrès humanitaire. « C'est là peut-être, » dit-il, « ce qu'il est permis d'entendre sous le biblique récit de l'arbre de la science. Avant la science et la réflexion sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion engendrent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on possède, la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit et de l'âme, le dur travail de la pensée, et, dans la vie, bien des fautes, jusqu'à ce que l'innocence, à jamais perdue, soit remplacée par la vertu, la foi naïve par la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies, l'amour soit enfin parvenu à son véritable objet. » Et l'auteur ajoute en note : « On ne nous accusera pas d'altérer les saintes Ecritures par ces analogies, car nous ne les donnons que pour des analogies, et saint Augustin et Bossuet en sont pleins. » Pour qu'il y ait analogie entre le péché originel et le passage de la spontanéité à la réflexion, il faut réellement que le péché originel soit un progrès, au lieu d'être, comme l'Eglise l'enseigne, la perte d'un état surnaturel. Par conséquent, M. Cousin a beau ne faire qu'une analogie, il n'en insinue pas moins que le fait de la déchéance est, dans l'humanité, ce que le progrès de la raison est dans chacun de nous, ce qui contient en germe la négation de tout ordre surnaturel.

M. Cousin a raison de combattre le mysticisme qui supprime la raison, et ne veut mettre l'homme en rapport avec Dieu que par le cœur; il a raison de combattre le quiétisme de Fénelon; mais n'a-t-il pas tort d'identifier ces deux erreurs? surtout est-il dans le vrai quand il dit que l'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir se mettre en communication avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde visible, et sans celui de la vérité éternelle et infinie? (P. 114.) L'erreur qui sacrifie la raison au cœur et celle où Fénelon est tombé ne consistent nullement à supprimer tout intermédiaire entre Dieu et nous, dans la connaissance naturelle. Cet intermédiaire n'est admis que par les péripatéticiens, et tous ceux qui pensent comme Platon et M. Cousin, que l'esprit perçoit *la vérité infinie*, non au moyen d'espèces ou images, mais immédiatement, tous ceux-là admettent, bon gré mal gré, que la raison est en communication directe avec Dieu; car la vérité n'est pas un intermédiaire entre Dieu et nous; elle est Dieu même.

M. Cousin passe ensuite à un autre genre de mysticisme « plus singulier, plus savant, plus raffiné, et d'autant plus déraisonnable qu'il se présente au nom même de la raison. » C'est celui des Alexandrins. Il prouve d'abord contre Kant qu'on ne peut concevoir un être sans ses qualités; et, contre Dugald Stewart, qu'on ne peut concevoir les qualités sans la substance; il en conclut que les Alexandrins s'égarent en supprimant les déterminations de Dieu, car la richesse des déterminations est le signe certain de la plénitude de l'être. (P. 125.) Mais au lieu de montrer le rapport de cette considération avec le mystère de la Trinité, M. Cousin en tire une théorie inexacte des attributs divins. « Il est, » dit-il, « un moyen très-simple de délivrer la théodicée de toute ombre d'anthromorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstraction, à l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur de toute division, mais à cette condition qu'il n'ait nul attribut, nulle qualité, et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence; car l'intelligence, si élevée qu'elle puisse être, suppose toujours la distinction d'un sujet intelligent et de l'objet intelligible. Un Dieu dont l'absolue unité exclut l'intelligence, voilà le Dieu de la philosophie mystique. »

N'en déplaise à M. Cousin, on peut éviter de réduire Dieu à une abstraction, sans admettre la multiplicité réelle des attributs divins! Cette multiplicité n'existe que dans notre esprit, elle est une suite nécessaire de notre manière de concevoir; mais, en Dieu, tous les attributs n'en forment qu'un seul, ou plutôt s'identifient avec son essence. En lui, nulle distinction réelle entre le sujet intelligent et l'objet intelligible. Cela n'a pas besoin de preuves pour ceux qui ont étudié la métaphysique ailleurs que dans les psychologues modernes. L'erreur des Alexandrins ne consiste donc pas à rejeter la multiplicité des attributs divins, car, nous aussi nous rejetons cette multiplicité, tout en affirmant, contre les Alexandrins, que Dieu est le plus *déterminé* des êtres. M. Cousin tombe encore dans un excès opposé à celui des néo-platoniciens, quand il dit que l'être est commun à l'infini et au fini, sauf la différence du degré. Nous ne pouvons que le

renvoyer aux métaphysiciens chrétiens, selon lesquels (pour nous servir du langage scolastique) Dieu n'appartient pas à la catégorie de la substance, car il ne peut faire parti d'un genre.

M. Cousin est plus dans le vrai quand il combat les deux moyens imaginés par les Alexandrins pour atteindre Dieu. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule, voilà par quoi ces mystiques raffinés remplacent la raison et l'amour. « De tout temps et de toutes parts, » dit M. Cousin, « ces deux mysticismes (l'extase et la théurgie) se sont donné la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'enseigne l'idéalisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes de la plus avilissante idolâtrie. Un jour, on lit le Bhagavad-Gita ou Lao-Tseu, on enseigne un dieu indéfinissable, sans attributs essentiels et déterminés, et le lendemain on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce dieu, qui n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve et de Cybèle, tour à tour obscurcissant par de subtils commentaires le *Timée* et la *République*, et déployant aux yeux de la multitude, soit le voile sacré, soit la châsse de la bonne déesse, et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain, et tombant misérablement au-dessous, payant en quelque sorte la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux plus honteuses superstitions.

« Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea l'humanité sous une discipline qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené sous le règne de la religion de l'esprit toutes les extravagances des religions de la nature! Il devait surtout reparaître à la renaissance des écoles et du génie du paganisme, au XVIe siècle. »

Ici M. Cousin flétrit Paracelse, Van Helmont, Swedenborg, les magnétiseurs, les tables tournantes. L'avouerons-nous : il nous serait difficile de nous expliquer, comment M. Cousin, dans un *abrégé* de philosophie, a consacré un chapitre entier au mysticisme, s'il n'avait eu en vue que les adversaires dont il fait mention. Cette partie de l'ouvrage paraît destinée à suggérer au lecteur, d'une manière très-indirecte, la pensée que la révélation tout entière appartient à la *catégorie* du mysticisme. C'est du moins l'impression que nous avons éprouvée, malgré une lecture très-attentive ; et cette impression ne s'est pas affaiblie quand nous sommes arrivés à cette phrase qui termine le chapitre : « Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'Etre des êtres, sans éprouver d'éblouissement, ni de vertige, c'est de nous en rapprocher à l'aide du divin intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et, comme nous le verrons tout à l'heure, à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien. » Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit sur le nom d'*intermédiaire*, attribué au vrai ; mais nous ne pouvons nous empêcher de faire observer que la phrase citée semble exclure un autre *intermédiaire* que les Chrétiens adorent. Nous reconnaissons cependant qu'elle peut s'expliquer dans un sens orthodoxe, si on la restreint à l'ordre naturel ; elle n'aurait plus alors que le défaut d'expliquer imparfaitement cet ordre lui-même, et surtout de ne pas faire soupçonner qu'il en existe un autre. Mais nous rencontrerons bientôt des passages où est exprimée plus clairement l'erreur que nous avons reprochée à l'illustre écrivain.

La seconde partie du livre de M. Cousin, celle qui a pour objet le *beau*, en est la plus remarquable, et nous croyons qu'elle en a fait le succès. Les grandes considérations sur le vrai et sur le bien auraient trouvé moins de lecteurs, si elles n'avaient pu se glisser, comme elles l'ont fait, à la faveur des belles pages qui sont consacrées aux arts. Les cinq chapitres qui composent cette deuxième partie sont intitulés : *Du beau dans l'esprit de l'homme. — Du beau dans les objets. — De l'art.—Des différents arts.— De l'art français au* XVIIe *siècle*. Citons-en quelques passages, d'abord pour mettre nos lecteurs à même d'admirer comme nous de nobles pensées noblement exprimées ; ensuite, afin de mieux faire saisir les observations que nous aurons à présenter.

M. Cousin parle ainsi du beau dans les objets : « Nous avons dit que chez l'homme et chez l'animal même la figure est belle par l'expression ; mais quand vous êtes sur les hauteurs des Alpes ou en face de l'immense Océan, quand vous assistez au lever et au coucher du soleil, à la naissance de la lumière ou à celle de la nuit, ces imposants tableaux ne produisent-ils pas sur vous un effet moral? Tous ces grands spectacles apparaissent-ils seulement pour apparaître ; ne les regardons-nous pas comme des manifestations d'une puissance, d'une intelligence et d'une sagesse admirables ; et pour ainsi parler, la face de la nature n'est-elle pas expressive comme celle de l'homme?... Au-dessus de la beauté réelle est une beauté d'un autre ordre, la beauté idéale. L'idéal ne réside ni dans un individu, ni dans une collection d'individus. La nature ou l'expérience nous fournit l'occasion de le concevoir, mais il en est essentiellement distinct. Pour qui l'a une fois conçu, toutes les figures naturelles, si belles qu'elles puissent être, ne sont que des simulacres d'une beauté supérieure qu'elles ne réalisent pas. Donnez-moi une belle action, j'en imaginerai une encore plus belle. L'Apollon lui-même admet plus d'une critique. L'idéal recule sans

cesse à mesure qu'on en approche davantage. Son dernier terme est dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu; ou pour mieux parler, le vrai et l'absolu idéal n'est autre que Dieu même...

« Ne faut-il pas être esclave des sens et des apparences pour s'arrêter aux mouvements, aux formes, aux sons, aux couleurs, dont les combinaisons harmonieuses produisent la beauté de ce monde visible, et ne pas concevoir derrière cette scène magnifique et si bien réglée, l'ordonnateur, le géomètre, l'artiste suprême?

« La beauté physique sert d'enveloppe à la beauté intellectuelle et à la beauté morale.

« La beauté intellectuelle, cette splendeur du vrai, quel en peut être le principe, sinon le principe de toute vérité?

« La beauté morale comprend, nous le verrons plus tard, deux éléments distincts, également mais diversement beaux, la justice et la charité, le respect des hommes et l'amour des hommes. Celui qui exprime, dans sa conduite, la justice et la charité, accomplit la plus belle de toutes les œuvres; l'homme de bien est, à sa manière, le plus grand de tous les artistes. Mais que dire de celui qui est la substance même de la justice et le foyer inépuisable de l'amour? Si notre nature morale est belle, quelle ne doit pas être la beauté de son auteur!.....

« Ainsi, Dieu est le principe des trois ordres de beauté que nous avons distingués, la beauté physique, la beauté intellectuelle, la beauté morale.

« C'est encore en lui que se réunissent les deux grandes formes du beau, répandues dans chacun de ces trois ordres, à savoir, le beau et le sublime. Dieu est le beau par excellence; car, quel objet satisfait mieux à toutes nos facultés, à la raison, à l'imagination, au cœur? Il offre à la raison l'idée la plus haute, au delà de laquelle elle n'a plus rien à chercher, à l'imagination la contemplation la plus ravissante, au cœur un objet souverainement aimable. Il est donc parfaitement beau : mais n'est-il pas sublime aussi par d'autres endroits? S'il étend l'horizon de la pensée, c'est pour la confondre dans l'abîme de sa grandeur. Si l'âme s'épanouit au spectacle de sa bonté, n'a-t-elle pas de quoi s'effrayer à l'idée de sa justice, qui ne lui est pas moins présente. Dieu est à la fois doux et terrible. En même temps qu'il est la vie, la lumière, le mouvement, la grâce ineffable de la nature visible et finie, il s'appelle aussi l'Eternel, l'invisible, l'infini, l'immense, l'absolue unité, et l'Etre des êtres. Ces attributs redoutables, aussi certains que les premiers, ne produisent-ils pas au plus haut degré, dans l'imagination et dans l'âme, cette émotion mélancolique excitée par le sublime? Oui, Dieu est pour nous le type et la source des deux grandes formes de la beauté, parce qu'il nous est à la fois une énigme impénétrable, et le mot le plus clair encore que nous puissions trouver à toutes les énigmes. Etres bornés que nous sommes, nous ne comprenons rien à ce qui est sans limites, et nous ne pouvons rien expliquer sans cela même qui est sans limites. Par l'être que nous possédons, nous avons quelque idée de l'être infini de Dieu; par le néant qui est en nous, nous nous perdons dans l'être de Dieu; et ainsi toujours forcés de recourir à lui pour expliquer quelque chose, et toujours rejetés en nous-mêmes sous le poids de son infinitude, nous éprouvons, tour à tour, ou plutôt en même temps, pour ce Dieu qui nous élève et qui nous accable, un sentiment d'attrait irrésistible et d'étonnement, pour ne pas dire de terreur insurmontable, que lui seul peut causer et apaiser, parce que, lui seul, il est l'unité du sublime et du beau. »

A la p. 186, M. Cousin nous dit que l'art, noble allié du sentiment religieux, est un pouvoir indépendant et ne relève que de lui-même; par conséquent, il ne peut admettre la théorie qui met l'art au service de la religion et de la morale, et lui donne pour but de nous rendre meilleurs et de nous élever à Dieu. L'art ne produit cet effet qu'indirectement. L'artiste est, avant tout, un artiste, il se confie à la vertu de la beauté. Puis, comme craignant d'en avoir trop dit, l'auteur ajoute : Distinguons, ne séparons pas... l'art, l'Etat, la religion sont des puissances qui se prêtent un concours mutuel; elles ne doivent pas se mettre au service l'une de l'autre. « L'art est aussi à lui-même une sorte de religion. Dieu se manifeste à nous par l'idée du vrai, par l'idée du bien, par l'idée du beau. Ces trois idées sont égales entre elles et filles légitimes du même père. » Cette dernière phrase semble faire de la religion une science humaine, en la restreignant dans les limites de la philosophie, c'est-à-dire, de l'idée du vrai et de l'idée du bien. Mais le principal reproche que nous adresserons à ce passage, c'est le défaut de netteté. M. Cousin paraît nier et affirmer tour à tour l'indépendance absolue de l'art; si l'art est indépendant de la religion, il y a entre lui et elle, bien plus que *distinction;* si l'art, comme l'Etat, comme la philosophie, n'a pas le droit de contredire la religion, il n'est pas indépendant. Mais n'insistons pas sur une pensée qui n'est pas assez précise pour fournir matière à une réfutation. Saluons plutôt d'une admiration sans réserve les deux derniers chapitres que M. Cousin consacre à l'idée du beau, le dernier surtout qui est complété par un appendice où l'auteur énumère les tableaux de l'école française qu'il a vus dans les galeries de l'Angleterre. Ce dernier chapitre contient d'admirables pages sur la littérature française du grand siècle. Il faudrait tout citer. Bornons-nous à quelques lignes sur Bossuet, ce grand esprit, qui, comme M. Cousin le dit ailleurs (p. 88), *n'a pas d'égal pour la force dans le sens commun :* « C'est dans la prose qu'est peut-être notre gloire littéraire la plus certaine... Quelle nation moderne compte des prosateurs qui approchent de ceux de notre nation? La patrie de Shakespeare et de Milton ne possède, après Bacon, aucun prosateur du premier ordre; celle du Dante, de Plutarque, de l'Arioste, du Tasse, est fière en

vain de Machiavel, dont la diction saine et mâle est, comme la pensée qu'elle exprime, destituée de grandeur. L'Espagne a produit, il est vrai, un admirable écrivain, mais il est unique, Cervantès... La France peut montrer aisément une liste de plus de vingt prosateurs de génie, Froissard, Rabelais, Montaigne, Descartes, Pascal, Larochefoucauld, Molière, Retz, La Bruyère, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Fléchier, Bourdaloue, Massillon, Mme de Sévigné, Saint-Simon, Montesquieu, Voltaire, Buffon, J.-J. Rousseau; sans parler de tant d'autres qui seraient au premier rang partout ailleurs, Comines, Amiot, Calvin, d'Aubigné, Charron, Balzac, Nicole, Fleury, Bussy, Saint-Evremont, Mme de la Fayette, Mme de Maintenon, Fontenelle, Vauvenargues, Hamilton, Le Sage, Prévost, etc. On peut le dire avec la plus exacte vérité : la prose française est sans rivale dans l'Europe moderne; et dans l'antiquité même, supérieure à la prose latine au moins par la quantité et la variété des modèles, elle n'a d'égale que la prose grecque, en ses plus beaux jours, d'Hérodote à Démosthènes. Je ne préfère pas Démosthènes à Pascal, et j'aurais de la peine à mettre Platon lui-même au-dessus de Bossuet. Platon et Bossuet, à mes yeux, voilà les deux plus grands maîtres du langage humain, avec des différences manifestes, comme aussi avec plus d'un trait de ressemblance : tous deux parlant d'ordinaire comme le peuple, avec la dernière naïveté, et par moments montant sans efforts à une poésie aussi magnifique que celle d'Homère; ingénieux et polis jusqu'à la plus charmante délicatesse, et par instincts majestueux et sublimes. Platon, sans doute, a des grâces incomparables, la sérénité suprême, et comme le demi-sourire de la sagesse divine. Bossuet a pour lui le pathétique, où il n'a de rival que le grand Corneille. Quand on possède de pareils écrivains, n'est-ce pas une religion de leur rendre l'honneur qui leur est dû, celui d'une étude régulière et approfondie? »

Nous regrettons de ne pouvoir transcrire encore un magnifique parallèle entre Corneille et Racine; mais ce serait trop nous éloigner de notre sujet. Citons maintenant un passage qui termine et qui dépare malheureusement le beau chapitre consacré à l'art français : « Le christianisme est inépuisable; il a des ressources infinies, des souplesses admirables; il y a mille manières d'y arriver et d'y revenir, parce qu'il a lui-même mille faces qui répondent aux dispositions les plus diverses, à tous les besoins, à toute la mobilité du cœur. Ce qu'il perd d'un côté, il le regagne de l'autre, et comme c'est lui qui a produit notre civilisation, il est appelé à la suivre dans toutes ses vicissitudes. Ou bien toute religion périra dans le monde, ou le christianisme durera; car il n'est pas au pouvoir de la pensée de concevoir une religion plus parfaite. Artistes du XIXe siècle, ne désespérez pas de Dieu et de vous-mêmes. Une philosophie superficielle vous a jetés loin du christianisme considéré d'une façon étroite; une autre philosophie peut vous en rapprocher en vous le faisant envisager d'un autre œil. Et puis, si le sentiment religieux est affaibli, n'y a-t-il donc pas d'autres sentiments qui peuvent encore faire battre le cœur de l'homme et féconder le génie? Platon l'a dit : La beauté est toujours ancienne et toujours nouvelle; elle est supérieure à toutes ses formes, elle est de tous les pays et de tous les temps, elle est de toutes les croyances. Ce passage insinue clairement que le christianisme est une œuvre humaine, le plus parfait sans doute des produits de la raison, mais sujet, comme toutes les choses terrestres, à la destruction. Car il n'y a rien d'impossible, nous dit-on, à ce que *toute religion périsse dans le monde*, et si vous demandez la raison de cette affirmation, on vous répond que la pensée ne peut pas concevoir une religion plus parfaite que le christianisme, ce qui signifie implicitement que la pensée peut concevoir *quelque chose* de plus parfait que le christianisme, mais que ce *quelque chose* n'est pas une religion. On devine sans peine que c'est la philosophie. Nous trouverons bientôt la même pensée exprimée ailleurs plus clairement.

Nous arrivons à la troisième partie de l'ouvrage de M. Cousin, et si nous y trouvons encore à admirer, nous ne pouvons nous dissimuler que les passages répréhensibles deviennent plus nombreux.

A la page 260, M. Cousin rejette avec raison le prétendu état naturel de Rousseau, et nie qu'il faille étudier la nature humaine dans l'état sauvage; seulement il flotte entre l'opinion qui fait de l'état sauvage, le germe, l'enfance de l'humanité, et celle qui ne voit dans cet état qu'une dégradation. Il semble cependant que al première opinion se rapproche beaucoup du système de Rousseau. L'auteur est plus dans le vrai, en affirmant (p. 270) que, si l'éducation ne crée pas les principes, elle les développe; mais à la page 273 nous rencontrons cette assertion inadmissible, que les croyances générales, comme les langues et les sociétés, sont l'œuvre du génie de l'humanité. L'humanité a donc existé primitivement sans croyance, sans langage, sans état social! Dans quels écarts les besoins de la cause rationaliste ne peuvent-ils pas entraîner un esprit juste! A la page 279, M. Cousin combattant ceux qui veulent supprimer les passions, range parmi eux l'auteur de l'*Imitation*, qui veut faire de l'homme l'*angélique habitant d'un cloître, appelant la mort comme une délivrance*. Sans doute les passions, bien dirigées, peuvent être utiles, mais si tous les hommes ne sont pas appelés à habiter les cloîtres, nous soutenons qu'ils peuvent tous suivre les conseils de l'*Imitation* sans priver la société des secours que les passions lui prêtent. L'amour de Dieu et le dévouement sont des ressorts non moins énergiques et non moins utiles que l'*horreur de la souffrance* et l'*horreur de la mort*.

M. Cousin reconnaît que Dieu est le prin-

cipe suprême de la morale, c'est-à-dire que la morale ne pourrait exister sans Dieu, vérité capitale qui a été méconnue, il y a peu d'années, par des écrivains catholiques. M. Cousin ajoute avec raison que Dieu n'a pas institué arbitrairement la loi morale. Mais il a tort de confondre cette assertion avec cette autre, que la seule volonté de Dieu n'est pas le principe de l'idée du bien. Cette dernière proposition n'est vraie qu'en prenant le mot de *volonté* dans le sens de *liberté;* mais, outre la volonté libre à laquelle s'applique très-bien l'argumentation de M. Cousin, il y a en Dieu une volonté essentielle, qu'on ne peut distinguer nullement de la justice, et qui peut par conséquent être le principe de la morale. M. Cousin a le tort de ne pas distinguer en Dieu ces deux volontés, et, de plus, le tort non moins grave d'imaginer une distinction entre la volonté essentielle et la raison. La volonté essentielle n'est que la nécessité de vouloir, et par conséquent ne suppose rien d'antérieur à elle. On ne peut donc lui appliquer cette affirmation de M. Cousin, qu'*une volonté quelconque ne peut fonder une obligation.* Cette affirmation sans correctif serait même fausse relativement à la volonté libre; car l'homme lui-même peut faire un commandement obligatoire dans une matière indifférente au point de vue de la justice éternelle.

On lit à la page 375 : « Si j'ai des devoirs envers moi-même, ce n'est pas envers moi comme individu, c'est envers la liberté et l'intelligence, qui font de moi une personne morale. Il faut bien distinguer en nous ce qui nous est propre de ce qui appartient à l'humanité. Chacun de nous contient en soi la nature humaine avec tous ses éléments essentiels, et de plus tous ces éléments y sont d'une certaine manière qui n'est pas la même dans deux hommes différents. Les particularités font l'individu, mais non pas la personne; et la personne seule en nous est respectable et sacrée, parce qu'elle seule représente l'humanité. » Nous n'admettons pas cette distinction entre l'individualité et la personnalité dans la nature humaine; c'est une opinion nouvelle, dont les considérants ne nous semblent pas solides. La première particularité, qui est la base de toutes les autres, et qui par conséquent fait l'individu, de l'aveu de M. Cousin, consiste à posséder, d'une manière numériquement différente, les attributs de l'espèce; or c'est là aussi ce qui constitue la personnalité dans l'espèce humaine. Ce qu'il y a de vrai, c'est que les différences, entre ceux qui participent à la nature humaine, sont de plusieurs sortes; mais on se tromperait, soit en donnant à quelques-unes de ces différences le nom d'individualité, et aux autres celui de personnalité, soit en appliquant le premier nom à l'ensemble des différences, et réservant le second pour les éléments communs. Plusieurs des éléments communs à tous les hommes ne suffiraient pas pour faire de l'individu une personne, et l'on peut concevoir un être humain unique, n'ayant par conséquent rien de commun avec qui que ce soit, incapable aussi d'une différence purement numérique, et des particularités qui en découlent, et qui cependant serait un individu et une personne. La personnalité est le nom que prend l'individualité dans les êtres raisonnables. Peut-être au fond M. Cousin n'a-t-il pas dit autre chose, et aurons-nous mal discerné sa pensée.

Nous lisons à la page 379 : « Il faut perfectionner la personne morale, il faut travailler à rendre un jour à Dieu notre âme meilleure que nous ne l'avons reçue; et elle ne peut le devenir que par un constant et courageux exercice. » On regrette de ne pas entendre parler du secours divin qui est nécessaire pour se *perfectionner* même dans l'ordre naturel. Plus loin (p. 381) M. Cousin tâche de prouver que l'esclavage est mauvais de droit naturel, et il n'y arrive qu'en prenant dans le même syllogisme, le mot *injustice* en deux sens très-différents. Nous regrettons de trouver à la page 387 une longue sortie contre l'influence oppressive de la charité, « toujours le prétexte des usurpations. »

En traitant de la morale sociale, M. Cousin écarte la question d'origine, et dit qu'il faut étudier la société dans son état achevé. Que la question d'origine soit ici déplacée, je le veux bien; mais je remarque que M. Cousin l'écarte chaque fois qu'il la rencontre; or toute philosophie complète doit s'en occuper tôt ou tard, et elle ne peut le faire sans reconnaître une intervention divine, qui sorte du cours ordinaire des choses, par là même qu'elle en est le principe. Serait-ce là ce que craignent les philosophes rationalistes? On serait tenté de le croire, en voyant avec quel soin ils évitent les questions les plus vitales de la science.

Nous trouvons à la page 407 une grave accusation contre les plus grands des métaphysiciens modernes : « Quand en partant d'un premier attribut, on a déduit les attributs de Dieu les uns des autres, à la manière des géomètres et des scolastiques; que possède-t-on, je vous prie, sinon des abstractions... C'est là le vice commun de presque toutes les théodicées, sans excepter les meilleures, ni celle de Leibnitz, ni celle de Clarke, ni même la plus populaire de toutes, la *Profession de foi du vicaire savoyard.....* Il faut sortir de cette vaine dialectique pour arriver à un Dieu réel et vivant. » Et à la page 456 : « Nous n'avons pas déduit les attributs de Dieu les uns des autres, comme on convertit les différents termes d'une équation, ou comme d'une propriété du triangle, on déduit ses autres propriétés, ce qui aboutit à un Dieu tout abstrait, bon peut-être pour l'Ecole, mais qui ne suffit pas au genre humain. Nous avons donné à la théodicée un plus sûr fondement, la psychologie. » Il y a dans ces paroles une grande erreur. Sans doute le procédé de M. Cousin, celui qui consiste à remonter d'un effet de telle nature à une cause de la même nature, à conclure chaque attribut divin des attributs finis correspondants, ce procédé, disons-

nous, est irréprochable ; mais celui qu'attaque M. Cousin n'est pas moins légitime. Quand on raisonne sur les propriétés du triangle, on arrive à un résultat purement abstrait, parce que l'on part d'une idée abstraite : mais lorsqu'on a démontré l'existence de Dieu, et l'un de ses attributs, on possède, non pas une abstraction mais un Dieu réel et vivant, et par conséquent si l'on déduit tous les autres attributs de celui qu'on a établi, on n'arrive pas à une abstraction, puisqu'on part d'une réalité. Les théodicées de Leibnitz, de Clarke, etc., conservent donc sur ce point toute leur valeur.

A la page 410 nous trouvons une grande erreur sur la liberté divine. M. Cousin la fait consister dans l'absence d'effort pour accomplir le *bien*. Une note de la même page formule cette erreur avec plus de précision. L'auteur montre d'abord fort bien que l'homme peut être libre sans délibérer, en agissant spontanément, et il ajoute : « Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est aussi la forme éminente de la liberté de Dieu... Oui, certes, Dieu est libre, car, entre autres preuves, il serait absurde qu'il y eût moins dans la cause première que dans un de ses effets, l'humanité; Dieu est libre, mais non de cette liberté relative à notre double nature, et faite pour lutter contre la passion et l'erreur, et engendrer péniblement la vertu et notre science imparfaite ; il est libre d'une liberté relative à sa divine nature. Entre le juste et l'injuste, le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on en effet qu'il ait pu prendre ce que nous appelons le mauvais parti? Cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, sa nature toute-puissante, toute juste, toute sage, s'est développée avec cette spontanéité qui contient la liberté tout entière, et exclut à la fois les efforts et les misères de la volonté délibérante, et encore bien plus l'opération mécanique de la nécessité. » Si M. Cousin disait que Dieu, en évitant le mauvais parti, agit avec cette spontanéité qui exclut la délibération comme la coaction, et s'il ajoutait que cette même spontanéité est compatible avec la liberté, il serait dans le vrai. Mais son erreur consiste à prétendre que le même acte spontané peut être en Dieu un acte libre, et être en même temps la fuite du mal. Il confond ainsi, sous le nom de spontanéité, trois choses : l'absence de délibération, l'impossibilité de faire le mal, et, en troisième lieu, la liberté. La première de ces trois choses diffère des deux autres sans être incompatible avec elles : entre ces deux autres, il y a non-seulement diversité, mais opposition. M. Cousin identifie donc des objets différents, puis des objets opposés. D'abord, il ne voit pas que, si Dieu ne peut jamais délibérer, s'il agit toujours spontanément, cette spontanéité, loin de se confondre avec l'impossibilité de faire le mal, se retrouve dans des actions que Dieu eût pu ne pas faire, par exemple, dans l'acte créateur; et ensuite, il ne voit pas que c'est se contredire et nier la liberté divine, que de la faire consister dans la spontanéité des actions que Dieu ne pouvait pas ne pas faire.

A la page 412, nous avions cru, au premier coup d'œil, trouver une profession de foi chrétienne : « Selon la divine doctrine, » dit M. Cousin, en parlant du christianisme, « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique. » Mais la suite, comme on le verra, a déçu notre espoir, et nous avons remarqué qu'ici même les mots avaient été pesés pour esquiver ce que nous désirions. L'auteur ne dit pas que *Dieu a donné son Fils*, mais qu'il l'a donné *selon* le christianisme. Quant à l'épithète de divine, pour se convaincre qu'elle ne tire pas à conséquence, il suffit de se rappeler que M. Cousin l'accorde aussi à la doctrine de Platon. Passons sur la p. 414, où on lit : « Je veux bien ne parler de la conscience qu'après la santé.... La bonne et la mauvaise santé est, après tout, la plus grande partie du bonheur et du malheur. A cet égard, comparez la tempérance et son contraire. » Passons, dis-je, et arrivons à la page 427, où nous devons transcrire un long fragment, des plus importants pour notre but : « Le culte public n'est pas plus une institution arbitraire que la société et le gouvernement, le langage et les arts. Toutes ces choses ont leur racine dans la nature humaine. L'adoration, abandonnée à elle-même dégénérerait en rêve et en extase ou se dissiperait dans le torrent des affaires et des nécessités de chaque jour. Plus elle est énergique, plus elle tend à s'exprimer au dehors par des actes qui la réalisent, à prendre une forme sensible, précise et régulière, qui, par un juste retour sur le sentiment qui l'a produite, le réveille quand il s'assoupit, le soutient quand il défaille, et le protége aussi contre les extravagances de tout genre auxquelles il pourrait donner naissance dans tant d'imaginations faibles ou effrénées. La philosophie pose donc le fondement naturel du culte public dans le culte intérieur de l'adoration. Arrivée là, elle s'arrête, également attentive à ne point trahir ses droits et à ne point les excéder, à parcourir dans toute son étendue et jusqu'à sa limite extrême, le domaine de la raison naturelle, comme aussi à ne point usurper un domaine étranger. » Disons tout de suite, avant de citer davantage, que la philosophie est dans son droit quand elle prouve, comme le fait M. Cousin, que même dans l'état de pure nature il eût fallu un culte public; mais la philosophie ne va pas jusqu'à la *limite extrême de son domaine*, si elle n'examine pas la *possibilité* d'un autre état que celui de nature pure. Disons de plus que les paroles de M. Cousin ont un autre défaut, c'est celui de faire croire qu'elles s'appliquent à l'état réel de l'humanité. Or c'est ce qui n'est pas. Nous le reconnaissons : sous la loi de nature, du temps des patriarches, par

exemple, le pouvoir spirituel était dans les mêmes conditions que le pouvoir temporel, c'est-à-dire que, bien que ce pouvoir fût d'origine divine, l'institution qui en était dépositaire était une institution humaine. Cependant il ne faut pas oublier qu'il y avait déjà des préceptes positifs divins, et que jamais il n'a existé un culte purement naturel; car l'humanité, même déchue, est destinée à une fin surnaturelle. Tous les cultes existant en dehors de la vraie religion sont donc des altérations d'un culte qui n'était pas purement naturel. Continuons maintenant à lire : « Mais la philosophie ne croit pas empiéter sur la théologie ; elle croit rester fidèle à elle-même et poursuivre encore sa mission la plus vraie, qui est d'aimer et de favoriser tout ce qui tend à élever l'homme, lorsqu'elle applaudit avec effusion au réveil du sentiment religieux et chrétien dans toutes les âmes d'élite, après les ravages qu'a faits, de toutes parts, depuis plus d'un siècle, une fausse et triste philosophie. Quelle n'eût pas été, je vous le demande, la joie d'un Socrate ou d'un Platon, s'ils eussent trouvé le genre humain entre les bras du christianisme! Combien Platon, si visiblement embarrassé entre ses belles doctrines et la religion de son temps, qui garde envers elle tant de ménagements, alors même qu'il s'en écarte, et qui s'efforce d'en tirer le meilleur parti possible, à l'aide d'intérprétations bienveillantes, combien n'eût-il pas été heureux d'avoir affaire à une religion, qui présente à l'homme comme son auteur à la fois et comme son modèle, ce sublime et doux crucifié, dont il a eu un pressentiment extraordinaire, et qu'il a presque dépeint dans la personne du juste mourant sur une croix (1er liv., *De la rép.*); une religion qui est venue annoncer, ou du moins consacrer et répandre l'idée de l'unité de Dieu, et celle de l'unité de la race humaine, qui proclame l'égalité de toutes les âmes devant la loi divine, qui par là a préparé et soutient l'égalité civile, qui prescrit la charité encore plus que la justice, qui enseigne à l'homme qu'il ne vit pas seulement de pain, qu'il n'est pas renfermé tout entier dans ses sens et dans son corps, qu'il a une âme, une âme libre, qui est d'un prix infini et mille fois au-dessus des innombrables mondes semés dans l'espace ; que la vie est une épreuve; que son objet véritable n'est pas le plaisir, la fortune, le rang, toutes choses qui ne sont point à notre portée et nous sont bien souvent plus dangereuses qu'utiles, mais cela seul qui est en notre puissance, dans toutes les conditions, d'un bout de la terre à l'autre, à savoir : l'amélioration de l'âme par elle-même dans la sainte espérance de devenir de jour en jour moins indigne des regards du Père des hommes, de ses exemples et de ses promesses! Ah! si le plus grand moraliste qui fut jamais avait pu voir ces enseignements admirables, qui déjà étaient en germe au fond de son esprit, et dont on peut retrouver plus d'un trait dans ses ouvrages, s'il les eût vus consacrés, maintenus, sans cesse rappelés au cœur et à l'imaginaton des hommes par des institutions sublimes et touchantes, quelle n'eût pas été sa tendre et reconnaissante sympathie pour une pareille religion! Et s'il était venu de nos jours, dans un siècle livré aux révolutions, où les âmes les meilleures sont atteintes de bonne heure par le souffle du scepticisme, à défaut de la foi d'un Augustin, d'un Anselme, d'un Thomas, d'un Bossuet, il aurait eu, nous n'en doutons pas, les sentiments au moins d'un Montesquieu, d'un Turgot, d'un Franklin, et bien loin de mettre aux prises la religion chrétienne et la bonne philosophie, il se serait efforcé de les unir, de les éclairer et de les fortifier l'une par l'autre. Ce grand esprit et ce grand cœur, qui lui ont dicté le *Phédon*, le *Gorgias*, la *République*, lui eussent appris aussi que de tels livres sont faits pour quelques sages; qu'il faut au genre humain une philosophie à la fois semblable et différente, que cette philosophie-là est une religion, et que cette religion désirable et nécessaire est l'Evangile. N'hésitons pas à le dire, sans la religion, la philosophie, réduite à ce qu'elle peut tirer laborieusement de la raison naturelle perfectionnée, s'adresse à un bien petit nombre, et court risque de rester sans grande efficacité sur les mœurs et sur la vie; et, sans la philosophie, la religion la plus pure n'est pas à l'abri de bien des superstitions, et par là elle peut voir lui échapper l'élite des esprits, qui, peu à peu, entraîne tout le reste, ainsi qu'il est arrivé au XVIIIe siècle. L'alliance de la vraie religion et de la philosophie est donc à la fois naturelle et nécessaire : naturelle, par le fond des vérités qu'elles reconnaissent ; nécessaire pour le meilleur service de l'humanité. La philosophie et la religion diffèrent sans se contredire : un autre auditoire, d'autres formes, et un autre langage. » Certaines parties de ce morceau peuvent s'interpréter dans un sens orthodoxe, si on les restreint à la portion de l'enseignement révélé qui comprend les vérités démontrables. Mais il est clair que M. Cousin ne se borne pas à ce point de vue, et qu'il prétend donner une théorie complète des rapports entre la religion et la philosophie..... En considérant donc l'ensemble de ses explications, sa pensée peut se réduire à ceci : La religion et la philosophie enseignent la même chose : seulement la religion a pour but de peindre à l'imagination du peuple les mêmes vérités que la philosophie exprime pour les sages en langage scientifique. La philosophie suffit donc aux sages; tout au plus peuvent-ils employer la religion pour imprimer mieux dans leur imagination les vérités que la philosophie présente à leur raison. Quant à la religion, elle a besoin de la philosophie même pour parler utilement aux masses : la religion chrétienne, laissée à elle-même, dégénérerait bientôt en superstition, mais la philosophie peut l'*éclairer*, la fortifier, la préserver de la superstition, qui mène à la ruine. Donc si la philosophie est complé-

tement indépendante de la religion, la religion n'est nullement indépendante; elle doit prendre pour règle la philosophie, si elle ne veut pas s'égarer.

Voilà la théorie de M. Cousin réduite à sa plus simple expression; et cette analyse, dont on ne contestera pas la fidélité, en est une réfutation suffisante; car elle prouve qu'en dépit des éloges si libéralement accordés par M. Cousin à la religion chrétienne, il tient cette religion pour fausse. Car la religion chrétienne se dit révélée. Si donc elle n'est pas révélée, elle est fausse; or M. Cousin indique assez qu'il ne croit pas à la révélation, et à l'autorité divinement instituée pour garder le dépôt des vérités surnaturelles et des vérités religieuses démontrables. Maintenant je me demande comment concilier cette incrédulité avec ces hommages. Comment un philosophe si prudent tombe-t-il dans une contradiction si flagrante? De deux choses l'une : ou le christianisme est divin, ou il ne l'est pas. Dans le premier cas, il faut croire tout ce qu'il enseigne; dans le second il faut le démasquer, et c'est une faiblesse d'en parler sans le flétrir. Faut-il le dire? M. Cousin, nous parlant de sa tendre vénération pour une religion dont il rejette les mystères, nous rappelle Socrate immolant un coq à Esculape. Et encore si Socrate faisait une lâcheté en flattant Esculape qu'il dédaignait, il avait au moins raison de le dédaigner; tandis que M. Cousin, outre l'inconséquence avec laquelle il loue une religion qu'il croit fausse, a le tort plus grave de ne pas comprendre que cette religion est la vérité même.

Après avoir dit, à la page 450 : « Ou la philosophie n'est pas, ou elle est la dernière explication de toutes choses, » M. Cousin ajoute, page 454 : « Nous voici donc arrivé, de degré en degré, à la religion. Nous voici en communion avec les grandes philosophies qui toutes proclament un Dieu, et en même temps avec les religions qui couvrent la terre, avec la religion chrétienne, incomparablement la plus parfaite et la plus sainte. Tant que la philosophie n'est pas parvenue à la religion naturelle, et par là nous entendons, non la religion à laquelle l'homme peut arriver dans cet état hypothétique qu'on appelle l'état de nature, mais la religion que nous révèle la lumière naturelle accordée à tous les hommes, la philosophie demeure au-dessous de tous les cultes, même les plus imparfaits, qui du moins donnent à l'homme un père, un témoin, un consolateur, un juge. Une vraie théodicée emprunte en quelque sorte à toutes les croyances religieuses leur commun principe, et elle le leur rend entouré de lumière, élevé au-dessus de toute incertitude, placé à l'abri de toute attaque. La philosophie peut alors se présenter à son tour au genre humain : elle aussi elle a des droits à sa confiance; car elle lui parle de Dieu, au nom de tous ses besoins et de toutes ses facultés, au nom de la raison et au nom du sentiment. »

Il y aurait beaucoup à dire sur ce fragment. Pour nous borner aux passages qu'aucune explication ne pourrait concilier avec l'orthodoxie, remarquons ici encore la même erreur que nous avons vue plus haut, sur l'identité de la philosophie et de la religion quant à leur objet. Il est certain que la philosophie démontre quelques-unes des vérités que la religion enseigne; mais aucune de ces vérités démontrables ne peut être appelée le *principe* de la religion, car il s'ensuivrait qu'il n'y a pas dans la religion une seule vérité qui ne peut être déduite logiquement d'une vérité philosophiquement démontrée. Dire qu'une vérité démontrable est le *principe* de la religion, c'est donc éliminer indirectement tous les mystères. Ajoutons que ces vérités démontrables elles-mêmes sont placées par la religion *au-dessus de toute incertitude*, avant même que la philosophie les lui *emprunte*. Affirmer le contraire, c'est tomber dans une seconde erreur sur les rapports de la foi et de la raison.

On comprend qu'il nous est impossible d'établir méthodiquement la vraie doctrine sur tous les points où elle est méconnue par M. Cousin; nous ne pouvons qu'indiquer les méprises de l'illustre écrivain; pour les discuter à fond il faudrait faire un livre à part. Avant de prendre congé de lui, signalons encore un passage qui laisse à désirer. On lit à la p. 424 : « Ce monde a un auteur parfait, parfaitement sage et bon. L'homme n'est point un orphelin, il a un Père dans le ciel. Que fera ce Père de son enfant, quand celui-ci lui reviendra? Rien que de bon. Quoi qu'il arrive, tout sera bien. Tout ce qu'il a fait est bien fait; tout ce qu'il fera, je l'accepte d'avance, je le bénis. Oui, telle est mon inébranlable foi, et cette foi est mon appui, mon asile, ma consolation, ma douceur dans ce moment formidable. » A coup sûr, *quoi qu'il arrive, tout sera bien.* Mais ce sera, il faut l'avouer, une faible consolation, pour les malheureux qui subiront alors le châtiment de leur révolte. La pensée de M. Cousin, malgré son expression éloquente, rappelle trop l'indifférence pratique de ceux qui disent : Je veux vivre à ma guise, et sans m'inquiéter de savoir s'il y a ici-bas une loi divine révélée; quant à mon avenir éternel, Dieu fera de moi ce qu'il voudra.

Terminons en citant un beau passage sur l'existence de Dieu (p. 454); nous aimons mieux finir par l'éloge : « Etant données des vérités de différent ordre, que nous n'avons pas faites et qui ne se suffisent pas à elles-mêmes, nous sommes remontés de ces vérités à leur auteur, de même qu'on va de l'effet à la cause, du signe à la chose signifiée, du phénomène à l'être, de la qualité au sujet. Ces deux principes, que tout effet suppose une cause et que toute qualité suppose un sujet, sont des principes universels et nécessaires. Ils ont été mis par nous dans une pleine lumière, et démontrés en la manière que peu-

vent l'être des principes indémontrables, puisqu'ils sont primitifs. De plus, ces principes nécessaires, à quoi s'appliquent-ils ? A des vérités métaphysiques et morales, nécessaires aussi. Il a donc bien fallu conclure l'existence d'une cause et d'un être nécessaire, ou bien, il fallait nier soit la nécessité du principe de la cause et du principe de la substance, soit la nécessité des vérités auxquelles nous les avons appliqués, c'est-à-dire renoncer à toutes les notions du sens commun ; car ce qui compose le sens commun ce sont précisément ces principes et ces vérités avec leur caractère d'universalité et de nécessité.

« Non-seulement il est certain que tout effet suppose une cause, et toute qualité un être, mais il l'est également qu'un effet de telle nature suppose une cause de la même nature, et qu'une qualité ou un attribut, marqué de tels et tels caractères essentiels, suppose un être dans lequel se retrouvent éminemment ces mêmes caractères. D'où il suit que nous avons conclu très-légitimement de la vérité à une cause et à une substance intelligente, de la beauté à un être souverainement beau, et d'une loi morale, composée à la fois de justice et de charité, à un législateur souverainement juste et souverainement bon..... En lui les choses puisent à la fois leur intelligibilité et leur être. C'est par la participation de la raison divine que notre raison possède quelque chose d'absolu. Tout jugement de la raison enveloppe une vérité nécessaire, et toute vérité nécessaire suppose l'Etre nécessaire. » Nous n'avons qu'une observation à faire sur ces idées, dont le fond est emprunté à Platon et à Malebranche; c'est que la *vérité*, considérée en elle-même, ne peut être dite un *effet* de Dieu, puisqu'elle est Dieu même. La vérité objective démontre Dieu en vertu du principe des substances ; le principe des causes ne peut le démontrer, dans l'ordre métaphysique, qu'en partant de l'*idée subjective*.

En somme, il suffirait de retrancher quelques pages du livre de M. Cousin, pour le rendre irréprochable ; mais ces quelques pages le déparent tristement, et l'empêcheront de devenir classique, malgré les grandes beautés qu'il renferme.

Quand M. Cousin arriverait à prouver que toutes ses paroles peuvent être interprétées dans un sens qui ne blesse pas l'orthodoxie, ce serait déjà un défaut capital de n'avoir pas rendu, par plus de clarté, cette démonstration inutile; d'avoir fait un résumé de philosophie en évitant seulement d'attaquer la religion, et sans exposer les vrais rapports de la science métaphysique et de la foi surnaturelle.

Y

YEZIDIS. — M. Marmier dit, dans le *Correspondant* de mai 1854 :

« Les Yezidis que l'on rencontre pauvres et timides dans les rues de Tauris, appartiennent à une peuplade dispersée comme celle des nestoriens en Perse et en Arménie, mais si peu connue, que de savants orientalistes ont vainement cherché à résoudre l'obscur problème de son histoire et de ses croyances. M. de Hammer et M. Ainsworth considèrent les Yezidis comme les derniers descendants des anciens adorateurs du feu: M Forbes, comme des sectateurs détachés, par un dogme particulier, de l'islamisme; M. Rawlinson et le missionnaire américain Grant leur attribuent une naissance judaïque. On n'est pas même d'accord sur l'origine de leur nom : selon les uns, ce nom leur viendrait d'un de leurs chefs nommé Jésu ou Jézid ; selon d'autres, du calife Jézid de la dynastie des Ommiades.

« Un prêtre arménien, Gaspard Gevandjan, qui a vécu en qualité de précepteur dans la maison d'un chef des Yezidis, a recueilli sur cette caste mystérieuse quelques nouvelles notions que nous essayerons de reproduire. En premier lieu, M. Gevandjan rejette les hypothèses de Niebuhr, de Hammer, de Rich, et autres orientalistes. Les Yezidis, dit-il, ne proviennent ni des Guèbres, ni des Arabes, ni des Israélites, mais des Arméniens. Leur secte date du IXe siècle; elle fut fondée par un Arménien du pachalik de Van, nommé Simbath, auquel s'adjoignit un astrologue persan. Simbath commença à enseigner sa doctrine dans le village de Thondrak, qui se trouve aujourd'hui compris dans le pachalik de Bejazid, et ses premiers disciples prirent le nom de Thondrakis. Avant tout, Simbath imposait à ses néophytes le secret le plus profond sur la nature de son enseignement, et le mystère dont il s'entourait favorisait toutes les suppositions. On dit qu'il niait l'immortalité de l'âme, la providence de Dieu, et rejetait les sacrements.

« Frappés d'excommunication dès leur origine par le patriarche Oannès, les Yezidis furent ensuite poursuivis par le fer et par le feu. Leur village de Thondrak fut réduit en cendres, et tous ceux d'entre eux qui tombaient entre les mains des Arméniens et refusaient d'abjurer leur dogme étaient impitoyablement égorgés.

« Au lieu d'écraser l'hérésie dans son germe, ces persécutions la fortifièrent. Elle se répandit parmi les Persans, les Kurdes, les mahométans, et de ces divers éléments s'est formée peu à peu, d'âge en âge, la tribu des Yezidis, séparée des autres tribus de l'Orient par le caractère distinct de son dogme, conservant opiniâtrément ses dialectes particuliers, ses mœurs traditionnelles, et

vivant, en grande partie, comme les bohémiens, d'une vie nomade.

« Le secret qui fut l'une des plus sévères prescriptions de leur fondateur, ils l'ont fidèlement gardé. Comme les Druses du Liban, comme les Mandaïtes des rives méridionales de l'Euphrate, comme les Ossètes du Caucase, ils dérobent à toutes les investigations le fond de leur religion, les règles de leur culte. On sait seulement qu'ils reconnaissent un Etre suprême auquel ils donnent le nom arabe d'Allah, et à ce nom d'Allah ils associent à la fois l'idolâtrie du soleil et une image mystique du Sauveur. La lumière, disent-ils, est issue du sein virginal de Marie, sous la forme d'un homme qui s'est laissé crucifier pour prouver la vérité de ses leçons, qui n'a point été enseveli, mais s'est élancé comme un pur rayon au sein de Dieu. Les Yezidis des bords de l'Araxe et du pachalick de Mossoul parlent du Christ avec une profonde vénération; d'autres l'appellent Jésus et prophète, et quiconque d'entre eux prononce dans un jurement ce nom révéré, doit, en expiation de cette faute, rester seul séquestré dans sa tente pendant quarante jours.

« Le jeudi de chaque semaine est le dimanche des Yezidis. Ce jour-là, ils ne se livrent à aucun travail. Au lever de l'aurore, ils se prosternent par terre, se mettent les mains sur la figure, et font leurs prières en se tournant vers l'orient. Ce jour-là encore, ceux d'entre eux qui sont riches distribuent des aumônes aux pauvres. Le vendredi saint, ils célèbrent une grande fête dont on n'a pu jusqu'à présent parvenir à connaître les détails, car ils observent à l'égard des étrangers une extrême réserve en tout ce qui tient à leurs cérémonies, et ne communiquent à personne ni leurs chants religieux, ni leurs prières. Tout ce qu'on sait, c'est qu'en ce jour solennel ils se réunissent à une même table, comme les premiers Chrétiens, se partagent un pain sans levain, et boivent à la même coupe. On sait aussi qu'ils ont dans l'année trois jours de jeûne, pendant lesquels, dès le lever jusqu'au coucher du soleil, ils s'abstiennent, comme les mahométans, de toute boisson, de toute nourriture, et soumettent leurs animaux au même régime.

« Au nom des Yezidis s'adjoint une sinistre désignation. On les appelle les adorateurs du diable. Le fait est qu'un des principaux objets de leur vénération est une figure d'oiseau fantastique, symbole de leur dieu Melek-Tanss, ou de leur ange noir. Mais cet ange n'est point l'éternel génie du mal; c'est plutôt une haute personnification d'une loi d'expiation. Cet ange était jadis l'un des premiers dans les sphères célestes. Egaré par un mouvement d'orgueil, il commit une faute grave envers son souverain maître, et fut dépouillé de sa splendeur, banni des régions lumineuses. Par sa pénitence, il se fera pardonner son crime. Un jour il remontera pur et radieux vers le trône du Seigneur, et se souviendra de ceux qui ont révéré son nom dans les temps amers de son exil. N'y a-t-il pas une pensée touchante dans ce respect du châtiment, dans ce culte du repentir, dans cet espoir de la grâce après les larmes de la contrition? Et cet ange noir n'est-il pas l'idéale image de l'homme qui succombe à une de ses faiblesses, et par ses prières, par son humilité, reconquiert la miséricorde de Dieu?

« D'autres observations doivent aussi modifier sur plusieurs points l'idée qu'on a eue pendant longtemps de ces prétendus adorateurs du diable. Ils ne sont point farouches, intraitables, cruels, comme quelques voyageurs l'ont dit. Un orientaliste qui les a vus de près en divers lieux et en diverses circonstances, M. Abovian, professeur à Erivan, les représente au contraire comme des êtres d'une nature timide, inoffensive, vivant à l'écart sous leurs tentes pour rester fidèles à leur doctrine, et quelquefois, dans les rigueurs de l'hiver, implorant humblement un asile dans un village voisin de leurs pâturages.

« Chacune de leurs communautés est régie par un prêtre qui exerce sur elle une complète autorité, qui est à la fois dans son ressort le directeur des consciences, le guide des familles et l'arbitre des intérêts temporels. Les Yezidis apprennent dès leur enfance à s'incliner devant lui avec respect, à recevoir ses ordres leur vie durant, et lorsqu'ils se sentent près de mourir, ils sollicitent de lui un passe-port pour le gardien du paradis, ce qui prouve du moins qu'ils croient à une autre vie. Ils y croient et en ont une naïve conception. Quand on les ensevelit en terre, on place à côté d'eux dans leur fosse du pain pour les sustenter, un bâton pour les soutenir dans leur longue marche, du savon pour les purifier à l'entrée des régions éthérées, et quelques pièces d'argent. Comme on n'obtient rien des fonctionnaires d'Orient sans le secours des bakschichs, les pauvres Yezidis pensent qu'il en est de même dans l'autre monde, et que pour faire agréer leur passe-port par les sentinelles du palais céleste, il est nécessaire d'y joindre au moins quelques piastres.

« Toutes les communautés se rallient à un même chef spirituel qui porte le titre de Scheikkan et réside à Baadli, au nord de Mossoul. Près de là est le temple de Latesch, sanctifié par le prophète des Yezidis. On ne sait qui était ce prophète, et à quelle époque il est apparu. Mais Latesch n'en est pas moins la Mecque des Yezidis. Ils y viennent de loin en pèlerinage, ils entrent dans le temple en se traînant sur leurs genoux, se prosternent la face contre terre à l'aspect de l'idole emblématique qu'un prêtre leur montre, tandis que d'autres, rangés autour de lui, jouent du fifre et battent du tambour. »

TABLE DES AUTEURS

CITÉS OU ANALYSÉS DANS CE DICTIONNAIRE.

*On n'a pas mis dans ce tableau tous les noms des écrivains dont il est parlé en passant dans l'*Introduction, *dans l'article* Thomisme *et dans plusieurs autres articles.*

A

Alloury. Article Tolérance.
Ami de la Religion. Art. Enseignement, Raison.
Ancillon. Art. Livres sacrés.
Anonyme. Art. Inquisition, Miracles.
Aristote. Art. Thomisme.
Armonia. Art. Superstition.
Assailly (D'). Art. Pape.
Aubineau. Art. Civilisation, Marie.
Augustin (Saint). Art. Résurrection, Révélation.
Auteur (L') du Dictionnaire. Introduction, et art. Ame, Charité, Confession, Conversions, Cosmogonie, Création, Enseignement, Economie politique, Eglise, Indulgences, Infini, Liberté de conscience, Magie, Mathématiques, Médecine, Péché originel, Pèlerinages, Pénalité, Pouvoir temporel du Pape, Prosélytisme, Raison, Révélation, Sainteté, Sociétés secrètes, Thomisme, Vrai (Du), du beau et du bien.

B

Babinet. Art. Cosmogonie.
Bacon (Roger). Art. Thomisme.
Balmès. Art. Ame, Célibat, Création, Eglise, Enfer, Existence et attributs de Dieu, Humilité, Morale, Philosophie de l'histoire, Phrénologie.
Barchou de Penohen. Art. Philosophie de l'histoire.
Barthélemy Saint-Hilaire. Art. Thomisme.
Bautain. Art. Morale, Raison.
Beaux. Art. Mathématiques.
Belgiojoso (Princesse de). Art. Magie, Mariage.
Bensa. Art. Enseignement, Morale, Religion naturelle.
Bergier. Art. Enseignement, Religion naturelle.
Bernard (Mme Laure). Introduction.
Bernard (Th.). Introduction.
Berteaud (Mgr). Art. Grâce.
Bertrand. Introduction.
Bibliographie catholique. Art. Cosmogonie, Morale, Mythologie, Péché originel.
Bidard. Art. Casuistes, Morale,
Bien public de Gand. Art. Liberté de conscience.
Bonald (V. de). Art. Infini, Mathématiques.
Boston-Gazette. Art. Conversions.
Bridoux. Art. Inquisition.
Broglie (A. de). Art. Eglise, Enseignement, Etablissement du christianisme, Progrès.
Brownson. Art. Economie politique, Enseignement.
Brunet. Introduction, et art. Cérémonies, Livres sacrés, Révélation, Superstition.
Burnouf. Art. Mariage.
Bussière (De). Art. Conversions.

C

Cantrel. Art. Création.
Caro. Art. Arts, Enseignement, Existence et attributs de Dieu, Immortalité de l'âme, Incarnation, Littérature, Morale, Positivisme, Progrès.
Cartaud. Art. Mathématiques.
Castelnau (De). Art. Religion naturelle.
Cayol. Art. Ame.
Champagny (de). Art. Incarnation.
Chantrel. Art. Cérémonies, Cosmogonie.
Chastel. Art. Enseignement, Progrès.
Chaupy de Cap-Martin. Art. Mythologie.
Cherbuliez. Art. Charité.
Chesnel. Introduction.
Civilta Cattolica. Art. Enseignement.
Claessens. Art. Existence et attributs de Dieu.
Colebrooke. Art. Vedanta.
Conférences du diocèse d'Amiens. Art. Création, Inquisition, Magie.
Constant (Benjamin). Introduction.
Coquille. Art. Economie politique, Charité, Civilisation.
Cornet. Art. Civilisation.
Cortès (Donoso). Art. Politique.
Coumailleau. Art. Pape.
Cousin. Art. Raison, Vrai.
Creuzer. Introduction, et art. Anges, Existence et attributs de Dieu, Immortalité de l'âme, Incarnation, Péché originel, Purgatoire.

D

Danjou. Art. Progrès.
Darboy. Art. Distinction des deux puissances, Existence et attributs de Dieu, Pouvoir temporel du Pape.
David. Art. Etablissement du christianisme.
Dechamps. Art. Liberté de conscience.
Dechamps (Le P.). Art. Eglise, Enseignement, Politique.
Devay. Art. Confession, Jeûne, Mariage, Médecine, Résurrection.
Döllinger. Art. Mythologie.
Doney (Mgr). Art. Enseignement, Existence et attributs de Dieu, Raison.
Dufour. Art. Civilisation, Péché originel, Progrès.
Dulac. Art. Eglise, Pouvoir temporel du Pape, Tolérance.
Duplessy. Art. Raison.
Dupuis. Introduction.
Duquesnay. Art. Liberté de conscience, Sacerdoce.
Duval. Art. Charité.

E

Eckstein (Baron d'). Introduction, et art. Anthropogonie, Cosmogonie, Création, Ethnographie, Eucharistie, Mariage, Péché originel, Philologie, Philosophie de l'histoire, Politique, Théologie, Tolérance, Trinité.
Enault. Art. Tolérance.
English-Churchman Rewiew. Art. Conversions.
Eyzaguirre. Art. Civilisation.

F

Falloux (Cte de). Art. Charité.
Félix (Le P.). Art. Charité, Progrès, Sainteté.
Feuilles historiques de Munich. Art. Sainteté.
Flourens. Art. Anthropogonie.
Foisset. Art. Purgatoire.
Foucher de Careil. Art. Existence et attributs de Dieu.
Fridolin. Art. Enseignement, Ordres religieux, Pèlerinages, Sainteté.

G

Gagarin (Le P.) Art. Foi.
Gerbet (Mgr). Art. Eucharistie.
Gignoux (Mgr). Art. Reliques.
Gioberti. Art. Création.
Glaire. Art. Cosmogonie.
Godefroy. Art. Cosmogonie.
Gondon. Art. Civilisation.
Gosselin. Art. Pouvoir temporel du Pape.
Gougenot des Mousseaux. Introduction.
Gratry. Art. Existence et attributs de Dieu, Foi, Immortalité de l'âme, Infini, Trinité.
Guéranger (D.). Art. Enseignement, Etablissement du christianisme, Foi, Pape, Pouvoir temporel du Pape.
Guerber. Art. Infaillibilité, Prosélytisme.
Guignault. Introduction, et art. Architecture, Incarna-

tion, Trinité, etc. (*Voy.* Creuzer.)
Guitton. Art. Péché originel.

H

Hauréau. Art. Existence et attributs de Dieu, Religion naturelle.
Haussez. Art. Révélation.
Hébert-Duperron. Art. Trinité.
Hefele. Art. Inquisition.
Horoy. Art. Mariage.
Huc. Art. Magie.
Hugonin. Art. Ame, Enseignement.

J

Jeanneret. Art. Incarnation.
Jéhan. Art. Création, Enseignement.
Journal des Débats. Art. Révélation.
Journal de Liége. Art. Enseignement, Raison.

L

Labis. Art. Enseignement, Péché originel.
Laforêt. Art. Création, Enseignement, Morale, Péché originel.
Lamartine. Art. Progrès.
Lamennais. Introduction, et art. Révélation.
Laprade (De). Art. Arts, Progrès.
Laroche-Héron (De). Art. Civilisation, Tolérance.
Latour (De). Art. Conversions.
Laugel. Art. Cosmogonie.
Lavergne (Claudius). Art. Architecture.
Le Blanc. Introduction, et art. Mythologie.
Lefebve. Introduction, et art. Charité, Péché originel, Progrès, Trinité.
Legouvé. Art. Mariage.
Le Mire. Art. Civilisation.
Littré. Art. Ethnographie.
Luther. Art. Libre arbitre.

M

Marcotte de Quivières. Art. Magie.
Maret. Art. Ame, Enseignement, Existence et attributs de Dieu, Infini, Révélation.
Mariette. Introduction.
Marmier. Art. Yezidis.
Martin (Henri). Art. Enfer, Immortalité de l'âme, Paradis, Péché originel, Purgatoire, Résurrection.
Maumigny. Art. Eglise, Foi, Politique, Raison, Révélation.
Maury. Introduction, et art. Immortalité de l'âme, Incarnation.
Maynard. Art. Etablissement du christianisme, Magie, Mythologie, Religion naturelle.
Mazade (De). Art. Religion naturelle.
Mazure. Art. Morale.
Mercier de Lacombe. Introduction.
Mérimée. Art. Architecture.
Metz-Noblat (De). Art. Economie politique.
Mirville (De). Art. Magie.
Montegut. Art. Conversions.
Montesquieu. Art. Immortalité de l'âme.
Mornand. Art. Pénalité.
Muller (Ottfried). Introduction.

N

Napier. Art. Civilisation.
Nève. Introduction, et art. Eglise, Incarnation, Prosélytisme.
Nicolas. Art. Architecture, Arts, Existence et attributs de Dieu.
Noailles. Art. Politique, Pouvoir temporel du Pape, Progrès, Tolérance.

O

Olay. Art. Ethnographie.
Odon. Art. Péché originel.
Ozanam. Art. Résurrection.

P

Parisis (Mgr). Art. Enseignement.
Pauthier. Art. Védanta.
Perrin. Art. Mythologie.
Perrone. Art. Enseignement.
Pie (Mgr). Art. Baptême, Foi, Indulgences, Pape, Révélation.
Pitzipios. Art. Schismatiques.
Preller. Introduction.
Pressy (De). Art. Création.

Q

Quatrefages (De). Art. Anthropogonie.
Quinet. Introduction.

R

Ravailhe. Art. Religion naturelle
Recurt (Mlle). Art. Confession.
Rémusat (De). Art. Enseignement, Thomisme.
Renan. Introduction, et art. Révélation.
Rendu (Mgr). Art. Sociétés secrètes.
Revue britannique. Art. Superstition.
Revue de Dublin. Art. Eglise.
Revue de Louvain. Introduction, et art. Anthropogonie, Enseignement, Immortalité de l'âme, Morale, Péché originel, Raison, Schismatiques.
Riambourg. Introduction.
Richard. Art. Eglise.
Rochette (Raoul). Art. Trinité.
Rougé (De). Introduction.
Roux-Lavergne. Art. Création, Religion naturelle.
Rupert. Art. Prosélytisme.

S

Sacy (De). Art. Tolérance.
Saint-Bonnet. Art. Foi.
Sainte-Croix. Art. Cérémonies, Immortalité de l'âme.
Salinis (Mgr de). Art. Distinction des deux puissances, Indulgences, Pape, Pouvoir temporel du Pape.
Sander. Art. Célibat.
Schlegel (Frédéric). Introduction, et art. Mariage.
Schœbel. Art. Sainteté.
Scot (Duns). Art. Thomisme.
Sept-Chênes (De). Art. Cérémonies, Distinction des deux puissances.
Simon. Art. Cérémonies, Eglise, Liberté de conscience, Religion naturelle.
Suarez. Art. Anges, Enseignement.

T

Thomas (Saint). Art. Création, Enseignement, Thomisme.
Tissot. Art. Anges, Eucharistie.
Tits. Art. Existence et attributs de Dieu.
Torrecilla. Art. Civilisation.
Touron. Art. Infidélité, Thomisme.

U

Ubaghs. Art. Existence et attributs de Dieu.
Univers (L'). Art. Civilisation, Confession, Conversions, Foi, Infaillibilité, Sainteté, Tolérance, etc. etc.

V

Ventura. Art. Distinction des deux puissances, Foi, Politique.
Vernouillet (De). Art. Civilisation.
Vinet. Introduction.
Wallon (J.) Art. Infini.
Wallon. Art. Livres sacrés.

TABLE
DES ARTICLES ET DES MATIERES,

A L'AIDE DE LAQUELLE IL SERA FACILE D'EMBRASSER D'UN SEUL COUP D'OEIL LE CONTENU DE CE DICTIONNAIRE.

—

*Il est impossible d'énumérer ici la foule des auteurs nommés dans l'*Introduction, *comme ayant traité tel sujet ou embrassé telle opinion; nous ne mentionnerons donc au commencement de cette table que les auteurs sur lesquels il y a dans l'*Introduction *quelques notions particulières. Quant aux articles, nous ne pourrons pas même signaler tous les livres qu'ils font connaître avec détails.*

—

INTRODUCTION. — Opinions diverses sur l'interpretation des mythes.— Brunet, *Parallèle des religions.* — Dupuis, *Origine de tous les cultes.* — Creuzer, *Symbolique.* — Ottfried Muller et Preller, sur la religion grecque. — MM. Guignault, Maury et Vinet, *Religions de l'antiquité.* — M. Renan, sur la religion grecque. — Lamennais. — M. Riambourg, *Rationalisme et tradition.* — Benjamin Constant. — M. Quinet. — M. Th. Bernard. — M. Leblanc. — M. Nève. — M. Lefebve. — M. Gougenot des Mousseaux. — M. Fr. Chesnel. — Mme Laure Bernard.— M. Bertrand. — M. le baron d'Eckstein. — Frédéric Schlegel. — MM. de Rougé, Mariette et Maury, sur l'Egypte. — Eclaircissements de l'Auteur sur le plan de l'ouvrage. — Extrait de M. Mercier de Lacombe.

A

ABSTINENCE. V. Jeûne.
AME. Balmès sur Hegel. (*Lettres à un sceptique*). M. Cayol sur le principe vital (*Revue médicale*).—Réponse de l'Auteur à M. Cayol.—M. Maret sur le sensualisme (*Philos. et relig.*). — M. Hugonin sur le psychologisme.
ANGES. M. Creuzer (*Religions de l'antiq.*). —M. Tissot (*Parallèle du christianisme et du rationalisme*). — Suarez.
ANTHROPOGONIE. M. Flourens (*Cours de physiologie comparée*). — La *Revue* de Louvain. — Le baron d'Eckstein. — Encore M. Flourens. — M. de Quatrefages.
ARCHITECTURE. M. Guignault (*Religions de l'antiq.*). — M. Nicolas (*Etudes phil.*). — M. Mérimée. — M. Claudius Lavergne sur M. Beulé.
ARTS. M. Aug. Nicolas (*Etudes phil.*). — M. Victor de Laprade. — M. Caro.

B

BAPTÊME. Mgr Pie, évêque de Poitiers.
BIBLE. V. Livres sacrés.

C

CARÊME. V. Jeûne.
CASUISTES. M. l'abbé Bidard sur le livre *Du devoir* de M. Simon.
CATHEDRALES. V. Architecture.
CELIBAT. Balmès (*Mélanges*). — Sander.
CEREMONIES. Brunet réfutant de Sept-Chênes par de Sainte-Croix. — M. Chantrel sur le pèlerinage de Boulogne. — M. J. Simon.
CHARITE. M. Coquille contre M. Alloury. — L'Auteur (extrait de *Socialisme et charité*). — Le P. Félix (*Conférences de N.-D.*, extrait). — M. de Falloux (*La sœur de Charité*). — M. Cherbuliez sur le paupérisme. — M. Lefebve sur la charité à Rome. — Jules Duval, une colonie d'aliénés.
CIVILISATION. M. Noël Le Mire sur l'Angleterre. — Le baron d'Haussez, id. — M. Gondon, id. — M. Cornet sur l'Allemagne. — M. Aubineau sur M. Eyzaguirre. — M. Coquille sur le moyen âge. — M. de Laroche-Héron sur l'Amérique. — M. P. Dufour sur M. Guizot. — L'*Univers* sur la Suède. — Sir Charles Napier sur l'Inde. — M. de Torrecilla sur le Mexique. — M. de Vernouillet sur les Etats Romains.
CONFESSION. Mlle Marie Recurt. — L'*Univers* sur la confession chez les protestants d'Allemagne et d'Angleterre. — Réponse de l'Auteur à un journal anglais. — M. Francis Devay rend hommage à la confession. — Réponse de l'Auteur à une utopie de M. Devay. — Sur la justification par la foi, par l'Auteur.
CONVERSIONS. Réflexions de l'Auteur.—Aveux d'un protestant (*Boston-Gazette*). — M. de Bussière et M. de Latour. — Le major Fridolin. — M. Emile Montégut. — Aveux de l'*English-Churchman-Rewiew*.—Atroce conduite du gouvernement russe.
COSMOGONIE. M. le baron d'Eckstein. — M. Laugel. — M. Babinet. — Réflexions de l'Auteur. — M. Chantrel. — M. Glaire. — M. Godefroy.
CREATION. M. l'abbé Cantrel, Etude historique sur la création. — Etude philosophique sur le même dogme, par l'Auteur; on y rapporte les aperçus des principaux philosophes modernes sur ce sujet (Gioberti, Balmès, MM. de Pressy, Laforêt, Jéhan, d'Eckstein, Roux-Lavergne).

D

DIEU. V. Existence de Dieu.
DISTINCTION DES DEUX PUISSANCES. Erreur de de Sept-Chênes. — M. l'abbé Darboy. — Mgr de Salinis. —Le P. Ventura.

E

ECONOMIE POLITIQUE. M. Coquille. — Réflexions de l'Auteur. — Brownson. — M. de Metz-Noblat.
EGLISE. Balmès. — M. Nève. — M. de Maumigny. — La *Revue* de Dublin. — M. J. Simon. — Réflexions de l'Auteur sur le mot Catholique. — Le P. Dechamps. — Défense du même par M. Dulac contre M. de Broglie. — Encore le P. Dechamps. — Critique dirigée contre lui par M. l'abbé Richard. — Sa réponse.
ENFER. Balmès (*Lettres à un sceptique*). — M. Henri Martin.
ENSEIGNEMENT. Etude de l'Auteur sur les recueils ou auteurs suivants : La *Civilta cattolica*. — L'*Ami de la religion*.—Le *Journal de Liége*.— Un anonyme italien.— Le P. Chastel.—M. Bensa.— M. Maret.— M. Labis.—la *Revue* de Louvain.—M. A. de Broglie.—D. Guéranger.— M. Hugonin. — M. de Rémusat. — M. Caro. — Mgr l'évêque d'Arras. — Le P. Dechamps. — Le P. Perrone. — Bergier. — Saint Thomas. — Citations du major Fridolin. —Annonce d'un livre de M. Jéhan. — Résumé de l'opinion de l'Auteur. — (*Voy.* un sommaire plus détaillé en tête de cet article.)
ETABLISSEMENT DU CHRISTIANISME. D. Guéranger sur M. de Broglie. — M. l'abbé David (id.). — M. Maynard (id.).
ETHNOGRAPHIE. Baron d'Eckstein. — M. Obry (Berceau de l'espèce humaine). — M. Littré.
EUCHARISTIE. Tissot (*Parallèle du christianisme et du rationalisme*). — Baron d'Eckstein. — Mgr Gerbet.
EXISTENCE ET ATTRIBUTS DE DIEU. M. Auguste Nicolas. — M. Creuzer sur l'Inde. — Balmès sur Hégel. — M. Claessens sur la preuve de saint Anselme. — M. Ubaghs (id.).—Encore M. Claessens.—Mgr Doney.— M. Laforêt sur M. Tits. — M. l'abbé Gratry. — M. Darboy sur les hégéliens. — M. Maret (id.). — M. Caro sur Heyne. — M. Hauréau. — M. Foucher de Careil.

F

FOI. Le P. Gagarin sur les schismatiques. — L'*Uni-*

vers sur l'anglicanisme. — D. Guéranger. — Mgr Pie. — M. de Maumigny. — Le P. Gratry. — Le P. Ventura. — M. de Saint-Bonnet.

G

GRACE. Mgr Berteaud, évêque de Tulle.

H

HUMILITE. Balmès (*Lettres à un sceptique*).

I

IMMORTALITE DE L'AME. M. Alfred Maury. — Creuzer. — De Sainte-Croix. — La *Revue* de Louvain sur M. Henri Martin. — Deuxième édition du livre de M. Henri Martin. — M. Caro sur les adversaires du spiritualisme. — Le même sur Beyle. — Montesquieu. — Le P. Gratry.

INCARNATION. M. Maury. — M. Creuzer et M. Guignault.— M. Nève. — M. de Champagny sur le mosaïsme. — M. Caro sur Channing. — M. Jeanneret sur Irving.

INDULGENCES. Réflexions de l'Auteur. — Mgr Pie.— Mgr de Salinis.

INFAILLIBILITE DE L'EGLISE. M. Guerber. — L'*Univers* sur les lettres de saint Clément.

INFIDELITE. Le P. Touron (parallèle de l'incrédule et du vrai fidèle).

INFINI. Le P. Gratry (réponse à M. Saisset).—M. Victor de Bonald sur l'espace — Un mot de l'Auteur. — M. Maret sur Hégel. — M. Wallon sur la *Théodicée* de M. l'abbé Gabriel.

INQUISITION. Hefele (*Hist. de Ximenès*). — M. l'abbé Bridoux (*Histoire de l'inq.*).— M. l'abbé C***. (*Appréciation de l'inq.*)

J

JEUNE. F. Devay (*Hygiène des familles*).

L

LIBERTE DE CONSCIENCE. Le *Bien public* de Gand. — Réflexions de l'Auteur. — M. Duquesnay. — M. Dechamps. — Etude sur le livre de M. J. Simon, intitulé : *La liberté de conscience*.

LIBRE ARBITRE. Sur Luther.

LIBRE EXAMEN. M. Dulac sur le libéralisme. — L'*Univers* sur le protestantisme.

LITTERATURE. M. Caro.

LIVRES SACRES. M. Ancillon. — Brunet sur les livres sacrés de l'Orient, notamment le Coran. — M. Wallon (*Croyance due à l'Evangile*).

M

MAGIE. Mme la princesse de Belgiojoso. — M. Huc. — Les derviches de Scutari. — M. Maynard sur M. de de Mirville. — Conférences ecclésiastiques d'Amiens. — M. Marcotte de Quivières.

MARIAGE. Mme la princesse de Belgiojoso. — Frédéric de Schlegel et M. Burnouf. — M. Horoy sur M. Legouvé. — M. Devay. — Le baron d'Eckstein.

MARIE. M. Aubineau.

MATHEMATIQUES. Cartaud (*Pensées critiques*). — Le docteur Beaux. — Réflexions de l'Auteur. — M. Victor de Bonald.

MEDECINE. Réflexions de l'Auteur. — M. Fr. Devay (*Sur l'hygiène comparée des religions*).

MIRACLES. Pensées chrétiennes mises en parallèle avec les pensées philosophiques, par un anonyme.

MORALE. M. l'abbé Bidard sur le livre *Du devoir* de de M. Simon. — La *Revue* de Louvain sur M. Laforêt. — La *Bibliographie cath.* sur M. Bautain. — Balmès (*Lettres à un sceptique*). — M. l'abbé Bensa. — M. Mazure. — M. Caro.

MYTHOLOGIE. M. l'abbé Perrin. — L'abbé Chaupy de Cap-Martin. — M. Döllinger. — M. Maynard sur M. Leblanc.

O

ORDRES RELIGIEUX. Le major Fridolin.

P

PAPE. M. Coumailleau. — D. Guéranger. — Mgr Pie. — M. O. d'Assailly.

PARADIS. M. Henri Martin.

PECHE ORIGINEL. M. Creuzer. — La *Revue* de Louvain. — Le baron d'Eckstein. — La *Bibliogr. cath.* sur M. Guitton. — Réflexions de l'Auteur. — M. Lefebve. — M. Pierre Dufour. — M. Labis sur le B. Odon et sur M. Laforêt. — M. Henri Martin.

PELERINAGES. Indication des sources.

PENALITE. Réponse à M. Mornand.

PHILOLOGIE. Le baron d'Eckstein.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. M. le baron d'Eckstein sur M. Barchou de Penohen. — Balmès (*Mélanges*).

PHRENOLOGIE. Balmès (*Mélanges*).

POLITIQUE. Le duc de Noailles. — Le baron d'Eckstein. — Donoso Cortès. — Le P. Dechamps. — Le P. Ventura. — M. de Maumigny.

POSITIVISME. M. Caro.

POUVOIR TEMPOREL DU PAPE. Réflexions de l'Auteur. — Mgr de Salinis. — M. Gosselin. — M. Dulac. — M. de Noailles. — M. Darboy. — D. Guéranger.

PROGRES. M. Lefebve. — Le P. Chastel. — Encore M. Lefebve. — M. de Noailles. — M. Pierre Dufour. — Le P. Félix. — M. Caro.— M. de Lamartine. —M. A. de Broglie. — M. V. de Laprade. — M. Danjou.

PROSELYTISME. Réflexions de l'Auteur. — M. Nève. — M. Guerber. — M. Rupert.

PURGATOIRE. M. Creuzer. — M. Henri Martin. — M. Foisset.

R

RAISON. Réflexions de l'Auteur. — Quatre propositions envoyées de Rome en 1855. — Commentaire des mêmes par l'Auteur. — Par M. Duplessy. — Par la *Revue* de Louvain. — Par Mgr Doney. — Observations sur ce dernier commentaire. — Sans l'adopter entièrement, on le défend contre le *Journal de Liége* et l'*Ami de la religion*. — Propositions souscrites par l'école de Strasbourg. — M. de Maumigny sur M. Cousin.

RELIGION NATURELLE. Le livre de M. Jules Simon ainsi intitulé, jugé par M. Maynard. — Par M. Roux-Lavergne. — Par M. de Mazade. — Par M. Hauréau. — Par M. Bensa. — Passage de Bergier. — Indications diverses. — MM. de Castelnau et Ravaihe.

RELIQUES. Mgr Gignoux, évêque de Beauvais.

RESURRECTION. Saint Augustin (Morceau traduit par Ozanam). — M. Henri Martin.

REVELATION. Brunet. — M. Maret. — M. de Maumigny (*Réponse au Journal des Débats*). — Le P. Ventura. — Article ridicule du *Journal des Débats*. — Mgr Pie, évêque de Poitiers. — M. Renan sur M. de Lamennais.— Réponse de l'Auteur à M. Renan.

S

SACERDOCE. M. Duquesnay.

SAINTETE. Le P. Félix. — M. Schœbel. — *Feuilles historiq. de Munich*. — Correspondance d'Angleterre dans l'*Univers*.— Réflexions de l'Auteur. — Le major Fridolin sur l'Inde.

SCHISMATIQUES. La *Revue* de Louvain sur M. Pitzipios.

SOCIETES SECRETES. Réflexions de l'Auteur.— Mgr Rendu, évêque d'Annecy.

SUPERSTITION. Brunet, réponse à de Sept-Chênes. — L'*Armonia* de Turin. — *Revue Britannique* (*Voyage du capitaine Burton en Afrique*).

T

THEOLOGIE. Le baron d'Eckstein.

THOMISME. Exposition et appréciation par l'Auteur de la philosophie de saint Thomas et de son école, ainsi que de la philosophie des écoles rivales de l'école thomiste, notamment de celle de Scot. — Détails sur Roger Bacon, Aristote, etc.

TOLERANCE. Le baron d'Eckstein. — M. Dulac, discussion contre MM. de Sacy et Alloury. — Le duc de Noailles.— L'*Univers* sur l'Inde. —M. de Laroche-Héron sur les Etats-Unis. — M. Louis Enault sur l'Irlande.

TRINITE. M. Guignault. — Le baron d'Eckstein. — M. Lefebve.—M. Hébert-Duperron.—M. Raoul Rochette. — Le P. Gratry. — Indications diverses.

V

VEDANTA. M. Colebrooke, traduit par M. Pauthier.

VRAI (Du), du beau et du bien. Etude de l'Auteur sur le livre de M. Cousin qui porte ce titre.

Y

YEZIDIS. M. Marmier.

FIN.

Imprimerie MIGNE, au Petit-Montrouge.

203
M 588

38634

AUTHOR MIGNE, J.P. (Ed.)

TITLE Encyclopedie Theologique

Tome 3. 38 v.3:38

DATE LOANED | BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

Dictionnaire du Parallele

38634